This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens

Herausgegeben

von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Erster Jahrgang.

Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1907.

Digitized by Google

BL4
R4
v.1-2

Digitized by Google

Inhalt:

	Seite
Aufgaben und Ziele unserer Zeitschrift. Vom Herausgeber	1
Religion und Kultur. Von Prof D. Dr. R. Eucken-Jena	7
Religion und Erkenntnistheorie. Von Prof. D. Dr. E. W. Mayer-Straßburg	12
Autobiographische und antikritische Bemerkungen über meine Religionsphilosophie. Von Prof. D. H. Höffding-Kopenhagen	21
Gedanken über Zeitliches und Ewiges. Von Prof. Dr. G. Class-München	29
Der Gottesglaube und die mechanische Naturauffassung der modernen Wissenschaft. Von Prof. Dr. H. Magnus, Geh. Medizinalrat, Breslau	45
Monismus und Monotheismus. Von Pastor Dr. H. Franke-Liegnitz	53
Zur Kritik des Pantheismus. Von Dr. A. Kowalewski, Privatdozent, Königsberg	61
Der irrationale Charakter unserer Wertbildungen. Von Dr. A. Vierkandt, Privatdozent, Berlin	69
Was sollen wir von Herder lernen? Von Stadtvikar Lic. R. Wielandt-Heidelberg	85
Probleme und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion. Vom Herausgeber	103
Frömmigkeit, Sittlichkeit und Sozialismus. Von Dr. H. Pöhlmann-Nürnberg	117
Der religiöse Individualismus, sein Recht und seine Grenze. Von Prof. D. Th. Häring-Tübingen	123
Die vermutlichen Religionsanfänge und der Monotheismus. Von Pastor D. P. Gloatz-Dabrun b. Wittenberg	137
Über den Begriff der Geisteskultur. Von Dr. Br. Bauch, Privatdozent, Halle a. S.	143
Der Begriff des Glaubens. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. E. Troeltsch-Heidelberg	191
Eine neue Theorie über das Wesen der Religion. Von Stadtpf. Dr. Fr. Walther-Stuttgart	201
Personalismus und Universalismus im Gottesbegriff. Von Dr. O. Ewald-Wien	217
In welchem Sinne ist Jesus unser Erlöser? Von Prof. Dr. V. Norström-Gothenburg	222
Warum halten auch moderne Christen am kirchlichen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi? Von Mag. theol. K. Girgensohn, Privatdozent, Dorpat	236
Die religiöse Kunst des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Von Dr. A. Peltzer, Privatdozent, Heidelberg	245
Der pantheistische Gottesbegriff als Vorstufe der Gottes-Idee. Von Prof. Dr. W. Kinkel-Gießen	283

Digitized by Google

Seite

Religion der Immanenz oder Transszendenz? Von Lic. Dr. S. Faut-Stuttgart 287
Berührung zwischen einigen religiösen Gedanken und der mathematischen Behaftungslehre. Von Dr. K. Geißler-Waldheim 294
Die Unendlichkeit Gottes. Von Fr. K. Pezold-Braunschweig 298
Recht und Unrecht in der Forderung eines undogmatischen Christentums. Von Prof. D. M. Schulze-Königsberg i. Pr. 301
Die Allväter der Primitiven. Zur Frage nach den Anfängen des Gottesgedankens. Von Prof. D. N. Söderblom-Upsala 315
Theophrastus Paracelsus. Von Dr. F. Strunz, Privatdozent, Wien . 322

Berichte:

Zur neuesten russischen Religionsphilosophie. Von Prof. G. T. Masaryk-Prag 87
Über die kulturgeschichtliche Bedeutung der Mystik. Von Prof. Dr. Thomas Achelis-Bremen 158
Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren jetzigen Hauptvertretern. Von Pastor Dr. O. Siebert-Fermersleben bei Magdeburg . . . 166
Religionsphilosophie im heutigen England. Von C. Brinkmann-Berlin 267
Neue Niederländische Literatur. Von Dr. G. F. Haspels-Rotterdam . 338
Die theosophische Gesellschaft. Von Dr. H. Gräveli-Heidelberg . . . 343

Besprechungen 97. 182. 279. 348
Eingesandte Bücher 189. 280. 356

Digitized by Google

Aufgaben und Ziele unserer Zeitschrift.

Vom Herausgeber.

Es gibt der Zeitschriften in Deutschland wohl eigentlich genug, und mehr als genug. Wenn bei solcher Lage eine ernst gemeinte Zeitschrift in ernster Sache neu an die Öffentlichkeit zu treten sich anschickt, muß sie von einem Geiste guter Hoffnung beseelt sein, welcher der Prüfung stand zu halten vermag. Die eine solche neue Zeitschrift unternehmen, müssen Gewißheit darüber haben, daß ihre Unternehmung wirklich von der Zeitlage gefordert wird. Es darf nicht nur allerlei subjektives Begehren hinter der Sache stehen; ein objektiv vorhandenes Bedürfnis muß sie tragen. Sicherlich ist das bei unserer Zeitschrift Religion und Geisteskultur der Fall.

Mancherlei Wochenblätter, Monatsschriften und größere periodische Veröffentlichungen für einen weiteren, nicht fachwissenschaftlichen Leserkreis beschäftigen sich in unsern Tagen mit religiösen Fragen und Problemen, nicht nur neben Anderem, sondern mit ihnen ausschließlich oder doch wenigstens vornehmlich. All diese zahlreichen Blätter und Blättchen, je mehr ihnen das Religiöse in den Mittelpunkt tritt, stehen irgendwie im Dienste einer bestimmten religiösen Weltanschauung, pflegen ausschließlich diese Weltanschauung und machen für sie Propaganda: monistische, positivistische, okkultistische, mystische usw., daneben auch christliche Zeitschriften verschiedenster Schattierung, teils einer bestimmten kirchlichen oder theologischen Richtung angehörig, teils von durchaus individuellem, sehr persönlichen Gepräge. Und von dieser mannigfaltigen Literatur steht einiges unter dem Einfluß der theologischen oder philosophischen Wissenschaft bestimmter Richtung, und sucht deren Meinung weiteren Kreisen zu übermitteln; anderes betont bewußtermaßen nur das praktische Moment der Frömmigkeit; wieder anderes hält freiwillig oder unfreiwillig alle wissenschaftliche Durchleuchtung den religiösen Dingen fern und ergeht sich auf den sonderbarsten und abgelegensten Wegen.

Es findet aber alles seine Leser. Denn eine starke Flut religiösen

Digitized by Google

Fragens und neuerwachten Bedürfnisses nach einem religiösen Abschluß der Lebensanschauung und einem persönlichen Anschluß an die tiefste Wahrheit und die höchste Macht des Daseins kommt den mancherlei Formen der religiösen Verkündigung entgegen. — So gehen die Stimmen in verschiedenster Richtung bunt neben und wider einander.

Mitten in dieses Stimmengewirr hinein möchte unsere Zeitschrift den Ruf nach Sammlung ertönen lassen. Uns scheint dergleichen bitter not, soll der wieder aufquellende Strom des religiösen Lebens nicht schließlich in lauter Bächlein und stehenden Wässerchen, d. h. in lauter Meinungs- und Stimmungswillkürlichkeiten versanden und versumpfen.

Man verstehe nun diesen Ruf nach Sammlung nicht falsch. Keineswegs wollen wir sie alle zu einer Art babylonischer Sprachenverwirrung zusammenrufen, auch die auf allerlei sonderbaren und sonderbarsten Wegen der Religion wandeln. Was hülfe ein solches verkleinertes Abbild der großen Sprachverwirrung in Zeitschriftenformat? Alles zum Sammeln blasen muß ein klarer Signalruf sein und seinen bestimmten Klang geben. So muß auch in unsrem Fall eine bestimmte Meinung vorhanden sein, auf Grund deren sich eine klare Parole ausgeben läßt.

Wir denken dabei nun nicht an ein eigenartiges religiöses Programm; denn wir meinen nicht, dasjenige gefunden zu haben, worin alles religiöse Fragen, Suchen und Antworten der Zeit Ziel und Abschluß zu finden bestimmt ist. Bei einer gewissen religiösen Mannigfaltigkeit wird es wohl aus mancherlei Gründen sein Bewenden haben. Wir suchen die Sammlung in einer anderen Richtung. Eine bestimmte Gruppe von Fragen oder auch eine bestimmte Art der Beschäftigung mit diesen Fragen soll das Einigungsband abgeben für weitere Kreise, die bislang lediglich neben einander her und darum viel an einander vorbei ihre Arbeit auf diesem Gebiet getan haben. Also nicht Sammlung durch einen vorwärtsweisenden prophetischen Ruf wollen wir versuchen, sondern Sammlung zu gemeinsamer und eben deshalb ernstlicher und gründlicher Auseinandersetzung mit den unseres Erachtens entscheidenden Problemen der gegenwärtigen religiösen Lage. Die liegen aber in Folgendem.

Wie sehr die wirklich großen Propheten auf allen Religionsgebieten neue Töne der Frömmigkeit angeschlagen haben, Revolutionäre, die mit aller Vergangenheit brachen, sind sie nie gewesen; sie waren Reformatoren. Ihr frommes Gemüt war von tiefer Pietät erfüllt gegen die väterliche Religion oder doch sonst eine religiöse Vergangenheit, aus der heraus ihr Eigenes lebte. So leben und lehren sie uns zum mindesten die Wahrheit, daß alle gesunde und dauerhafte Frömmigkeit aus lebendiger Kontinuität einer geschichtlich gegebenen Religion herauswachsen muß. Wenn nicht solcher Urbestand in ihr ist, ists keine lebensfähige Größe. Religionen können nicht neu erfunden, erdacht und gemacht werden.

Digitized by Google

Es kann das keinerlei geistiges Gebilde, das Tiefe und Bestand haben soll — darin haben wir uns anders besonnen und besser unterrichtet, als frühere weniger geschichtliche Generationen —, am wenigsten aber kann es die Religion.

Sind wir aber in Fragen der Religion an die Vergangenheit gewiesen, dann natürlich an unsere Vergangenheit. Und darum gehört zu unserer Parole an erster Stelle: volle und unbefangene Vertiefung in die christliche Frömmigkeit und Religion. Meine persönliche Überzeugung ist, daß uns Menschen hier eine absolute religiöse Wahrheit gegeben ist, wohl nicht als festformulierte Lehre, dafür aber als das rechte erlebende Anteil- und Gemeinschaftgewinnen am tiefsten Walten und Wirken der Macht über alles und in allem, welche wir vertrauend Gott und Vater nennen. Es soll das aber durchaus nur meine persönliche Überzeugung sein. Sehr viele Mitarbeiter an „Religion und Geisteskultur" würden ihre Überzeugung sehr anders formulieren. Noch viel weniger machen wir bei unsern Lesern bestimmte Voraussetzungen der Art. Eine ernstliche, aufrichtige und wirklich tiefgehende Beschäftigung mit der christlichen Religion, das allein soll den einen Einheitspunkt unserer Bestrebungen bilden. Dabei denke ich wie an die Mitarbeiter so auch an den Leserkreis unserer Zeitschrift.

Daß wir hierfür der Mithilfe der Theologen bedürfen, liegt auf der Hand. Sie sind von Berufswegen die Kenner auf diesem Gebiete. Und es liegt wirklich kein Grund vor, die Arbeit der theologischen Wissenschaft mit Mißtrauen zu betrachten. Wohl geschieht es noch hier und da. Die Ursache solchen Verhaltens ist aber lediglich Unwissenheit und Voreingenommenheit; und die Folge war schon häufig genug eine arge Bloßstellung der eigenen Person, wenn man trotzdessen in diesen Fragen das Wort ergriff. Im großen Ganzen ist aber gegenwärtig die Stimmung gegenüber der Theologie und ihren Vertretern auch in den Kreisen der Bildung eine um vieles verständigere geworden. Beweis dafür ist der starke Absatz, den gegenwärtig mancherlei Literatur theologischer Herkunft findet.

Wir freuen uns nun im besonderen darüber, daß Theologen unter einander sehr abweichenden Standpunktes uns ihre Unterstützung zugesagt haben. Soll unsere Zeitschrift ihrer Aufgabe wirklich gerecht werden, so bedarf sie dessen. Erst dann findet in ihr das geschichtliche Christentum seine volle Vertretung, wenn alt- und neuprotestantische Art, konservative und liberale Theologie gleicherweise das Wort nehmen. Als Theologe muß ich mich durchaus dem liberalen Flügel der Theologie zurechnen; ich bin aber tief durchdrungen davon, daß allerlei Theologie nebeneinander da sein und in beständiger Auseinandersetzung von einander lernen muß. Keine theologische Denkweise gibt für sich allein ein ganzes Bild all der

Digitized by Google

Lebensmöglichkeiten, welche das protestantische Christentum umfaßt. Unbedingt aber muß dasselbe im Rahmen unserer Zeitschrift in der vollen Mannigfaltigkeit seines Inhaltes zur Darstellung kommen.

Wenn also unsere Zeitschrift den Ruf zum Sammeln in das Durcheinander der Meinungen ertönen läßt, meint sie dies Signal in besonderer Weise den sich bekämpfenden Richtungen der Theologie. Hier soll ihnen Gelegenheit geboten werden, auf wirklich neutralem Boden ihre Kräfte geistig zu messen bei gemeinsamem Ringen um dasselbe Ziel. Und sicherlich sind ihrer in allen Lagern der Theologie, die den gegenwärtigen theologischen Zustand als unwürdig empfinden und darum unsern Versuch als eine gute Sache begrüßen.

Wir redeten zunächst von unsern theologischen Mitarbeitern. Ganz abgesehen von aller persönlichen Stellung brachte das die geschichtlich gegebene fundamentale Bedeutung des Christentums für das europäische Religionsleben ohne weiteres so mit sich. Zum mindesten aufrichtig und ehrlich mit dem Christentum auseinandersetzen muß sich ein jeder Gebildete, der in diesen tiefsten Fragen nichts versäumen und alle Gerechtigkeit erfüllen will. Ein solcher muß aber in unserer Zeit noch ein anderes tun. Die Bildung unserer Zeit drängt wieder deutlicher hin auf eine religiöse Vertiefung. Es ist von Wichtigkeit, daß ihr diese religiöse Vertiefung als ein wirklicher geistiger Erwerb zufalle, daß sie dabei wirklich eine Antwort finde auf eben ihre Fragen und eine Befriedigung eben ihrer tiefsten Bedürfnisse, soweit dieselben geistig berechtigt sind. Eben dem modernen Geistesleben soll ja doch die erneute Wendung zur Religion Vertiefung und eine Verankerung im Ewigen bringen. Vielleicht, daß das nur geschehen kann durch tief greifende Wandlungen seines innersten Bestandes hindurch; wir geben diese Möglichkeit bereitwilligst zu. Vielleicht sogar, daß an manchem Punkte eine Art Umkehr erforderlich ist. Jedenfalls aber soll alles Tiefste und Beste, die bleibende Wahrheit seiner sonstigen geistigen Errungenschaften dabei nicht verloren gehen. Sonst vollzieht eben nicht die moderne Geisteswelt selbst die Wendung zur Religion. Es braust etwa nur wieder einmal eine Hochflut religiösen Bedürfens über das Land, begräbt für eine Weile alles unter ihren Wogen, aus denen es dann später im wesentlichen unverändert wieder auftaucht — und dann erheben sich wieder genau die alten Fragen und wir sind um keinen Schritt weiter gekommen in der praktischen Lösung des Problems „Religion und Geisteskultur".

Was ist nun aber dieses Bleibende in der Fülle der Erscheinungen des modernen Lebens? Wo überall flutet sein tiefster Pulsschlag? Was hat es an Resultaten und Fragen Dauerhaftes herausgestellt? Das wollen uns Vertreter der mancherlei Wissenschaft und Praxis des modernen Lebens zu sagen versuchen, die sich darum bemüht haben, ihr Arbeitsgebiet zu

Digitized by Google

überblicken, es in seiner Tiefe geistig zu durchdringen und zum Ganzen des menschlichen Geisteslebens in Beziehung zu setzen. Und neben ihnen die Philosophen von Fach, deren eigentlicher Lebensberuf darin besteht, dem geistigen Leben gleichsam den Puls zu fühlen und seiner innersten Seele möglichst ihre Geheimnisse abzulauschen. Grade auch auf dem Gebiete all dieser Fragen wollen wir uns fern halten von allem dilletantischen Wesen, dessen ein Hauptcharakterzug ist, die Dinge rasch fertig zu sehen. Es wird ja in unserer Zeit von allerlei beliebigen Winkelchen aus mancherlei Weltanschauung zusammengezaubert und als die Zukunftswahrheit den allzu leicht Gläubigen angepriesen. Suchen wir dagegen die ernste und gründliche Wissenschaft aufzubieten, die weiß, wieviel von Problemen und Fragen noch nach seiner Antwort sucht und wie wenig darum das moderne Geistesleben eine in sich fertige Größe ist, so ist das auch in seiner Art ein Ruf zur Sammlung.

So wenig die Theologie in ihrem engeren Kreise, ist die übrige Wissenschaft in sich einig. Meinung steht gegen Meinung, auch in grundlegendsten Fragen. Der wirklich Gebildete wird sich da hindurch arbeiten müssen. So allein wird er wirklich geistig zu Hause in seiner Zeit. Erst aus der Mannigfaltigkeit der Töne tritt ihm voll entgegen, was sie besitzt oder zu besitzen meint und was sie sucht; was ihre Stärke ist und was ihre Schwäche, was ihr Triumph und was ihre Not, wie weit sie fertig ist und wieweit unfertig. Auf solcher Grundlage allein wird seine persönliche Stellungnahme zur religiösen Frage der Zeit voll befriedigend ausfallen.

Ich meine, grade wir Gebildeten müßten uns dessen bewußt sein, daß in diesen Dingen Pflichten auf uns liegen. Wie sehr die tiefsten und letzten Weltanschauungsfragen des Einzelnen allerpersönlichste Angelegenheit sind, wie sehr im besondren die Religion ein persönlichstes Seelenerlebnis sein muß, doch dürfen wir das alles nicht subjektivistisch behandeln, zufrieden, für den persönlichen Hausbedarf etwas gefunden und die eigene Seele befriedigt zu haben. Auch dieses Innerste und Persönlichste sollen wir tun für das Ganze und mit dem Blick auf das Ganze. Wer wirklich gebildet ist, lebt nicht im engen Kreis seines natürlichen Ich; er kann das garnicht mehr. Gewiß, es werde alles innigst, persönlichst durchlebt — nicht nur das Religiöse, aber dieses ganz besonders; es werde eine allerpersönlichste Entscheidung getroffen. Diese aber nicht im stillen Winkel nur persönlicher Bedürfnisse, sondern auf dem weiten Plan des allgemeinen Zeitlebens in dem Bewußtsein, daß es für den gebildeten Menschen Pflicht ist, zur Weiterbildung dieses Allgemeinen seinen sei es auch noch so bescheidenen persönlichen Beitrag zu liefern.

Je mehr aber ein Mensch sich dieser Verpflichtung bewußt ist, um so mehr wird er die Scheu überwinden vor immer erneuter innerer Durcharbeitung von Problemen der geistigen Gesamtlage, im besondern

Digitized by Google

auch der Probleme, durch welche die Frömmigkeit unsrer Tage hindurch muß. Es ist ja nicht zu befürchten, daß ihn solches Verhalten immer wieder aus gewonnener innerer Festigkeit heraus in die Wirrnis persönlichen Suchens hineinreißen wird. Auch wer für sich einen festen Grund gefunden hat, vermag noch sehr wohl allerlei Probleme wirklich mitzuempfinden und mit durchzuarbeiten.

In welchem Sinne „Religion und Geisteskultur" den Ruf zum Sammeln erschallen läßt und mit welchen Einschränkungen dieser Ruf gemeint ist d. h. wem er gilt und wem nicht, darüber hätten wir uns nun verständigt.

Die regelmäßigen Mitarbeiter unserer Zeitschrift verbindet allerdings die folgende Überzeugung. Wir suchen die religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens in unerschrockener, weltoffener und zugleich frommer Hingabe an die Aufgaben eines geschichtlichen Lebens, das in seinem Ursprung und in seinen letzten Zielen über sich hinausweist, in der Zuversicht, daß hier eine heilige Macht über alles nicht nur in allgemeinen Institutionen, sondern grade auch in den werdenden Persönlichkeiten ihre höchsten Schöpfungen wirkt, und daß alles geistige Leben in ihr seine bewußte Wurzelung und Verankerung finden muß. Im besondren fühle ich mich denjenigen unter ihnen enger verbunden, die auf dieser allgemeinen Überzeugungsgrundlage im Christentum die Wahrheit Gottes wie für ihre eigene Person so auch für das Menschengeschlecht gefunden haben, mögen sie diese ihre Überzeugung nun so oder anders zum Ausdruck bringen.

Es sind uns aber alle zur Mitarbeit willkommen, die uns aus aufrichtiger und gründlicher Besinnung heraus Klarheit darüber zu geben versuchen, wie moderne Geistesart den Weg zur Religion zu finden vermag, ob sie nun die moderne Geistesart loben oder schelten; dürfen wir es ihnen zutrauen, daß sie es sich nicht leicht machen und den Wegen auszuweichen suchen, auf denen die Phrase und das Schlagwort Nachbeter werben, dann sind sie uns willkommen. In den Mittelpunkt der Erörterungen wird unsres Erachtens der Streit — oder wie sonst man es nennen will — um die Wahrheit des Christentums zu treten haben. Die Art, wie sich diese Frage für mich persönlich entscheidet, soll mich dabei nicht hindern, wo ernsthaft sachliche Prüfung und Erwägung meint entgegengesetzt entscheiden zu müssen, auch solche Meinung unbehindert und ohne Kommentar meinerseits sich aussprechen zu lassen. Es muß wirklich alle sachlich begründete Meinung gesagt werden können. So nur gewinnen wir den vollen Überblick über all das Fragen und Streben des modernen Menschen, dessen es zu gründlicher Auseinandersetzung bedarf. Denen, die anders denken, wird es obliegen, solchen Darlegungen gegenüber ihre Sache ebenso sachlich zu vertreten. „Religion und Geisteskultur" macht es sich zum Grundsatz, daß all diese bedeutsamsten Fragen ohne

Digitized by Google

Kleinlichkeit und Ängstlichkeit und ohne Parteigeist offen und ehrlich von verschiedenstem Standpunkt aus gemeinsam durchgesprochen werden können und sollen. Und davon verspreche ich mir einen wirklichen Geistesgewinn für alle Leser, wie immer sie stehen mögen.

Nach all dem Gesagten glaube ich es nun zuversichtlich aussprechen zu können, nicht nur, daß „Religion und Geisteskultur" als Zeitschrift für die Gebildeten neue und eigene Wege zu gehen versucht und darum Existenzrecht besitzt, sondern auch dieses, daß wirklich vorhandene objektive Bedürfnisse unsere Zeitschrift tragen werden. So gehe sie denn ihren Gang und tue die ihr zugewiesene Arbeit!

Zum Schluß sei den Lesern alles nur mögliche Entgegenkommen im Stil und Ausdruck des Gedankens versprochen. Sollte im Anfang nicht alles genügend leicht verständlich und rasch auffaßbar herauskommen, dann bitten wir um Geduld. Mit der Zeit werden wir uns alle in die für unsern Leserkreis erwünschte Form der Darstellung noch mehr hineinarbeiten.

Endlich seien die Leser von „Religion und Geisteskultur" freundlich gebeten, was ihnen über der Lektüre für Wünsche kommen mögen bezüglich Inhalt und äußerer Gestaltung der Zeitschrift, dem Herausgeber mitzuteilen. Kann derselbe auch nicht auf alles persönliche Antwort versprechen, so soll doch alles soweit möglich seine Berücksichtigung finden. Und es wird als ein Mitarbeiten an unsern Zielen jederzeit mit Freuden begrüßt werden.

Religion und Kultur

von **Rudolf Eucken.**

Daß das Verhältnis von Religion und Kultur viel Verwicklung enthält, bekunden schon die mannigfachen Wandlungen, die es im Lauf der Geschichte erfuhr. Schon für das Altertum, namentlich für das spätere, lag die Sache keineswegs einfach, aber seine volle Schärfe bekam das Problem erst auf christlichem Boden. Von früh an spalteten sich hier die Geister: schätzten die einen in der Kultur, namentlich in der Philosophie, eine Vorstufe und Vorbereitung der göttlichen Wahrheit, so waren die anderen vom Gedanken des Gegensatzes beherrscht und kamen dadurch nicht selten zu schroffen Ausdrücken der Gleichgültigkeit, ja des Hasses gegen die Kultur. Die erste Lösung in großem Sinne fand die Frage bei Augustin, er schuf ein allumfassendes religiöses Lebenssystem, das wohl eine Kultur-

Digitized by Google

arbeit gelten läßt, ihrer ganzen Verzweigung aber keine andere Aufgabe stellt als die, den Menschen durch alle Befassung mit der Mannigfaltigkeit der Dinge hindurch und über sie hinaus zu der allbeherrschenden Einheit zu führen, deren Anschauung allein sichere Wahrheit und seligen Frieden gegenüber aller Ungewißheit und Not des sonstigen Lebens verheißt. Alle Gebiete des Geisteslebens empfingen damit eine gewaltige Zusammenfassung und Belebung, alles Nähere der Gestaltung aber wurde gleichgültig, es entfiel alle Selbständigkeit und aller Selbstwert der Arbeit am Gegenständlichen. Mehr Anerkennung fand diese bei der beruhigteren, freilich auch flacheren Denkweise der Scholastik auf der Höhe des Mittelalters. Denn so gewiß auch hier die Religion das beherrschende Zentrum des Lebens bildet, sie ergreift die anderen Gebiete nicht so unmittelbar, sie beläßt ihnen eine gewisse Selbständigkeit. Im besonderen gestattet die Idee der Stufenfolge, das Niedere sich in seinem Bereiche ungestört entwickeln zu lassen und es doch als Ganzes dem Höheren unterzuordnen, die Überzeugung, daß die Gnade die Natur nicht aufhebe, sondern vollende (gratia naturam non tollit, sed perficit), scheint alle Schwierigkeit zu heben. Daß in Wahrheit das äußerlich Untergeordnete einen starken Einfluß auf das Übergeordnete gewann, daß namentlich die Philosophie der Religion eine intellektualistische Färbung gab, darüber sind alle unbefangenen Kenner des Mittelalters einig. So war es ein Verlangen nach Befreiung der Religion von störender Zutat, nach Herstellung ihres reinen Bestandes, das durch die Anfänge der Reformation geht; Religion und Kultur treten hier weiter auseinander. Alsbald aber begann, namentlich seit Beginn des 17. Jahrhunderts, die Kultur völlig eigne Wege zu gehen und sich dabei von der Religion mehr und mehr zu emanzipieren. Die leitenden Kulturvölker erweisen dabei eine verschiedene Art: der vorwiegende Zug des englischen Lebens geht dahin, Religion und Kultur nebeneinander gelten zu lassen, den Franzosen geraten sie leicht in einen unversöhnlichen Konflikt, der deutsche Geist erstrebt eine innere Ausgleichung, eine Überwindung des Gegensatzes. Die höchste Leistung dieser Art brachte die Zeit unserer Dichter und Denker, der deutsche Humanismus; hier scheinen Religion und Kultur in einem umfassenden Geistesleben einander gegenseitig zu ergänzen und zu fördern. Das 19. Jahrhundert hat die Gegensätze wieder verschärft und die dort versuchte Lösung unzulänglich gemacht.

So bringt uns die Geschichte keine Lösung entgegen, ja sie übermittelt uns nicht einmal eine Orientierung über die Richtung des Weges, schroffer als je stehen heute die Gegensätze wider einander. Den Zwecken der Kultur glauben manche mit einer radikalen Abweisung der Religion als eines bloßen Wahngebildes am besten zu dienen, auf der Seite der Religion aber besteht viel Schwanken und Unsicherheit. Der Protestantismus ist in zwei Bewegungen gespalten, deren eine möglichst beim 16.

Digitized by Google

Jahrhundert verbleibt und der modernen Kultur nur die unabweisbaren Zugeständnisse macht, während die andere der Fahne des modernen Idealismus mit seinem Panentheismus folgt und ihn durch die Religion nur weiter vertiefen möchte. Auch im Katholizismus fehlt es nicht an Unterschieden. Denn so gewiß hier vornehmlich das scholastische Ideal mit seiner Ausgleichung von Religion und Kultur festgehalten wird, es geschieht das in einem strengeren und einem milderen Sinne und ergibt hier und dort ein verschiednes Verhältnis zur modernen Kultur; so hat der Thomismus der Gegenwart wie zwei verschiedene Färbungen, so auch zwei verschiedene Zentren: Rom und Löwen. Daneben aber erhebt sich in hoffnungsvollen Ansätzen ein moderner Katholizismus mit dem Verlangen einer Loslösung von der Scholastik und einer gründlichen Verständigung mit der neueren Kultur. Dies Nebeneinander, dieser Wettbewerb verschiedner Versuche, zeigt deutlich genug, wie dringend es an dieser Stelle weiterer Arbeit und Klärung bedarf. Wie nun die Erfahrung der Jahrtausende deutlich genug zeigt, daß jede Antwort ein Ganzes der Überzeugung von menschlichen und göttlichen Dingen in sich trägt, so wird ohne ein solches Ganzes auch heute nicht vorwärts zu kommen sein. Eine gelegentliche Betrachtung kann nur einen einzelnen Punkt herausgreifen und durch seine Erörterung das Problem nicht sowohl zu lösen als nur nach einer besonderen Richtung hin aufzuhellen suchen; so sei es in dem Folgenden auch unser Streben.

Uns soll hier der eine Gedanke beschäftigen, daß Religion und Kultur ebensowohl unabhängig gegen einander sein müssen, als sie für das eigene Gedeihen aufeinander angewiesen sind; wer dies anerkennt, dem wird sich auch das Problem der Verständigung eigentümlich gestalten. — Am leichtesten ist eine Einigung darüber möglich, daß die Religion einer Selbständigkeit gegenüber aller Kultur bedarf; wer sie zu einem, auch noch so wichtigen Mittel für diese herabsetzt, der schwächt nicht nur ihre Kraft, der gefährdet auch ihre Wahrheit. Denn das ist ihr wesentlich, mit der Beziehung auf Gott ein neues, allen menschlichen Zwecken unvergleichlich überlegenes Leben zu eröffnen; wohl mag, ja muß dies Leben auch zur Umgestaltung menschlicher Verhältnisse wirken, aber es tut es nur nebenbei und in der Folge, nicht seiner Absicht nach und als seine Hauptaufgabe. So waltete überall da, wo die Religion mit ursprünglicher Kraft hervorbrach, eine starke Gleichgültigkeit gegen menschliche und weltliche Dinge; so waren z. B. die Helden der Religion nun und nimmer soziale Reformer, nicht weil ihnen das Herz für menschliche Not und Sorge fehlte, sondern weil sie nicht von den Mitteln dieser Welt, sondern nur von der Eröffnung einer neuen Welt eine gründliche Hilfe erhofften. — Dieser Selbständigkeit des Inhalts muß eine Unabhängigkeit der Begründung entsprechen: die Religion hat selbst für ihre Wahrheit einzustehen, sich ihr eignes Organ für Wahrheit zu bilden, sie darf sich nicht von den Ergeb-

Digitized by Google

nissen der Kulturarbeit, nicht von Philosophie, Geschichte, Naturwissenschaft abhängig machen. Denn solche Abhängigkeit würde eine peinliche Unsicherheit mit sich bringen, sie würde das, was seiner Natur nach Ewigkeit verlangt, in allen Wandel der Zeit verstricken. Wo die Religion jenes eigne Organ zu suchen und wie sie es auszubilden hat, das ist eine Sache des härtesten Streites, im besonderen ist daraus unsäglich viel Verwirrung erwachsen, daß was dem Leben eine festere Stütze als das Wissen zu geben versprach, unvermerkt sich selbst in eine besondere Art des Wissens verwandelte; aber aller solcher Streit mit seinen Gefahren kann die Notwendigkeit des Grundgedankens nicht antasten.

Auch die seelische Lage und Leistung des Menschen erscheint bei Kultur und Religion völlig verschieden, ja entgegengesetzt. Wie die Kultur den Menschen zur vollen Entwicklung seiner Kraft aufruft und sein Dasein möglichst auf seine eigne Tätigkeit stellt, so verlangt sie ein Vertrauen seiner auf sich selbst; nur ein fester und freudiger Glaube an sein eignes Vermögen kann ihn schwere Aufgaben mutig angreifen lassen und ihn auch in den unvermeidlichen Zweifeln aufrecht erhalten. Auch die Religion will den Menschen kräftig machen und sein Leben erhöhen, aber sie tut das im Gegensatz zur bloßen Natur, als Gabe und Gnade; die von ihr vertretene Bejahung erfolgt nur durch eine Verneinung des bloßen Menschen hindurch; eine völlige Erschütterung des natürlichen Standes ist unerläßlich für ihre Wahrhaftigkeit.

Wie eine solche Verschiedenheit der Seelenlage die Selbständigkeit der Religion bekundet, so bekundet sie nicht minder die der Kultur; wollte von vornherein der Mensch klein von sich denken und nur bei den Schranken seines Vermögens verweilen, so würde eine energische Kulturarbeit nie in Fluß kommen. Wie aber einer eignen Lebensstimmung gegenüber der Religion, so bedarf die Kultur auch einer Unabhängigkeit für den Inhalt und die Ziele ihrer Arbeit. Eine Arbeit, der das Ergebnis durch eine zwingende Autorität vorgeschrieben wird, wie das im mittelalterlichen System geschah und noch heute von seinen Anhängern geschieht, ist ein klägliches Zwitterding; ihr fehlt mit der Freiheit, dem eignen Suchen und Ringen, dem eignen Überwinden des Zweifels eine wahrhaftige Seele, eine volle Aufnahme in das eigne Wesen. Auch würde die Kultur schwerlich die Energie und Geduld des Eingehens in den Gegenstand finden, schwerlich die volle Gewissenhaftigkeit der Arbeit erreichen, dürfte sie sich nicht als etwas bei sich selbst wertvolles, als einen von aller Beziehung nach draußen unabhängigen Selbstzweck betrachten.

So erscheinen leicht Religion und Kultur als Gegner, die um die Seele des Menschen kämpfen. Zugleich aber scheint keine von ihnen ihr eignes Werk glücklich verrichten zu können, wenn sie von der anderen sich vollständig ablöst. Mit der Preisgebung aller Religion sinkt die Kultur

Digitized by Google

rasch ins Kleine, Säkulare, Bloßmenschliche, droht sie von ihrer eignen Idee abzufallen. Diese Idee verlangt eine gründliche Umwandlung der Wirklichkeit und eine innere Erhöhung des Menschen; dazu bedarf es notwendig eines Selbständigwerdens gegen die nächste Lage, einer Unabhängigkeit von den Interessen der bloßen Individuen, einer deutlichen Scheidung eines in sich selbst gegründeten und von eignen Zielen bewegten Geisteslebens von dem Tun und Treiben der menschlichen Gesellschaft. Nur insoweit ist eine Kultur echt und gehaltvoll, als sie sich als eine Geisteskultur von der bloßen Menschenkultur abhebt und zur Offenbarung einer Geisteswelt wird. Sollte sich nun wohl eine solche Geisteswelt im menschlichen Kreise gegenüber den ungeheuren Widerständen draußen und drinnen erreichen und befestigen lassen ohne irgendwelche Wendung zur Religion? In Wahrheit hat sich nie ein Kulturleben echter und umwandelnder Art entwickelt ohne eine, wenn auch oft versteckte Beziehung zur Religion; mochte die Überwelt im Hintergrunde des Lebens stehen, ihr Glanz fuhr fort es zu verklären, nur mit ihrer Hilfe überwand es die Kleinheit des Alltags. Auch sei nicht vergessen, daß die Kultur nicht bloß Zeiten sicheren und freudigen Aufstrebens, daß sie auch Zeiten des Irrewerdens an sich selbst, eines mühsamen Suchens neuer Bahnen hat. Und in solchen Tagen des Zweifels, des Suchens und Tastens, gab die Religion einen Halt und erhielt sie den Glauben an die Möglichkeit einer inneren Erneuerung. So kann die Kultur, wenn sie irgend groß von sich selbst und ihrer Aufgabe denkt, die Religion nicht entbehren.

Wie es aber von der Kultur zur Religion treibt, so treibt es nicht minder von der Religion zur Kultur. Die Religion darf in das menschliche Dasein nicht wie eine fremde Welt von draußen hineinscheinen, sie muß, um eine wahrhaftige Macht des Lebens zu werden, den ganzen Menschen gewinnen, die allgemeinen Verhältnisse durchdringen, nach allen Seiten hin wirken; sonst gerät sie ins Enge und Starre, sonst wird sie ein bloßer Trost der Individuen, ja leicht ein bloßes Asyl der Schwäche, statt als eine Weltmacht den Gesamtstand des menschlichen Seins zu erhöhen und an jeder Stelle ein Leben aus der Vollkommenheit und Ewigkeit zu entzünden. Es gab Zeiten, die bei Stagnation des Kulturlebens die Religion in äußerer Korrektheit aufrecht erhielten; waren diese Zeiten für die Religion selbst Zeiten der Blüte? War es nicht vielmehr für sie selbst ein Segen, wenn sie den Mittelpunkt eines weiteren Kreises bildete, wenn eine Atmosphäre allgemeinerer geistiger Art sie umfing? Auch das sei erwähnt, daß eine übernatürliche Gestaltung der Wirklichkeit nicht wohl eine volle Kraft und Wahrheit erlangen kann, es sei denn zuvor das Vermögen der Natur erprobt, ihre Grenze durch eigne Erfahrung ermessen; die Umkehrung der Welt, welche die Religion fordert und fordern muß, hat sich immer von neuem zu begründen und zu erweisen. Nicht zum

Digitized by Google

wenigsten hat das Verstimmung gegen die Religion hervorgerufen, daß manche ihrer Jünger von oben herab über das menschliche Vermögen, namentlich über das des Erkennens urteilten, ohne daß sie je ihre eigne Kraft aufgeboten, je den Kampf um wissenschaftliche Wahrheit mit seinen Mühen und Sorgen ernstlich aufgenommen hätten; nicht minder verstimmte das Gerede von der schlechten Welt, von der man sich in ängstlicher Scheu zurückhielt. Eine Schranke wahrhaftig überwinden kann nur, wer sie selbst erfahren hat, und Erfahrung gibt es nicht ohne ein Eingehen in die Welt.

So sehen wir in der Tat, daß Religion und Kultur einander zugleich abstoßen und anziehen, zugleich fliehen und suchen. Damit das möglich sei, bedarf es einer eigentümlichen Struktur des Lebens und einer eigentümlichen Gestaltung des Lebensprozesses. Wäre geistiges Leben vornehmlich ein Aufstellen einer umfassenden Formel und ein Ableiten aller Mannigfaltigkeit daraus, so müßte jener Gegensatz ein unlösbarer Widerspruch bleiben; vermeidlich wird ein solcher nur, wenn unser Leben innerhalb seines eignen Bereiches selbständige Ausgangspunkte zu bilden und verschiedene, ja entgegengesetzte Bewegungen in sich zu fassen vermag, deren Zusammenstoß es weitertreibt, es frisch erhält, ihm bei sich selbst eine Tiefe eröffnet. Das führt aber in weitere Zusammenhänge als uns für den Augenblick beschäftigen können.

Religion und Erkenntnistheorie

von **E. W. Mayer.**

Unter welchen Bedingungen ist wissenschaftliche Erkenntnis möglich? wieviel kann sie leisten? wo liegen ihre Grenzen? oder auch wohl: wie entsteht sie und kommt sie zuwege? das sind neben einigen andern die Fragen, deren Erörterung man unter dem Titel „Erkenntnistheorie" zusammenzufassen pflegt. Und zwar denkt man dabei, wie angedeutet, von Haus aus vorwiegend oder gar ausschließlich an die rein wissenschaftliche Erkenntnis: lediglich über deren Voraussetzungen, Bedeutung und Tragweite will man sich Rechenschaft ablegen..

Allerdings ist allmählich, wie das ja überhaupt mit Ausdrücken und Begriffen geschieht, der ursprüngliche Umfang des zu erläuternden Worts ausgedehnt worden. In der protestantischen Theologie ist jetzt oft genug die Rede von einer Theorie des religiösen Erkennens: darunter versteht man dann Untersuchungen über die Bedingungen der spezifisch religiösen Erkenntnis, etwa der Gotteserkenntnis, Investigationen über die Geltung

Digitized by Google

oder auch Entstehung der rein religiösen Vorstellungen und Urteile. Ja, einzelne moderne Philosophen, wie beispielsweise Volkelt, stellen neben die wissenschaftliche Erkenntnis nicht nur eine religiöse sondern weiter eine sittliche, ästhetische, vitalistische Erkenntnis. Dem entsprechend gäbe es also auch eine Theorie des sittlichen, ästhetischen, vitalistischen Erkennens; und so trägt denn in der Tat, um bei dem gewählten Exempel zu bleiben, Volkelt die Lehre vor, daß religiöse, sittliche, ästhetische, vitalistische Erkenntnis nur möglich sei und Geltung beanspruchen könne auf Grund einer Art „intuitiven Gewißheit": es findet nach ihm ein unmittelbares, der Realität seiner Objekte von selbst sicheres, Anschauen Gottes, des Guten, des Schönen, des eigenen Ichs statt.

Wie sehr indessen der Umfang des Worts „Erkenntnistheorie" mit der Zeit erweitert worden ist, in der Regel denkt man dabei doch in erster Linie an eine Theorie des spezifisch wissenschaftlichen Erkennens. Davon soll auch allein hier die Rede sein.

Es ist ja bekannt, welche Rolle innerhalb der modernen Philosophie die Erkenntnistheorie in dem angegebenen Sinne des Worts spielt. Gerade die tiefsten und scharfsinnigsten unserer Denker verkündigen gern, daß, wenn man nicht zuvor bei ihr über Tragweite und Leistungsfähigkeit des wissenschaftlichen Erkennens sich orientiert habe, jeder Versuch auf wissenschaftlicher Basis eine Weltanschauung aufzubauen sträflicher Leichtsinn sei: ebenso gut könnte der Architekt eine Kathedrale errichten wollen auf einem Boden, von dem nicht fest steht, ob er Granit sei oder Morast. Seltsamerweise aber bleibt in einem Zeitalter, das sich so gern seines allgemeinen Bildungsbedürfnisses rühmt, der große Durchschnitt für derartige Mahnungen und Warnungen völlig unzugänglich. Jeder will autonomer Philosoph sein, jeder, das Wagnis Descartes' erneuernd, mit allem Überlieferten brechen und nur auf Grund zuverlässiger wissenschaftlicher Erkenntnis sich neu seine Weltanschauung zimmern. Aber den wenigsten fällt es ein, zuvor einmal prüfenden Fingers über die Schneide des Werkzeugs zu fahren, dessen sie sich in so wichtiger Angelegenheit bedienen wollen. Sie halten es lieber — die meisten freilich unbewußt — mit Hegel und seiner freudigen Zuversicht, daß dem Mute des Erkennens Widerstand zu leisten das verschlossene Wesen des Universums keine Kraft in sich habe. So gestimmt, lösen sie getrost und kurzerhand die „Welträtsel".

In unseren religiösen Kreisen ist die Gleichgültigkeit gegen erkenntnistheoretische Probleme kaum geringer. Man freut sich seines Glaubens als eines köstlichen Guts, das einem überliefert worden ist, und das man in letzter Instanz göttlicher Offenbarung zu verdanken sich bewußt ist. Wo Konflikte mit der Wissenschaft sich zu ergeben scheinen, eilt man darüber hinweg, oder man hilft sich durch Kompromisse; durch Abstriche hier oder dort, je nachdem; durch Konzessionen nach der einen oder andern Seite,

Digitized by Google

je nachdem: einer grundsätzlichen Auseinandersetzung geht man aus dem Wege; dazu bedürfte es erkenntnistheoretischer Betrachtungen; und die sind, wo es sich nicht gerade um einzelne Theologen oder gar Dogmatiker von Beruf handelt, auch bei den Frommen in hohem Maße unpopulär, sie gelten als ein „garstig Lied."

Und doch hat der religiöse Mensch, wo er nur angefangen hat über seinen Glauben zu denken, wo er ihn nicht bloß ererbt haben, sondern auch besitzen und dem Ganzen seines Innenlebens fest eingliedern will, das allergrößte Interesse an der stillen und peinlichen Arbeit, die in den Werkstätten der modernen Philosophie verrichtet wird. Sua res agitur.*) Denn durch die Ergebnisse der Erkenntnistheorie ist nicht allein das Urteil über die Selbstherrlichkeit und Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft bedingt; je nachdem diese Resultate ausfallen, wird auch, so zu sagen umgekehrt, das religiöse Urteil über den Wert der Wissenschaft ein sehr verschiedenes sein.

Von den beiden Behauptungen dürfte die erste die gewichtigste sein. Sie ist zugleich die geläufigste. Sie leuchtet von selbst ein. Es liegt auf der Hand, daß die Religion in größerem oder geringerem Maße von der Wissenschaft antastbar oder unantastbar sein wird, je nach dem, was diese zu leisten vermag oder nicht. Ob deren Machtbereich ein unbegrenztes ist oder nicht, bedeutet etwas für das Sicherheitsgefühl, mit dem der Fromme sich in seiner gläubigen Überzeugung festsetzen darf. Nur eine wirklichkeitsblinde Apologetik kann das leugnen. Typische Beispiele sollen es bekräftigen.

Die vulgäre Erkenntnistheorie, die Erkenntnistheorie von aller Welt und jedermann, nimmt an, daß die Wissenschaft uns Abbilder, vielleicht vergrößerte oder verkleinerte, jedenfalls aber wesentlich getreue Abbilder und Kopien der Wirklichkeit gebe. Die Wissenschaft schildert uns Körper, die ungefähr so, wie sie von ihr beschrieben werden, außerhalb des Bewußtseins tatsächlich existieren; sie schildert uns Gesetze, die ungefähr so, wie sie von ihr dargestellt werden, außerhalb des Bewußtseins gleichsam als Drahtgeflechte ausgespannt sind, welche die einzelnen Dinge untereinander verbinden und in Beziehung zu einander erhalten. Die Atome, deren Bewegungen sie uns schildert, existieren nicht bloß in unserem Bewußtsein, sondern erst recht auch außerhalb desselben als farblose, unteilbare Klötzchen, aus denen sich die körperlichen Erscheinungen zusammensetzen wie etwa die Gesamtbilder eines Geduldspiels aus einer Summe von Würfeln. Das ist die Erkenntnistheorie des Realismus; es ist diejenige, der wir alle einmal irgend wie gehuldigt haben; es ist, wenn man sich so ausdrücken darf, die Erkenntnistheorie des „natürlichen Menschen." Gerade deshalb hängen die meisten so zäh an ihr, fallen immer wieder in sie zurück und glauben

*) Es handelt sich um seine Angelegenheit.

Digitized by Google

sich in der Welt nur wohl und heimisch fühlen zu können, wenn sie zu Recht besteht. Ob freilich diese Vorliebe einen Sinn hat? ob beispielsweise die Körperwelt dadurch an Reiz gewinnt, daß sie im Grunde aus einem ungeheuren Nebel farbloser und gleichförmiger Klötzchen besteht, durch deren verschiedenartige Zusammenfügung erst die bunte Fülle der Erscheinungen gebildet wird? Das möge auf sich beruhen.

Wichtiger ist uns die Erwägung, wie sich bei solcher Erkenntnistheorie das Verhältnis von Religion und Wissenschaft gestalten muß. Die Frage ist keine müßige. Sie ist von aktueller Bedeutung. Denn es gibt noch immer hoch angesehene Philosophen, die unter gewissen Modifikationen für die dargelegte Erkenntnistheorie eintreten. So hat beispielsweise soeben Volkelt in einer interessanten Schrift über „Die Quellen der menschlichen Gewißheit" seine alte These neu begründet, daß dem wissenschaftlichen Denken ein „Transsubjektives" entsprechen müsse; das heißt etwa: sind wir genötigt Körper als seiend zu denken, so müssen auch solche außerhalb unseres Bewußtseins tatsächlich da sein; sind wir genötigt Atome zu denken, so muß auch etwas Derartiges außerhalb unseres Bewußtseins existieren; sind wir genötigt eine kausale Verknüpfung der Dinge zu denken, so muß auch ein Entsprechendes außerhalb unseres Bewußtseins vorkommen.

Es ist klar, daß bei einer solchen oder ähnlichen Auffassung keine absolute Schranke für die Macht der Wissenschaft besteht. Kann diese überhaupt eine außerhalb des Bewußtseins liegende Wirklichkeit erfassen und zur Darstellung bringen, warum nicht die ganze Wirklichkeit? Warum nicht auch die höchste Realität, an die der Fromme glaubt: Gott? Das dürfte man eigentlich von ihr erwarten. Wenn ihr dies nun aber nicht gelingt, wenn sie nicht so weit kommt, so bedeutet das unter Umständen, weil kein prinzipieller Grund dafür einzusehen ist, eine Beunruhigung oder Gefährdung des Glaubens: der letztere wird unwillkürlich dem Verdacht, bloße Illusion zu sein, näher gerückt, da eben das Zurückbleiben der Ergebnisse des Wissens hinter seinen Annahmen unerklärbar und befremdend erscheint. Die Richtigkeit *dieser* Erkenntnistheorie involviert eine nicht zu bestreitende Abhängigkeit der Religion von der Wissenschaft.

Ganz anders gestaltet sich der Sachverhalt, wo eine abweichende Auffassung die zutreffende wäre. Es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet: Die wenigsten unserer Philosophen huldigen heutzutge der Ansicht, daß die wissenschaftliche Erkenntnis eine außerhalb unseres Bewußtseins liegende Welt darstelle und abbilde. Sie *bildet* nach ihnen überhaupt nichts *ab*; eher dürfte man sagen: sie *bildet*, sie ordnet, schafft, bringt hervor. Sieht man ab von einzelnen, allerdings oft sehr verschiedenen Spielarten und Nuancen, so kann man ganz im allgemeinen eine gegenwärtig weit verbreitete Theorie etwa so charakterisieren. Was dem Bewußtsein gegeben ist, das ist zunächst lediglich eine unübersehbare, über-

Digitized by Google

wältigende und erdrückende Fülle von Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen. Dieser chaotischen Masse bemächtigt sich der wissenschaftlicher Erkenntnis zustrebende Verstand und um sie zu überschauen und beherrschen zu können, sucht er sie zu ordnen, zu formen und zu gestalten. Zu dem Zwecke verfertigt er gleichsam Rahmen, Schubfächer, Netzwerke, oder er setzt auch Richtpunkte fest; das heißt: er erzeugt Begriffe von Körpern und Substanzen, von kausalen Zusammenhängen und Successionen, von allgemeinen Gesetzen und „höheren" Einheiten, oder er stellt Werte als orientierende Ziele auf, von denen aus gesehen sich Reihen individueller Erscheinungen leichter überblicken und gliedern lassen. Aber diese ganze Ordnung, dieser imposante Formen- und Gestaltenkomplex ist nicht etwas, das außerhalb des Bewußtseins ein selbständiges Dasein fristete. Das ganze gewaltige Fachwerk ist vom vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Intellekt lediglich produziert, damit er darin das Gegebene unterbringen und sich im Wirrsal des Vorgefundenen besser zurechtfinden könne. So sind beispielsweise die Körper nicht Wesenheiten im Sinne des naiven Realismus; sie sind vom erkennenden Verstand geschaffene Symbole, um bestimmte Gruppen von Empfindungen und Wahrnehmungen darunter zusammenzufassen; so kommt auch den Atomen nicht diejenige Wirklichkeit zu, die ihnen die vulgäre Auffassung gedankenlos beilegt; sie sind ihrerseits Symbole und Abbreviaturzeichen, mit deren Hilfe das gegebene Empfindungs- und Wahrnehmungsmaterial vereinfacht und beherrscht wird. Dasselbe gilt von allen naturwissenschaftlichen, nach einzelnen auch von den historischen, Begriffen. Der erkennende Verstand erzeugt erst auf Grund eines Gegebenen den Kosmos.

Dabei darf freilich nicht verschwiegen werden, daß, von minderwichtigen Differenzen abgesehen, sich bei den Erkenntnistheoretikern der angegebenen Richtung ein beachtenswerter Unterschied bemerkbar macht. Nach den einen ist nämlich die zu produzierende Ordnung mehr oder weniger ein Werk der Willkür; nach den andern ist sie ein Werk der Notwendigkeit, ja, der sittlichen Notwendigkeit. Nach den einen — es seien etwa Mach, Cornelius, Poincaré und überhaupt zahlreiche Anhänger des neueren Positivismus genannt — ist es bis zu einem gewissen Grade in das Belieben des erkennenden Subjekts gestellt, in welcher Weise es die Wahrnehmungen oder Vorstellungen verknüpfen, was für einen Zusammenhang es erzeugen will: der ausschlaggebende Entscheidungsgrund ist schließlich die „Bequemlichkeit", die bequemste Ordnung ist die richtige. Nach den anderen — es darf auf Rickert, Windelband hingewiesen werden — sollen die Vorstellungen in bestimmter Weise verknüpft werden: einen bestimmten Zusammenhang, eine bestimmte Ordnung herzustellen, ist sittlich wertvoll, ist Pflicht.

Welche Bewandtnis es indessen mit solchen, allerdings nicht unbe-

Digitized by Google

trächtlichen, Variationen haben möge, das bleibt sich jedenfalls gleich: wo überhaupt dieser Typus der Erkenntnistheorie herrscht, da kann von einer eigentlichen Abhängigkeit des religiösen Glaubens von der Wissenschaft kaum mehr die Rede sein. Wenn die Wissenschaft nicht die Wirklichkeit und deren letzte Ursachen abzubilden und darzustellen vermag; wenn sie lediglich die Formen schafft, durch die ein uns unbegreiflicherweise Gegebenes gestaltet wird: dann liegt jeder Beweis Gottes und jede Verneinung Gottes außerhalb ihrer Kompetenz. Das Objekt der Religion, Gott, kann ja seinem im Glauben vorausgesetzten Wesen nach von keiner menschlichen Tätigkeit gestaltet oder geschaffen werden. Er kann dann nur unmittelbar erlebt werden als die geheimnisvolle Macht, die, wie über jedem Erfolg, so auch über dem Erfolg der wissenschaftlichen Bearbeitung eines unableitbaren und daher irrationellen, in Empfindung und Wahrnehmung uns gegebenen, Materials waltet. Die Religion erscheint der Wissenschaft gegenüber selbständig.

Mehr als das! Vielleicht ergibt sich sogar, daß, wenn der Glaube wohl von der Wissenschaft unabhängig ist, die Wissenschaft ihrerseits doch nicht unabhängig ist vom Glauben. Darauf führt wenigstens unwillkürlich die tiefe, für jeden religiösen Menschen so überaus beachtenswerte Auffassung Rickerts. Dieser klare, nüchterne und geistvolle Erkenntnistheoretiker lehnt ja die in die Bahnen der Skepsis einlenkende Anschauung ab, daß die Ergebnisse der Wissenschaft mehr oder weniger ein Werk der Willkür seien. Vielmehr herrscht auch über der Tätigkeit des Forschers sittlicher Zwang. Was den Mann der Wissenschaft nötigt, das gegebene Material in bestimmter Weise zu verknüpfen, ist nicht die bloße Rücksicht auf die Bequemlichkeit sondern das unabweisbare Gefühl, daß dem so sein soll. Es gibt zwar keine „Dinge" außerhalb des Bewußtseins, nach deren Vorbild wir uns bei der Verbindung und Ordnung der Wahrnehmungen oder Vorstellungen richten können oder müssen; es gibt aber individuelle, objektive Normen, die dabei beachtet und befolgt sein wollen. Es gibt eine Normalordnung, die hergestellt werden soll. Wo die Geltung dieser objektiven Normen im Glauben — und lediglich im Glauben kann das geschehen — bejaht wird, da und nur da sind notwendige, allgemeingültige, von jedem anzuerkennende Urteile möglich; da und nur da ist „Wahrheit" möglich. Wo sie nicht bejaht wird, da öffnet sich leise dem Skeptizismus die Tür. Die Wissenschaft, will sie erfolgreich sein, setzt den Glauben voraus.

Im Anschluß hieran muß daran erinnert werden, daß allerdings die Religion auch eine in radikalsten Skeptizismus ausmündende Erkenntnistheorie für sich nicht zu fürchten braucht. In der Tat wäre es zutreffend, daß die Wissenschaft schlechterdings nichts zu leisten vermag, so könnte selbstverständlich nicht nur der Glaube durch sie nicht angefochten

Digitized by Google

werden; im Gegenteil, er erwiese sich nun erst recht als nötig, als unentbehrlich, als ein einziger und letzter Halt. Und so sind denn auch je und je in der Geschichte Versuche unternommen worden, auf der Verzweiflung an der Wissenschaft die Religion um so fester zu begründen. Trotz des Widerspruchs, den Boutroux in seiner glänzenden Biographie Pascals erhebt, es ist doch etwas daran, daß der große Dulder von Port-royal gelegentlich mit klingendem Stahlhammer auf den Wahrheitswert der Wissenschaft eingeschlagen hat, um desto zuversichtlicher die Notwendigkeit des Glaubens bejahen zu können: „pliez la machine, mâtez l'esprit, abêtissez-vous". Auch bei Hamann begegnen uns hin und wieder ähnliche Velleitäten: er verdankt ihnen trotz des „Wurst- und Heuschreckenstils", dessen er sich selbst bezichtigt, in gewissen Kreisen eine eigentümliche, überraschende Beliebtheit. Und innerhalb der neueren französischen Philosophie sind es nicht bloß so untergeordnete Geister wie Brunetière, die gern in majorem ecclesiae gloriam „la banqueroute de la science" verkündigen.

Wenn aber so die Religion auf alle Fälle gefeit ist gegen eine in Skepsis sich auflösende Wissenschaft, so fragt es sich, ob nicht umgekehrt eine derartige „Wissenschaft" von der Religion abgelehnt werden müßte. Und damit kommen wir ganz von selbst auf die verschiedene Beurteilung, die sich je nach der herrschenden Erkenntnistheorie vom Standpunkt des Glaubens aus über den Wert der Wissenschaft ergibt.

Es ist eine der folgenschwersten Eigentümlichkeiten der Religion, daß sie in der menschlichen Seele das Bewußtsein objektiver Werte und Zwecke begründet. Wenn es sicher ist, daß über unserem Leben ein heiliger Wille waltet, dann ist auch unser Tun und Lassen nicht mehr in das eigene Belieben gestellt, sondern es tritt an dasselbe der Anspruch heran, daß es göttlichen, das heißt eben, überindividuellen und objektiven Zwecken dienstbar werde. Mit einer solchen Anschauung wäre das Verharren in einer wissenschaftlichen Arbeit, die schlechterdings keine wertvollen oder bleibenden Resultate erzielen könnte, nicht wohl vereinbar. Eine von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagene Tätigkeit müßte ihr notwendig als mit einem sittlichen Makel behaftet und deshalb unannehmbar erscheinen. Auf der andern Seite widerstrebt der religiösen Betrachtungsweise, die stets teleologisch geartet ist, die Voraussetzung, daß ein so wichtiger genereller Trieb wie der nach wissenschaftlicher Erkenntnis umsonst in der Menschheit Brust gesenkt worden sei: das reimt sich schlecht mit dem Vertrauen auf einen gütigen Schöpfergott. Daher wird der Fromme sich mit einer skeptischen Auffassung der Wissenschaft, selbst wenn er durch eine solche nicht unmittelbar in seinem Glauben beunruhigt wird, auf die Dauer doch nicht befreunden können.

Im Gegenteil! er wird eher von Haus aus voreingenommen sein für eine realistische Erkenntnistheorie. Es sind nicht eben gering zu

Digitized by Google

schätzende Denker, von denen die Zuversicht ausgesprochen worden ist, daß ein Gott der Liebe uns nicht täuschen und zum Besten halten könne: wenn im „natürlichen" Menschen von selbst die Überzeugung entsteht, daß eine Sinnenwelt außerhalb des Bewußtseins tatsächlich existiere, so werde daran auch unzweifelhaft etwas sein. Wird diese Präsumption dann durch die Erkenntnistheorie bestätigt, so muß sich vom Standpunkt des religiösen Glaubens aus die denkbar größte Schätzung, ja, geradezu eine Überschätzung der Wissenschaft ergeben. Sie erscheint dann nicht bloß als ein Mittel, die Werke Gottes abzumalen und nachzubilden; es darf von ihr gehofft werden, daß sie den Schöpfer selbst irgendwie zu erfassen und darzustellen vermöge. Der Fromme hat an ihr, die bereits hienieden das Glauben in ein Schauen wandeln kann, das intensivste Interesse; und wo ihm für seine Person die Tätigkeit des Forschers versagt bleibt, muß er schier mit Neid aufsehen zu dem Glücklichen, dem ein freundliches Geschick es vergönnt hat, die via regia*) zu betreten und mit dem Auge wissenschaftlicher Erkenntnis bis in die Tiefen der Gottheit einzudringen. Freilich würde, wo diese Auffassung herrscht, leicht auch der Wert einzelner Leistungen der Wissenschaft hinter dem anderer erheblich zurücktreten. Was bedeutet schließlich das Anschauen der Geschöpfe, wenn das Anschauen des Schöpfers erreichbar ist! was das Erfassen des Gewandes, wenn man den ergreifen kann, der es anhat! Auf die Darstellung Gottes käme, wenn sie sich wirklich durchführen ließe, doch unermeßlich viel mehr an als auf die der Sinnenwelt. Und so lehrt denn auch die Geschichte, daß stets in Zeiten, wo die Metaphysik, das heißt, die wissenschaftliche Erkenntnis des Absoluten und damit Gottes als möglich galt, sich die Aufmerksamkeit vorwiegend ihr allein zuwandte, während sich notwendig eine gewisse Mißachtung und Vernachlässigung der andern Disziplinen einstellte. Das kann garnicht anders sein. Die Metaphysik ist entweder überhaupt nicht, oder sie ist anspruchsvoll und brüskiert alle Rivalinnen: das ist in der Natur der Sache begründet. So erzeugt die durch eine realistische Erkenntnistheorie angebahnte Überschätzung der Wissenschaft als eines Ganzen nachträglich doch im allgemeinen und speziell beim religiösen Menschen wieder eine Unterschätzung der einzelnen Wissenschaften.

Wie aber gestaltet sich die Lage, wenn diejenige Theorie zurecht besteht, die der Wissenschaft die Fähigkeit abspricht, die Wirklichkeit darzustellen und abzubilden, und ihr nur die andere beilegt, den im Bewußtsein vorgefundenen Stoff zu formen und zu ordnen? In diesem Falle wird der Wert der Wissenschaft nicht mehr darin bestehen, daß sie zur Gotteserkenntnis hinanführt: das ist ja, wie gezeigt worden, ausgeschlossen. Ihre Bedeutung kann dann lediglich darauf beruhen, daß sie ein Mittel ist, die chaotische Masse der Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen

*) Den königlichen Weg.

Digitized by Google

zu übersehen und zu beherrschen. Ergibt sich nun aber aus dem religiösen Glauben — wie das ja tatsächlich der Fall ist — die Gewißheit, daß eine derartige Beherrschung der gegebenen „Welt" um der Entfaltung geistigen Lebens willen von Gott gefordert und geboten ist, so ist auch die wissenschaftliche Tätigkeit eine gottgewollte, eine seinsollende. Als eine solche muß der Fromme sie schätzen und hochhalten, selbst wenn sie unmittelbar nichts abwirft für die Bekräftigung und Bestätigung seines Glaubens. An dieser Stelle eröffnet sich vielleicht sogar ein Ausblick auf eine Versöhnung zwischen der Erkenntnistheorie einzelner moderner Positivisten, wie etwa Cornelius' und Poincarés, einerseits und der von Windelband und Rickert vertretenen anderseits. Versteht man nämlich unter der „bequemsten" Ordnung, für die sich jene erwärmen, diejenige, die vor allen andern die geeignetste ist, die Übersicht und Beherrschung des vorgefundenen Materials zu ermöglichen, so ist am Ende eben diese eine bestimmte „bequemste" Ordnung zugleich die objektiv gebotene, die unbedingt sein sollende, auf die Rickert reflektiert: sie ist die Normalordnung, die vom vorwissenschaftlichen Denken zunächst unbewußt erstrebt wird, die vom erkenntnistheoretisch erleuchteten wissenschaftlichen Denken bewußt verwirklicht werden soll. Der religiöse Mensch könnte sich den ganzen Sachverhalt etwa folgendermaßen veranschaulichen: Gott hat die endlichen Geister geschaffen; er hat ihnen zugleich eine unermeßliche Fülle von Empfindungen und Wahrnehmungen ins Bewußtsein gegeben und ihnen die Aufgabe gestellt, diese in wissenschaftlicher Arbeit durch eine Normalordnung zu formen und zu gestalten, um sie zu übersehen, zu bewältigen und zu beherrschen und so gleichsam eine gemeinsame Grundlage zuzubereiten, auf der sich weiterhin geistiges und religiös-sittliches Leben entfalten und betätigen kann. Damit wäre eine Schätzung der Wissenschaft für den Frommen angezeigt, die in der Mitte stände zwischen der bei einer radikal skeptischen Erkenntnistheorie nahegelegten Unterschätzung und der bei einer realistischen Erkenntnistheorie indizierten Überschätzung der Wissenschaft. Die letztere wäre nicht schlechthin wertlos; sie wäre allerdings auch nicht insofern wertvoll, als sie die letzten Gründe des Daseins zu erschließen vermag; sie wäre dennoch gut und geboten als ein Mittel seinsollender Weltbeherrschung.

Selbstverständlich ist es nicht die Absicht, mit alledem ein Präjudiz zu erwecken zugunsten eines bestimmten Typus der Erkenntnistheorie. Die Probleme dieser Disziplin können allein gelöst werden mit den Methoden, die sich aus ihrem eigenen Wesen ergeben. Lediglich das sollte gezeigt werden, daß die Religion nicht gleichgültig bleiben darf gegen irgend eine Kulturerscheinung, sei sie auch noch so subtil und „abgelegen" wie etwa die Tätigkeit des Erkenntnistheoretikers. Irgendwie wird die Religion durch jede Kulturarbeit tangiert; irgendwie hat sie an jeder ein Interesse.

Digitized by Google

Autobiographische und antikritische Bemerkungen über meine Religionsphilosophie

von Harald Höffding.

Eine Untersuchung des religiösen Problems, nicht nur in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, sondern auch in seinem Verhältnis zum persönlichen Leben, muß notwendig von der untersuchenden Persönlichkeit gefärbt werden. Ich habe dies in meiner Darstellung der Religionsphilosophie ausdrücklich hervorgehoben. Das persönliche Element kann sowohl zum Vorteil als zum Nachteil der Klarheit und der Gründlichkeit der Problembehandlung wirken. Wie es in dieser Beziehung mit meinem Versuche steht, kann ich nicht selbst entscheiden. Aber ich kann vielleicht durch einen Rückblick auf meinen persönlichen und wissenschaftlichen Entwickelungsgang zur Entscheidung der Frage einen kleinen Beitrag geben.

Ich habe bisweilen die Bemerkung gelesen, meine jetzige Stellung zur religiösen Frage finde darin ihre Erklärung, daß ich in meinen jungen Jahren Theologie studiert habe; von der Zeit stecke mir noch etwas im Blute, was mir in dieser Frage eine andere Stellung als anderen Freidenkern gebe. Mir selbst stellt die Sache sich so dar: obgleich ich den Gegensatz zwischen meiner jetzigen Anschauung und derjenigen, in welcher ich in meiner Jugend Nahrung fand, als einen sehr scharfen empfinde, fällt mir doch grade die Kontinuität meiner Entwickelung am meisten in die Augen. Ich habe die Überzeugung, daß ich im Laufe der Jahre eine vollere und innigere Befriedigung eines persönlichen Bedürfnisses, das ich in meinen jungen Jahren auf ganz anderen Wegen als jetzt zu befriedigen suchte, gewonnen habe. Was ich von jenen Tagen bewahrt zu haben glaube, ist der Sinn für die Bedeutung des inneren Lebens und das Bedürfnis, Ausdrücke für das Streben und die Stimmung des Gemütes während des Lebenskampfes zu finden, das Bedürfnis, den Wert und das Schicksal des Lebens in großen, ergreifenden Bildern oder Gedanken ausgedrückt zu sehen. Dieses Bedürfnis ließ mich so lange als möglich an den Voraussetzungen der positiven Religion festhalten und sie nur Schritt für Schritt aufgeben. Ich sah damals im Christentum, wie es von der Kirche dargestellt wird, die einzige Form, in welcher ein solches Bedürfnis befriedigt werden könnte.

Das Studium der Schriften Sören Kierkegaards führte mich dazu, die Richtigkeit dieser Annahme zu bezweifeln. Es leuchtete mir ein, daß ein großer Selbstbetrug vorlag, wenn die Kirche und das „moderne Christentum" eine Harmonie erreicht zu haben meinten zwischen dem Geistesleben, wie es das ursprüngliche Christentum („das Christentum des neuen Testaments") fordert, und dem Leben in der Familie, im Staate, in der Kunst

Digitized by Google

und in der Wissenschaft. Die Theologie hatte hier eine Brücke zu schlagen versucht, aber dieser Versuch beruhte auf einem großen Mißverständnis.

Schwere und trübe Jahre folgten. Ich sehe auf meine Jugend nicht als auf eine glückliche Zeit zurück. Mit dem Zweifel, wohin ich mich wenden sollte mit meinem Bedürfnis, Klarheit zu gewinnen, verband sich der Zweifel, wo ich würde einen Arbeitsplatz finden können. Meine Arbeit konnte mir nur dann Befriedigung geben, wenn sie für meine Persönlichkeit wesentliche Bedeutung besaß. So führte mich der Bruch mit der Theologie in einen Dualismus des inneren und des äußeren Lebens hinein, der auf die Dauer nicht auszuhalten war. Es war das Leben selbst, das mich über diese Doppeltheit hinaus führte, indem es mich durch eigene Erfahrung den Wert rein menschlicher Verhältnisse kennen lehrte. Wie ich unter dem Einfluße der Kierkegaardschen Probleme meine theologischen Bücher hingeworfen hatte, ungeduldig über ihre unklaren Verschmelzungen, so warf ich jetzt die Bücher Kierkegaards von mir, weil ich ihren Inhalt nicht mit dem, was das Leben mich jetzt lehrte, vereinigen konnte. Ich kam in ein lebendiges Verhältnis zu dem Leben außer meiner Zelle. Und als der Weg einmal geöffnet war, zog der eine Schritt den andern nach sich. Bald wurde mir auch die Wissenschaft eine Realität, die ihren selbständigen Platz bei jeder ernsten Rechnungsablegung forderte. Das Studium des griechischen Denkens gewann in diesen Jahren eine große Bedeutung für mich; hier lernte ich die Möglichkeit und den Wert eines freien menschlichen Lebensverständnisses und ebensolcher Lebensführung einsehen. Nun mußte sich mir im Leben und in der wirklichen Erfahrung das Bedürfnis befriedigen können, das mich zuerst zur Theologie, nachher zum Kierkegaardschen Dualismus geführt hatte. Ich sah auch ein, daß der Weg ein langer werde sein müssen, und ich habe von Anfang an keinen großen Glauben gehabt, daß ich auf diesem Wege sehr weit vorwärtskommen werde; aber an der Überzeugung hielt ich fest, daß hier ein Problem lag, das nicht zur Seite geschoben werden konnte.

Im Jahre 1870 disputierte ich für den philosophischen Doktorgrad (mit einer Abhandlung über „die antike Auffassung des menschlichen Willens"), und in der kurzen Selbstbiographie, die bei dieser Gelegenheit in einem Universitätsprogramm gedruckt ward, äußerte ich mich in folgender Weise über meinen Entwicklungsgang und meine Ziele:

„Als mein zukünftiges Studium hatte ich mir in meiner Schulzeit eine Zeitlang die Philologie gedacht, wegen meines Interesses an den alten Sprachen und der Geschichte; doch war das Bedürfnis, den eben erwachenden religiösen Sinn zu entwickeln und zu klären, das stärkere, so daß ich mit Lust und Eifer und mit der Absicht, in den Dienst der Kirche zu treten, das theologische Studium ergriff. Aber es erstand bald ein Zweifel, der die Befriedigung nicht aufkommen ließ, die ich sowohl in religiöser als

Digitized by Google

auch in wissenschaftlicher Hinsicht in diesem Studium erwartet hatte. Es wirkte niederschlagend und hemmend, nicht klärend und befreiend. Das Studium der Kierkegaardschen Schriften und der Philosophie eröffnete allmählich meine Augen für die Berechtigung der Kritik, die mit großem Nachdruck von den philosophischen Lehrstühlen der Universität an der Theologie geübt wurde. Ich schloß meinen theologischen Kursus im Sommer 1865 mit der Überzeugung, daß ich auf andern Wegen die Wahrheit, die ich da nicht gefunden hatte, suchen müßte. Den Gedanken, in den Dienst der Kirche zu treten, hatte ich aufgegeben; ich beschäftigte mich jetzt besonders mit Geschichte, Literatur und den klassischen Sprachen, in welchen Fächern ich auch als Lehrer wirkte. Das klassische Altertum stand — eben wegen des Gegensatzes zu der scholastischen Periode, die ich durchgelebt hatte, — in einem frischeren und klareren Lichte vor meinen Augen; es war mir recht eine Freude, seine Historiker, seine Dichter und bald ganz besonders seine Philosophen zu studieren. Die tiefe Überzeugung, die ich dadurch von der selbständigen Bedeutung der Wissenschaft und des humanen Lebens gewann, während ich doch noch immer den wahren Ausdruck meines religiösen Glaubens in den kirchlichen Dogmen fand, bewirkte, daß ich einen Ausweg in einer Anschauung zu finden meinte, die eben damals mit großer Energie vertreten wurde, nach der Religion und Wissenschaft zwei durchaus gesonderte Gebiete sind und eben darum neben einander bestehen können. [Diese Auffassung wurde von Professor Rasmus Nielsen*) vertreten.] Ich habe aber diese Anschauung immer mehr von der skeptischen, negativen Seite aufgefaßt, mehr als ein Mittel zu einer persönlichen Lösung denn als eine eigene positive Lehre .... Was mich später von ihr wegführte, war teils die sehr gründliche Kritik [namentlich von Professor Hans Bröchner**)], die an ihr geübt wurde, teils die mehr dogmatische Ausprägung, die der neuen Lehre allmählich von ihrem Urheber gegeben ward. Dazu kam noch mein eigenes, allmählich mehr selbständiges Studium der Philosophie. Das Bedürfnis nach Einheit und Harmonie in der Weltanschauung wuchs zusammen mit dem Vertrauen zu dem Vermögen des menschlichen Geistes, eine solche zu erreichen. Hierdurch ist zwar erst ein Ideal gesetzt, aber ein Ideal, das zum stets erneuerten Forschen anspornen muß."

* * *

Von großer Bedeutung wurde für mich später das Studium der englischen Philosophie. Die Pole, zwischen denen meine Entwickelung sich bewegt hat, sind Kierkegaards Persönlichkeitslehre und der französisch-englische Positivismus. Bröchner, dem ich in seinen letzten Lebensjahren per-

*) Geb. 1809, Professor in Kopenhagen 1840—1883, gest. 1884.
**) Geb. 1820, Professor in Kopenhagen 1857—1875, gest. 1875.

Digitized by Google

sönlich nahe stand, hatte meine Aufmerksamkeit auf Spinoza gelenkt, und ich erinnere mich, wie mich die Beschäftigung mit den Briefen Spinozas auf einer Fußtour in Jütland im Sommer 1872 stark ergriff und mir einen zentralen Gesichtspunkt gab, den ich später immer festgehalten habe.

Daß es mir nach meinen Lehrjahren gelungen sei, einen neuen Standpunkt zu finden, wage ich nicht zu sagen. Aber ich habe einen Standpunkt gefunden, auf welchem ich selbst stehen kann, und von welchem aus ich vielleicht anderen helfen kann, zu finden, wo sie stehen sollen. Ich habe die Überzeugung gewonnen, daß selbst das Höchste und Edelste in der Welt des Geistes den Gesetzen einer großen Naturordnung unterliegt, Gesetzen, die zu finden die Aufgabe der Wissenschaft ist, und daß es keine Beschränkung, sondern eher ein Gewinn für das wirklich Wertvolle ist, daß es seine festen Wurzeln in dem großen Zusammenhange der Wirklichkeit hat. Selbst die schönsten Töne sind nicht zu erhaben, um in Noten ausgedrückt zu werden. Meine Partitur ist aber nicht fertig — und wird wohl niemals fertig werden. Ich kann mehr und schönere Töne hören, als ich in meiner Notenschrift ausdrücken kann, und in der Erfahrung finde ich viele Zeichen, die ich nicht zu deuten vermag, die aber vielleicht eine Notenschrift für Töne sind, die ich nicht hören kann. Dies rüttelt nicht an meiner Überzeugung, und vor allem nicht an meiner Methode. Die Probleme sind mir während meiner Wanderung in der Welt des Gedankens größer und schärfer geworden. Dies nennen einige meinen Skeptizismus oder meine Negativität. Ich selbst finde es natürlich, daß der Himmel höher wird, je höher man auf seiner Bergwanderung hinauf kommt.

* * *

Von wesentlicher Bedeutung für meine Auffassung des religiösen Problems wurde mein Versuch, die Psychologie und die Ethik auf dem Grunde der Erfahrung, unter Absehen von spekulativen und religiösen Voraussetzungen, darzustellen. Dadurch erkannte ich schärfer die Notwendigkeit psychischer Äquivalente, d. h. die Notwendigkeit neuer geistiger Lebensformen, die einen Ersatz für die verschwindenden bilden, damit das Leben im Fortgang seiner Entwickelung seinen Wert, vielleicht sogar seine Energie nicht verliere. Ich fand nun ferner bei den Studien, die der Ausgabe meiner Geschichte der neueren Philosophie vorausgingen, daß beinahe alle hervorragenden Philosophen seit dem großen kritischen und revolutionären Durchbruch am Schlusse des 18. Jahrhunderts auf diesen Punkt aufmerksam gewesen sind. In einem Vortrag, den ich 1895 in Christiania hielt [gedruckt im International Journal of Ethics 1896], zeigte ich, wie das Problem der psychischen Äquivalente sich immer im Denken des letzten Jahrhunderts geregt hat. In einer Universitätsrede 1897 über das religiöse Problem [in der „Ethischen Kultur" 1898 gedruckt] betonte ich, daß die Zukunft dieses Problems auf der Entscheidung der Frage beruht, ob

Digitized by Google

die persönliche Lebensanschauung sich ausschließlich auf den Resultaten der Wissenschaft aufbauen kann und soll, oder ob sich nicht immer bei der letzten Besinnung über den Wert des Lebens Elemente und Tendenzen geltend machen müssen, die wissenschaftlich nicht begründet werden können, aber doch gegen die Resultate der Wissenschaft nicht streiten.

Diese Studien und Überlegungen führten mich zu der Auffassung, die ich in meiner, im Jahre 1901 erschienenen Religionsphilosophie dargelegt habe.

Die Religionsphilosophie hat keine anderen Methoden zur Verfügung als die allgemein philosophischen. Ihre Methode ist eine Verbindung von erkenntnistheoretischer, psychologischer und ethischer Untersuchung. — Die erkenntnistheoretische Kritik zeigt immer deutlicher, daß Religion nicht aus rein intellektuellen Motiven hervorgeht, und daß religiöse Vorstellungen nicht auf rein intellektuellem Wege gewonnen und festgehalten werden können. Sollen religiöse Vorstellungen fortdauernd Wert haben, dann müssen sie bildliche Ausdrücke einer Lebenserfahrung sein, die von mehr spezieller und persönlicher Art ist, als diejenige Erfahrung, auf welcher die Wissenschaft baut. — In dem psychologischen Abschnitte wird gezeigt, wie das religiöse Gefühl seinen natürlichen Platz im Bewußtseinsleben erhält, wenn es als eine Wirkung der Erfahrungen betrachtet wird, die über das Verhältnis von Lebenswert und Wirklichkeit zu einander gemacht werden. Immer wieder von neuem wird dies Problem durch das Spannungsverhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit gestellt; und so wird es bleiben, selbst wenn die Zeit der positiven Religionen vorbei wäre, ja, selbst wenn man auch nur das Wort Religion nicht mehr gebrauchen wollte. Einer historischen Untersuchung der tiefsten Motive, an welche das religiöse Bewußtsein appelliert, begründet dann den Satz, daß der religiöse Drang darauf ausgeht, das Bestehen des Wertes zu behaupten. — In einem ethischen Abschnitte wird endlich der Wert der Religion selbst untersucht. Da wird gezeigt, daß der Wert des religiösen Bedürfnisses darin besteht, daß er zur Entdeckung neuer und zur Behauptung alter Werte dienen kann. Religion ist zwar keine notwendige Voraussetzung ethischer Lebensführung, aber sie kann diese Lebensführung steigern und weiterführen. — Das letzte Resultat ist dieses, daß die Religion eine Form des geistigen Lebens ist, die — wenn die Kraft des Lebens nicht geschwächt werden soll — nicht verschwinden darf, ohne daß sich an ihrer Stelle eine neue und äquivalente Lebensform entwickelt. Die große Frage ist, ob diese möglich sei. Meine Betrachtung wendet sich teils gegen den zuversichtlichen Dogmatiker, teils gegen den selbstzufriedenen Freidenker. „Prophete rechts — Prophete links!" Das Problem liegt zwischen beiden, und sie scheuen es beide, jeder in seiner Weise.

* * *

Digitized by Google

Bei Denkern mit einer theologischen Vergangenheit kann diese in verschiedenen Weisen nachwirken. — Sie kann als ein bloßer Nachklang wirken, wehmütig, aber schwach, und immer schwächer, ein Nachklang, der doch stark genug ist, das Ziehen sonst unumgänglicher Konsequenzen zu hindern. — Oder es kann eine Kontrastwirkung entstehen, die sich darin äußert, daß man später kaum Worte finden kann, um den Gegensatz, die Antipathie, vielleicht den Widerwillen auszudrücken. Dieser Typus kann bisweilen an Schulknaben erinnern, die ihre Freiheit genießen, indem sie die Schule, die sie, nicht immer gründlich, durchgemacht haben, verhöhnen. Dies ist eine Befangenheit, ebensowohl wie der Nachklang es ist. — Einen dritten Typus kann man als den der kritischen Kontinuität bezeichnen. Er findet einen tiefern Zusammenhang hinter dem starken Gegensatze, weshalb er auf dasjenige zurückgeht, was unter verschiedenen Formen die Grundlage jedes ernsten Verständnisses des Lebens und seiner Schicksale bildet und immer gebildet hat. Obgleich die Vorstellungen, in welchen die Menschen in früheren Zeiten dieses Verständnis ausdrückten, für uns jetzt Lebende höchstens poetische Bedeutung (und auch diese nicht immer) haben können, kann doch eine innere Verwandtschaft da sein, und es ist jedenfalls die Aufgabe der Religionsphilosophie zu untersuchen, wie es sich in dieser Beziehung verhält.

Es ist für den Einzelnen schwierig zu entscheiden, welchem dieser Type er selbst zugehöre. Ich bin aber darüber gar nicht in Zweifel, welcher von ihnen der fruchtbarste und der berechtigtste ist. Es muß derjenige sein, der, ohne von Nachklang oder Kontrastwirkung befangen zu sein, die Erfahrung, die durch das Leben in einem entgegengesetzten Lager gewonnen wurde, dazu benutzt, das große Problem von allen Seiten zu beleuchten.

Das religiöse Problem bietet nach meiner Auffassung eine bedeutungsvolle Analogie dar mit den andern großen Problemen, die menschliches Denken von jeher in Anspruch nahmen. Es ist ja auch wahrscheinlich, daß was auf den verschiedenen Gebieten als ein Problem des Denkens dasteht, analoge Züge besitzt. Von dieser Seite habe ich das religiöse Problem im Zusammenhang mit andern Problemen in meiner Schrift „Philosophische Probleme" (Deutsche Übers. 1903) behandelt. —

Ob meine Arbeit von der einen oder der andern Seite in Einnahme gestellt wird, ist mir recht gleichgültig. Es zeugt aber jedenfalls entweder von großer Genügsamkeit oder von naiver Berechnung, wenn man sogar von katholischer Seite mein Buch als ein günstiges Zeichen der Zeit hingestellt hat. Ich selbst finde die Brücke zwischen mir und der positiven Religion immer entschiedener abgebrochen. Aber man ist vielleicht im theologischen Lager so gewöhnt, religiöse Fragen mit Hohn und Spott oder mit Schulknabenargumenten behandelt zu sehen, daß es schon den Eindruck

Digitized by Google

einer geschehenen Annäherung macht, wenn das Problem mit einem gewissen Ernst untersucht wird. Es haben aber doch nicht alle Theologen meine Darstellung in dieser Weise aufgefaßt. In dem Kopenhagener „Christlichem Tageblatte" (Kristeligt Dagblad) stand vor einigen Jahren eine scharfe, aber ritterliche Kritik meiner Anschauungen. Der Verfasser der Kritik schloß mit der Bezeugung seiner persönlichen Achtung für seinen Gegner. Der damalige Präsident der „Inneren Mission" machte ihm einen Vorwurf wegen dieser Bezeugung, indem er erklärte, daß ich ein Mann sei, vor dem kein Christ Achtung haben dürfe, — und die damalige Redaktion des „Christlichen Tageblattes" gab in einer Note dieser Erklärung ihren Beifall. So etwas beruhigt, wenn man bisweilen unruhig darüber ist, von gewisser Seite in Einnahme gestellt zu werden.

* * *

Ich habe versucht, das Wesen und die Bedeutung der Religion in einem einzelnen Satze zusammenzufassen, den ich psychologisch und geschichtlich begründet habe: dem Satze vom Bestehen des Wertes. Von verschiedenen Seiten sind Einwände gegen diese Hypothese erhoben worden. (Für mehr als eine Hypothese habe ich den Satz nicht ausgegeben.)

Man hat gesagt, daß ein solcher allgemeiner Satz das Wesen der Religion nicht ausdrücken könne, weil Religion etwas Lebendiges und Konkretes sei. Dieser Einwand ist mir immer ein wenig kindlich vorgekommen. Jeder allgemeine Satz kann nur ein kurzer Ausdruck von etwas sein, das in der Wirklichkeit in mannigfaltigen konkreten Formen vorkommt. Keine dieser mannigfaltigen Formen kann in dem allgemeinen Satze unmittelbar ausgedrückt werden. Die Bedeutung eines solchen Satzes muß darin gesucht werden, daß er einen Leitfaden gibt, dasjenige zu finden, worin die einzelnen Erscheinungen trotz ihrer Verschiedenheiten einander ähnlich sind. Der allgemeine Satz, in welchem wir ein Wirbeltier definieren, kann das Brüllen des Löwen oder die Rede des Menschen nicht erwähnen; er kann aber dessen ungeachtet doch sehr gut sowohl für den Löwen als für den Menschen gelten. Jener religionsphilosophische Satz behauptet natürlich nicht, daß die Religionen selbst ausdrücklich von Werten und von ihrem Bestehen reden, sondern nur, daß sich in jeder Religion ein Bedürfnis regt, das wir in unserer psychologischen Sprache als ein Bedürfnis bezeichnen müssen, das Bestehen des Wertes anzunehmen, welchen der Mensch auf der gegebenen Entwickelungsstufe kennt. Ich will die Religion nicht zu abstrakter Metaphysik reduzieren; sondern ich habe als Philosoph von dem geredet, was ein Anderes und Mehreres als Philosophie ist. Man könnte mit gleichem Recht dem Physiologen den Vorwurf machen, daß er eine abstrakte Theorie an die Stelle des wirklichen Atmens setze! —

Man hat das Wesentliche der Religion an anderen Punkten gefunden als an dem von mir hervorgehobenen.

Digitized by Google

Von einem theologiſchem oder doch theiſtiſchen Standpunkte aus hat man das Weſentliche der Religion darin gefunden, daß der Menſch ſich in Verhältnis zu einem oder mehreren höheren perſönlichem Weſen fühle: die Religion beſtehe in einem Verhältnis von Ich und Du! — Dieſer Behauptung gegenüber frage ich (und habe ich ſchon in meinem Buche gefragt): Was macht die Götter göttlich, und welches Bedürfnis führt dazu, an ſie zu glauben? Wenn die Götter nicht als Weſen aufgefaßt würden, unter deren Schutz alles das ſteht, was die Menſchen als gut und groß betrachten, würden ſie dann wohl von den Menſchen geehrt werden? Selbſt wo die Götter nur wegen ihrer Macht geehrt werden, liegt das Bedürfnis zu Grunde, das Beſtehen des Wertvollen (was dies immer ſein mag) feſtzuhalten. Wenn Religion bisher überwiegend Glaube an perſönliche Weſen geweſen iſt, ſo iſt dies zum Teil dem Einfluß des Animismus, d. h. der Tendenz, die Begebenheiten in der Welt als Wirkungen perſönlicher Weſen zu erklären, zu verdanken. Religiöſe Vorſtellungen ſind ſehr oft Umbildungen von Vorſtellungen, die ſich aus ganz andern als religiöſen Motiven gebildet haben. Der Glaube an eine Seelenwanderung iſt ein Beiſpiel dafür; ein anderes Beiſpiel iſt die Weiſe, in welcher die griechiſche Philoſophie in der chriſtlichen Theologie benutzt wurde. Die Frage iſt, ob wir in ſolchen Vorſtellungen das Weſentliche der Religion vor uns haben, oder ob das Weſentliche nicht in dem Bedürfniſſe geſucht werden muß, mittels deſſen jene Vorſtellungen aufgenommen und ausgebildet werden, in einem Bedürfniſſe, das unter anderen Verhältniſſen zu ganz anderen geiſtigen Bildungen hätte führen können. —

Von einem religionsgeſchichtlichen Standpunkte aus hat man das Weſen der Religion darin gefunden, daß ſie eine Magie ſei, eine mittelbare Magie, die entſteht, wenn der Menſch die Hoffnung aufgegeben hat, den Gang der Natur durch ſeine Wünſche unmittelbar ändern zu können. Durch Gebete und Opfer meint er dann mächtigere Weſen (ob dieſe nun als perſönliche aufgefaßt werden oder nicht) dazu veranlaſſen zu können, einzugreifen und den Gang der Natur ſo zu biegen, daß er ſeinen Wunſch erreichen kann. Dieſer Auffaſſung gegenüber frage ich wie oben: warum will der Menſch eine Macht über die Natur beſitzen, die er durch ſein eigenes Tun nicht gewinnen kann? Iſt es nicht, weil er die Grenze ſeiner eigenen Kraft fühlt und doch das Bedürfnis hat, ſich inbetreff deſſen, was ihm am meiſten am Herzen liegt (was es auch ſei), in Sicherheit zu fühlen? Auch hier tritt dieſes Bedürfnis als entſcheidend hervor, und zu ihm muß man daher zurückgehen, wenn man die innerſten Kräfte des religiöſen Lebens entdecken will. Nur dann hat man eine Grundlage, auf welcher das religiöſe Problem in ſeinem ganzen Umfange erörtert werden kann. Das Bedürfnis kann fortbeſtehen, obgleich die Formen ſeiner Befriedigung wechſeln, und weder Magie noch Animismus brauchen auf ewig die Kenn-

Digitized by Google

zeichen der Religion zu sein. Sollte die Zeit der Religion deshalb vorüber sein, weil erklärt wurde, daß Liebe besser als Opfer ist, oder weil kein Bild mehr ganz befriedigen kann? — Darum ist natürlich der Gegensatz der alten und der neuen Formen nicht bedeutungslos. Er kann oft in der äußeren Welt Kämpfe auf Leben und Tod und in der inneren Welt die größten und innigsten Bewegungen hervorrufen. Die philosophische Untersuchung kann nur die Möglichkeit neuer Lebensformen angeben; ihre wirkliche Erschaffung ist die Sache des Lebens.

Gedanken über Zeitliches und Ewiges.

Athenische Reflexionen[1]) eines philosophischen Touristen.

Von Gustav Claß.

I.

Man muß sich in Athen längere Zeit aufhalten, um das rechte Verhältnis zu den Überresten des Altertums zu gewinnen. In ein paar Tagen geht das nicht. Die Eindrücke, welche man auf Schritt und Tritt von der neuen Großstadt empfängt, beruhigen sich und ordnen sich erst allmählich. Es gibt freilich immer etwas zu beobachten, etwas günstiges oder ungünstiges zu konstatieren, aber das füllt nicht mehr die Seele des Betrachters, in der für das Altertum gleichsam Raum gewonnen ist. Auch unter den Resten der Antike ist Ordnung gemacht. Interessant ist freilich fast alles, aber wichtig ist doch vor allem die Akropolis mit ihren Ruinen, der Theseustempel, das Dipylon mit einigen Grabdenkmälern, endlich das reiche archäologische Museum mit seinen Bildsäulen und Grabdenkmälern. Unter den ersteren mag man die verschiedenen Hermesdarstellungen hervorheben und ihnen im Geist den in Olympia befindlichen Hermes des Praxiteles gesellen. Auch die Hera Ludovisi sollte eigentlich hier sein, statt in Rom, und der Platz der Aphrodite von Melos wäre besser hier als im Louvre. Es ist eine kleine auserlesene Gesellschaft, welche derjenige mit gegenwärtig hat, der die in Athen befindlichen Skulpturen einsichtsvoll betrachtet; und wem, der vor dem Theseustempel steht, fällt nicht der machtvolle Tempel von Pästum ein?

Indem man nun solche Bauwerke und Skulpturen täglich vor Augen hat, werden sie lebendig und verständlich. Bei manchen kann man in

[1]) Den obigen Titel für die zwei Essays habe ich gewählt, weil sie in Athen bei einem Aufenthalt vom Januar bis April 1905 konzipiert worden sind. Ausgeführt sind sie später. Die Äußerungen über Rom, von dem im zweiten Essay die Rede ist, ruhen auf Eindrücken, die ich während mehrmaligen längeren Aufenthaltes empfing.

Digitized by Google

Athen selbst die Vorstufen nachweisen, bei anderen sind sie von anderswoher zu ergänzen; auch die Nachstufen finden sich gelegentlich da und dort. So ist denn offenbar in der Geschichte dieser Götter- und Tempeltypen hier der Höhepunkt erreicht. Der Hermestypus ist nie vollkommener dargestellt worden als in dem Hermes von Andros und dem in Olympia. Was innerhalb dieses einmal gegebenen Typus geleistet werden konnte, ist hier geleistet worden. Der Typus des dorischen Tempels kann nicht erhabener dargestellt werden, als es im Parthenon geschehen ist. Man darf nicht sagen, es sei das religiöse Bauwerk schlechthin, denn zum Beispiel den Zwecken des christlichen Kultus dient der romanische oder gotische Stil weit besser. Nur innerhalb der griechischen Entwickelungsreihe bildet das Parthenon den Höhepunkt. Von lauter auf dem Höhepunkt stehenden Typen ist man umgeben, wenn man mit dem in Athen befindlichen und dem im Geist beizufügenden länger zusammenlebt.

Ist es denn aber richtig, hier lauter *Höhepunkte* zu konstatieren? Woher weiß man, daß es überhaupt Höhepunkte sind? Wir können uns da auf das Urteil der Fachmänner berufen, die in ihrer Mehrzahl ebenso denken, wenn sie auch über einzelnes verschiedener Meinung sind. Aber man wird uns schon erlauben, einige selbständige Reflexionen anzustellen, die allerdings sehr laienhafter Natur sind. Wenn uns nämlich gesagt wird, daß wir uns hier dem *Vollendeten* gegenüber befinden, so möchten wir doch gern erforschen, worin eigentlich die Vollendung des Vollendeten besteht. Die rein technische Beantwortung der Frage vermögen wir nicht zu geben, und wenn sie uns von Fachleuten gegeben wird, so bleibt etwas von der Frage übrig, was sich eben nicht technisch ausdrücken läßt. Diesem incommensurablen Element gelten unsere Bemerkungen.

Das Vollendete ist zunächst das unübertreffliche. Weder vorher noch nachher ist innerhalb des betreffenden Typus höheres geleistet worden. Und nicht nur unübertroffen ist es, sondern eben unübertrefflich: es konnte nichts vollkommeneres gebildet werden. Dafür berufen wir uns mangels einer technischen Antwort auf den allgemeinen, aber überwältigenden Eindruck, den jedermann von der *inneren Notwendigkeit* dieser Kunstwerke hat. Wirklich schweigt da jeder Wunsch nach Änderung in Einzelheiten, und man hat wie bei einer wahrhaft schönen Gebirgslandschaft das Gefühl, es könne nicht anders sein. — Auf den Vorstufen ist noch vieles, was nur historisch begriffen werden kann, das heißt *blos* nationales, *blos* zeitgeschichtliches; auf den Höhepunkten schwindet das mehr oder weniger, und es tritt ein *allgemein menschliches* Element hervor, ob zwar in griechischer Gewandung. Daher kommt es, daß sich die spätesten Geschlechter, wenn sie nur wahrhaft gebildet sind, an solchen Werken innerlich erbauen können. — Mit dem Gesagten wird es zusammenhängen, daß die in Rede stehenden Werke der Architektur und Plastik, mögen sie

Digitized by Google

nun groß oder klein sein, einen monumentalen Charakter haben. Diese Künstler sind nicht kleinen Wirkungen nachgegangen, die vielleicht nahe bei ihrem Wege lagen. Sie sind ebenso wenig kleinen Schwierigkeiten erlegen, die sich ihnen entgegenstellten. Überall herrscht der einheitliche große Zug des Ganzen, der alles Einzelne zusammenhält und vergeistigt. Man kann von solchem Kunstwerk wirklich sagen: „ausgestoßen hat es jeden Zeugen irdischer Bedürftigkeit."

Dies etwa wäre eine begriffliche Verdeutlichung der Gefühle, welche man in Athen erlebt. Sie sind so stark, daß sie in der Erinnerung wiederkehren. Namentlich zur Akropolis in Verbindung mit ihrer entzückenden Aussicht fühlt derjenige einen bleibenden Heimwehzug, der oft auf ihr geweilt hat.

Athen ist auch die Stadt des Äschylos und Sophokles, und es könnte uns locken zu untersuchen, ob sie in ihren Dichtungen ähnliche Höhepunkte hervorgebracht haben. Findet sich da auch etwas, was so allgemein menschlich ist wie der Hermes des Praxiteles, und so schlechthin monumental wie die Säulen des Parthenon? Wir wollen diese Untersuchung aber nicht vornehmen, sondern uns auf das Gebiet beschränken, was uns am nächsten liegt, auf die Philosophie.

Athen ist die Stadt des Sokrates, Platon und Aristoteles. Von dem ersteren wollen wir nicht reden, da er keine Schriften hinterlassen hat, sondern uns auf die beiden letzteren beschränken. Allerdings ist die Erinnerung an Platon und Aristoteles in Athen nirgends so lokalisiert wie die an Iktinos und Phidias auf der Akropolis. Wenn wir auf dem jetzt — bis auf einen Baum — völlig kahlen Hügel von Kolonos stehen, so belehrt uns Bädeker, daß da herum irgendwo die „Akademie" Platons gelegen hat. In welchem der heute vorhandenen Olivengärten wir ihren Nachfolger zu sehen haben, sagt er nicht. Wir müssen uns also mit der allgemeinen Angabe der Gegend begnügen. — Das „Lykeion" des Aristoteles versetzt man in denjenigen Teil des Schloßgartens, welcher der Ilissosbrücke nahe ist. Das ist so ziemlich das entgegengesetzte Ende der Stadt, und es bringt sich dadurch unwillkürlich zum Ausdruck, daß die beiden großen Denker Antipoden waren. Wie nahe sie sich bei alledem standen, wird dadurch nicht zum Ausdruck gebracht. Doch dies nur beiläufig. — Die Bemerkung mag daran erinnern, daß heute Athen die Stadt der Archäologen ist, die da unendlich viel zu tun finden, während die Philosophen sich mit der allgemeinen historischen Erinnerung begnügen müssen. Sie können es auch, denn ihre Heroen haben ebenso nachhaltig in die Geschichte der Wissenschaft eingegriffen wie Iktinos und Phidias in die der Kunst.

Es fehlt nicht an Vorstufen für die platonische Philosophie, zunächst die Lehre von den Ideen. Da ist Sokrates mit seiner Betonung des begrifflichen Wissens zu nennen, die Eleaten mit ihrer Lehre von dem

Digitized by Google

einen wahrhaft Seienden, Anaxagoras mit seinem νοῦς. Auf der andern Seite Heraklit mit seiner großen Konzeption von dem beständigen Fluß aller Dinge, und andere mit verwandten Anschauungen. Alle diese Doktrinen hat Platon nicht mechanisch kombiniert, sondern mit genialem Griff so zusammengefaßt, daß sie auf verschiedene Gebiete des Seienden verteilt werden. Alles fließt, nämlich alles sichtbare; es kehrt in ewigem Wechsel wieder. Alles steht, ist wahrhaft seiend, nämlich alles unsichtbare, nur begrifflich zu erkennende. Darum ist nun das wahrhaft Seiende getrennt von der sichtbaren Welt, aber nicht als das abstrakte Eins der Eleaten, sondern als ein vieles. Wie die sokratischen Begriffe viele sind, so auch die platonischen Ideen; letztere sind das metaphysische Komplement zu ersteren. Man muß theoretisch aus der sichtbaren Welt herausgehen, um die unsichtbare, die Welt der Ideen zu erkennen. — Aber die Ideen sind auf der anderen Seite doch der tragende Grund der sichtbaren Dinge, welche an ihnen „Teil haben." Je länger, je mehr werden die Ideen als die Ursachen des Sichtbaren gefaßt, welches in seiner Vergänglichkeit freilich nur ein unvollkommnes Abbild derselben zu liefern vermag. — Die eine Seite dieser Lehre wird durch das in der „Republik" konstruierte Bild von der Höhle trefflich erläutert. Der Gedanke ist der: wir Menschen müssen das Sichtbare für das Seiende halten und kommen nur schwer davon los. Sind wir aber einmal von der Täuschung frei geworden, so erscheint uns der ganze vorige Zustand wie ein wüster Traum.

Offenbar ist in dieser Konzeption eine Zweiseitigkeit enthalten, die man aber nicht als Abkehr von der Sinnenwelt und als Hinwendung zu derselben bezeichnen darf. Die erstere ist freilich vorhanden, aber die letztere doch nur insofern, als eine spekulative Erklärung der Sinnenwelt gesucht wird, und Momente in ihr konstatiert werden, in denen sie an den Ideen Teil hat. Doch ist diese Richtung weniger durchgearbeitet als die erste.

Wenn man sich über solchen Mangel an systematischer Geschlossenheit wundert, so möge man einmal den Widerstreit der zwei Richtungen in der Fassung betrachten, welche ihm Platon in zwei der geistvollsten Dialoge gegeben hat. Im „Phaedon" sind die Schüler um Sokrates versammelt, der bald den Schierlingsbecher trinken soll, und die Unterhaltung bewegt sich um Tod und Unsterblichkeit. Da sagt Sokrates, der Tod könne für den Philosophen nicht unerwünscht sein, da sein ganzes Leben ein geistiges Sterben gewesen sei. Fortdauernd mußte er sich von den Täuschungen und Leidenschaften des Körpers abwenden, um im wahrhaft Seienden zu leben; so begrüßt er nun den Tod als Befreier. Das ist die eine Richtung in der platonischen Philosophie, welche man als akosmistisch bezeichnen mag. — Daß derselbe Platon das „Symposion" geschrieben hat, erscheint auf den ersten Blick ganz wunderbar. Denn das ist nicht nur ein symbolisches Trink-

Digitized by Google

gelage, sondern das Trinken wird recht energisch betrieben, und überhaupt strahlt der ganze Dialog in der sonnigen Heiterkeit des alten Athen. Scherzhafte Gespräche über den Eros bilden den Eingang. Sie vertiefen sich allmählich, und Sokrates entfaltet seine Gedanken über das Urschöne in der Sphäre der Ewigkeit, dessen Abbilder in der sichtbaren Welt wahrgenommen werden. Nicht das Sinnliche als solches wird verherrlicht, sondern das vom Geist durchleuchtete Sinnliche.

Jeder dieser Dialoge ist ein Kunstwerk und kann es in künstlerischer Vollendung wohl mit den Werken der Architektur und Plastik aufnehmen. Aber uns interessiert nicht die künstlerische, sondern die philosophische Vollendung, und diese ist durch die unausgeglichene Zweiseitigkeit der entgegengesetzten Richtungen ernstlich in Frage gestellt. Gestehen wir es offen: sie fehlt. Indessen müssen wir wohl bedenken, daß wir hier an einem Punkte stehen, wo es ein Verdienst wird, die Zweiseitigkeit offen ausgesprochen zu haben. Sind nicht Phaedon und Symposion dauernde Bestandteile jedes tieferen menschlichen Lebens? Hat nicht wirklich unser Leben eine Zweiseitigkeit, welche nur die oberflächlichen Menschen übersehen können? Es kommen die Tage, wo man, überzeugt von der Nichtigkeit alles Irdischen, spricht: „O du Reich des Wesens und der Wahrheit, mich verlangt nach dir!" In solchen Augenblicken scheint das ganze Leben nur in der Erzeugung solcher Sterbensfreudigkeit seinen Zweck zu haben. Daneben sind andere Zeiten, wo das irdische Leben so inhaltreich und schön erscheint, daß man gern noch recht lange in demselben verweilen würde, wenn nur das altern und schwach werden nicht wäre. — Auf dem Boden der christlichen Religion kehrt die Zweiseitigkeit bei allen, die nicht Mönche sind, wieder. Sehr lebhaft muß man da manchmal einstimmen in das Wort des Apostels: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, aber die zukünftige suchen wir." Und der christliche Sänger spricht: „O welch ein edel fruchtbar Gut ist, daß wir sterben können! Wie schafft uns das so hohen Mut, wer mag uns *den* mißgönnen? Wer hat's gefaßt und wer gehört, was es mit uns will werden, wenn erst der Geist zum Geiste kehrt, die Erde zu der Erden?" — In anderen Zeiten liegt Sonnenglanz der göttlichen Gnade über Natur und Menschenleben, und fröhlich stimmt man ein in das Wort: „Ach wunderschön ist Gottes Erde und wert darauf ein Mensch zu sein." Vielleicht sind in einzelnen hoch entwickelten Persönlichkeiten die zwei streitenden Richtungen wirklich ausgeglichen und zu höherer Einheit verbunden, zahlreich sind diese Leute nicht. Wir anderen müssen uns begnügen, beide Stimmungen in buntem Wechsel zu erleben. Dabei mögen wir dankbar Platons gedenken, der die *allgemein menschliche Zweiseitigkeit* in Phaedon und Sympsion mit plastischer Sicherheit herausgearbeitet hat.

Digitized by Google

Aristoteles ist kein geborener Athener; seine Heimat ist die Halbinsel Chalkidike, und seine Stellung als makedonischer Prinzenerzieher ist bekannt genug. Aber er hat zwanzig Jahre in Athen in der Schule Platons verbracht und ist nach der makedonischen Episode dorthin zurückgekehrt. Zwölf Jahre hat er dann seine eigene Schule geleitet. So ist auch sein Bild mit dem von Athen im vierten Jahrhundert verwachsen.

Aristoteles hat an Platon seine Vorstufe, und die Kritik der platonischen Ideenlehre bezeichnet die Stelle, wo er sich von seinem Lehrer geschieden hat. Was hat er nun selbst aufgestellt? Man lasse einmal aus der platonischen Philosophie den akosmistischen Zug fort, so ist die Welt der Ideen nicht mehr ein abgesondertes Reich für sich. Sie verschwindet entweder ganz, oder verwandelt sich in ein Reich substantieller Prinzipien, die an den sichtbaren Dingen wirksam sind. Letzteres ist bei Aristoteles der Fall. Er ist keineswegs ein Naturalist, der das Höhere aus dem Niederen, das Unsichtbare aus dem Sichtbaren erklärte. Der höhere Rang der Ideen oder — wie er sagt — der Formen steht ihm vollständig fest, aber die Ideen sind nicht mehr transcendent, sondern dem Sichtbaren immanent. Sie verhalten sich als wirksame Formprinzipien, die an einem gegebenen Stoff sich betätigen. Und nun tritt die berühmte Lehre von Form und Stoff (μορφή und ὕλη) in volles Licht. Sie sind so sehr für einander da, daß auch ihre begriffliche Bezeichnung nur mit einander erfolgen kann. Form ist das den Stoff bearbeitende; Stoff ist das von der Form bearbeitet werdende, das, was zu eben dieser Bearbeitung bestimmt ist. Bloßen Stoff, der also noch nicht geformt ist, gibt es nicht, immer ist schon eine gewisse Formung vorhanden, und dieses geformte Ganze ist dann wieder Stoff für eine höhere Formung. Indem dies ins Unendliche fortgeht, entsteht der Gedanke der ungeheuren aber ganz geordneten Welt. Und diese Welt zu erkennen, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie sucht das Unsichtbare im Sichtbaren auf und bestimmt es begrifflich. Sie wird auch keineswegs bloß empirische Forschung, sondern versteht es auf dem Grunde empirischer Klarstellung eine philosophische Durchdringung herzustellen.

Unendlich ist die Arbeit, aber nicht ziellos. Denn wie überhaupt alles in Form und Stoff geordnet ist, so gibt es auch größere Abteilungen innerhalb des Ganzen, die als Stufen unterschieden sind. Die verschiedenen Reiche der Natur und des Menschenlebens treten uns entgegen, alle interessant, denn jedes ist nach seinem Maße ein Gebiet, wo das Verhältnis von Form und Stoff regiert. Darum finden wir es nicht zufällig, daß gerade mit Aristoteles die empirische Erforschung der Natur und des Menschenlebens einen so gewaltigen Aufschwung genommen hat. Es ist, als ob der menschliche Geist in der Welt zum ersten Male wahrhaft heimisch geworden wäre, so frisch und klar blickt er um sich, aber auch so ganz baar alles Verlangens, was über die Welt hinausgeht.

Digitized by Google

Das letztere ist allerdings nur mit einer Einschränkung richtig. Aristoteles kennt nämlich zwar keinen Stoff ohne Form, wohl aber eine Form ohne Stoff: die höchste aller Formen, den absoluten Geist. Nicht der Welt immanent, sondern transcendent lebt er als Denken des Denkens; er bewegt sich nicht auf die Welt hin, sondern sie bewegt sich auf ihn zu, indem sie von ihm angezogen wird. Dies hebt aber die Geschlossenheit der Welt nicht auf und ist eigentlich nur ein Ausdruck dafür, daß Aristoteles nicht die Wege des naturalistischen Pantheismus gehen will, der die absolute Form der Welt immanent sein läßt.

Wenn wir vorher bei der platonischen Philosophie eine Zweiseitigkeit und demzufolge einen Mangel an Vollendung zu konstatieren hatten, so gebührt Aristoteles der Ruhm ebenmäßiger Vollendung. Es ist das höchste, was das Altertum in der Philosophie erreicht hat, wenn wir auch die später lebenden Neuplatoniker, namentlich Plotin, gewiß nicht gering einschätzen wollen. Wie der dorische Tempel sich aus ganz einfachen Elementen in wundervoller Klarheit und Geschlossenheit aufbaut, so diese Philosophie aus der einfachen Konzeption von Form und Stoff. Welche Macht in einer solchen ächt philosophischen Konzeption liegt, wie sie ein ganzes System gleichsam eingewickelt enthält, das kann man hier deutlich sehen.

Die Nachwirkung des Aristoteles, namentlich im Mittelalter, ist sehr bekannt, aber wir wollen nicht von ihr reden. Wichtiger sind uns solche Erscheinungen, die den Aristotelismus gleichsam wiederholen. Wo ein universales Wissen sich mit mächtiger spekulativer Kraft paart, da entsteht ein historisches Gebilde, was ganz von selbst den großen Stagiriten ins Gedächtnis zurückruft. So ist es mit Leibniz, so mit Hegel. Namentlich bei Hegel ist nun ein Moment charakteristisch, was wir noch hervorheben wollen. Der Gott des Aristoteles ist rein theoretisch, das Denken des Denkens, und demgemäß der höchste Zustand im menschlichen Geist ebenfalls der rein theoretische. Das geschlossene All der Dinge nachdenkend genießt der Geist die höchste Seligkeit. Daran wird man erinnert, wenn der Hegel'sche Gott (die absolute Idee) alles in Natur und Geschichte von ihm gesetzte wieder in den reinen Äther des Gedankens auflöst, aus dem es ursprünglich hervorgegangen. Und die höchste Lust des betrachtenden menschlichen Geistes besteht darin, diesem großartigen Prozeß zuzusehen, ihn nachzudenken, also sich rein theoretisch zu verhalten.

Wo das universale Wissen vorhanden ist, aber die spekulative Kraft fehlt, also außerhalb der Philosophie, da erzeugt sich doch wieder der Gedanke des geschlossenen All der Dinge, welches nachzudenken die höchste Freude des menschlichen Geistes ist. So bei Alexander von Humboldt. — Wenn wir diese Regionen der Begabung verlassen und in die mittlere Sphäre des Wissens und der philosophischen Kraft hinabsteigen, so verläßt uns der

Digitized by Google

Aristotelismus doch nicht. Jedem tieferen Denker kommen Momente, wo er zwar nicht alle Reiche des Seienden, aber einige derselben unter sich liegen sieht, und das Auffassen und Verstehen des Geschauten erscheint ihm als höchste Freude des Geistes. Fern vom politischen Kampf, fern auch vom Kampf der Gelehrten unter einander, wandelt er auf den Spuren des Aristoteles, denn der Satz wird ihm lebendig: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον.[2]) Dabei wird der Gedanke Gottes zwar nicht ausgeschaltet, aber er tritt in den Hintergrund. Jedenfalls ist es nicht ein handelnder, sondern ein gleichsam ruhender Gott.

So mannigfach sich das gestalten mag, so ist es doch immer ein Beweis dafür, daß Aristoteles nicht nur die griechische Philosophie auf den Gipfel der Vollendung geführt, sondern auch ein allgemein menschliches Element herausgearbeitet hat. Man könnte sagen, daß dieses in einer gewiß nicht frivolen, sondern edlen Diesseitigkeit besteht. So fest gegründet und so sicher geschlossen wie die Tempel der Akropolis steht diese Denkweise da, die sich im Lauf der Jahrtausende in immer neuen Formen wieder erzeugt.

Unwillkürlich denken wir da wieder an Platon, den wir oben als Vorstufe des Aristoteles bezeichnet haben. Die aristotelische Vollendung erreicht er nicht, aber er scheint doch nicht ganz von diesem überflügelt zu sein. Wenigstens von unserem Standpunkte aus muß es als Vorzug gelten, wenn Platon dies Erdenleben nicht als letztes, sondern nur als Vorstufe eines höheren Lebens auffaßt. Das erinnert daran, daß Athen nicht bloß die Tempel der Akropolis hat, sondern auch den Weihetempel zu Eleusis. Dort an der stillen Meeresbucht wurde in symbolischer Darstellung die große Wahrheit vertreten, daß ein höheres Leben nach dem Tode stattfindet, aber nur für die, welche sich im diesseitigen Leben würdig darauf vorbereitet haben. Zu den „Eingeweihten" hat wahrscheinlich auch Platon gehört. Um so bedeutsamer ist seine Vertretung des Satzes, daß das diesseitige Leben nur eine Vorstufe des jenseitigen sei. Sie muß als notwendige Ergänzung der aristotelischen Diesseitigkeit angesehen werden. In Platon behauptet der Glaube von Eleusis sein Recht gegenüber von der strahlenden Herrlichkeit der Akropolis.

Wir weilten in der „Schule von Athen" und überzeugten uns, wie auf dem herrlichen Bilde Rafaels die zwei Philosophengestalten in der Mitte stehen müssen, und warum sie so gebildet sein müssen, wie sie gebildet sind. Sie gehören einer fernen Vergangenheit an, sind uns aber doch wieder lebendig geworden durch das allgemein menschliche Element, welches sie herausgearbeitet haben. Wir haben zu beiden ein lebendiges Verhältnis, weil sie typische Ausprägungen von Geistesrichtungen sind, die

[2]) Das Erkennen geht über alles.

Digitized by Google

wir selbst in uns tragen. So stehen sie würdig neben den Männern der Architektur und Plastik, und jeder ist in seiner Art vollendet.

Nehmen wir einmal die Philosophen, Dichter und Künstler zusammen, so staunen wir über die Fülle geistiger Begabung, welche hier gleichsam verschwenderisch ausgegossen ist. Das ist ohne Parallele in der Geschichte. Und halten wir uns, wie wir getan, nur an die Großen in Wissenschaft und Kunst, so muß ein unbefangenes Urteil zugeben, daß die reichen Gaben mit Treue und eminenter Arbeit angewendet worden sind. Diese Gesamtleistung der Griechen ist ehrwürdig und unsterblich, während das politische und moralische Leben derselben die tiefsten Schatten zeigt. Man mag sie vergessen, während die Betrachtung der Bauwerke und Skulpturen die Erinnerung nicht nur an die Künstler, sondern auch an die Philosophen wach ruft, welche neben ihnen um die Palme der Vollendung gerungen haben.

II.

Als König Otto 1833 in Griechenland landete, war das Königreich Griechenland konstituiert. 1834 wurde Athen die Hauptstadt desselben.

Das Königreich Italien ist 1861 konstituiert worden; seine Hauptstadt Rom erlangte es 1870.

Beide Ereignisse liegen nur ein reichliches Menschenalter auseinander, was – weltgeschichtlich angesehen – kein großer Abstand ist. In einem Jahrhundert sind dadurch die zwei Hauptorte des klassischen Altertums mitten in das moderne europäische Leben hineingerückt worden. Das lockt zu einer Vergleichung, die freilich ganz und gar nicht erschöpfend sein kann. Wie verhalten sich antikes und modernes in diesen Städten, und welchen Eindruck machen sie jetzt?

Wo jetzt die Stadt Athen steht, da war bis 1834 „ein armseliges Dorf mit einer aus Griechen und Albanesen gemischten Bevölkerung". (Bädeker S. 14.) Der Piräus war dem Namen nach in Vergessenheit geraten, und nur einige Fischerhütten standen dort am Ufer. (Bädeker S. 96.) Jetzt nun ist Athen eine ganz moderne Großstadt mit über 100 000 Einwohnern, der Piräus eine sehr belebte Hafenstadt mit über 40 000 Einwohnern. — Daraus ergibt sich, daß hier die Ruinen des Altertums ganz unmittelbar mit modernen Bauten und modernem Leben verbunden sind.

Als Rom 1870 Hauptstadt des Königreiches Italien wurde, hatte es über 200 000 Einwohner, war nicht nur die Hauptstadt des Kirchenstaates, sondern auch der Zentralpunkt der ganzen römisch-katholischen Welt. War doch eben erst das Konzil hier abgehalten worden. Wenn es nun jetzt über 500 000 Einwohner hat, so ist ersichtlich, daß viel gebaut worden

Digitized by Google

ist, denn die Bewohnerzahl hat sich mehr als verdoppelt. Aber ein so radikaler Neubau wie in Athen war nicht nötig. Es handelte sich nicht um die Metamorphose eines Dorfes in eine Großstadt, sondern um die Vergrößerung und Modernisierung einer schon vorhandenen Hauptstadt. Neue Quartiere und neue Straßen wurden gebaut, und die Freunde der malerischen Unordnung des päpstlichen Rom hatten einigen Grund zur Klage.

Wenn man sich vergegenwärtigt, was in Athen von Denkmälern des Altertums noch vorhanden ist, so tritt zunächst die Akropolis mit ihren Bauten, dann der Theseustempel hervor; zu nennen wäre noch das Denkmal des Lysikrates und der Turm der Winde. Das archäologische Museum zeigt die Entwickelung der griechischen Skulptur von den mykenischen bis in die hellenistischen Zeiten. Sieht man auf die Bauten, so ist es das 5. und 4. Jahrhundert vor Christus, was hier vertreten ist; auch im Museum gehört die Hauptmasse der Bildwerke eben dieser Zeit an. Neben diesen echt griechischen Werken machen sich einige römische Bauten bemerkbar, so die Reste des Olympieion und der Hadrionsbogen, aus etwas späterer Zeit das Odeion des Herodes Attikus. — Aus der byzantinischen Epoche sind nur einige kleine Kirchen zu nennen, namentlich die „kleine Metropolis" aus dem 9. Jahrhundert. Die fränkische Zeit war eine Episode der byzantinischen Herrschaft und hat in Athen keine Denkmale hinterlassen.

Offenkundig ist Roms Reichtum an Denkmälern des Altertums. Sie stammen aus den königlichen, republikanischen, kaiserlichen Zeiten, am meisten aus letzteren. Die Kaiserpaläste, das Kolosseum, die verschiedenen Triumphbogen am Forum, die Thermen sind ein Ausdruck kaiserlicher Baupolitik. Ihnen schließt sich das Pantheon an. — Mit den Katakomben tritt das Christentum hervor, bald auch mit größeren und kleineren Kirchen. Katakombenmalereien, Mosaiken in den Kirchen, Bildwerke auf Sarkophagen sind die frühesten Äußerungen christlicher Kunst. — Das Mittelalter hat verschiedene Kirchen und sonstige Bauten hinterlassen. Aber das tritt zurück gegenüber von dem Reichtum der Renaissance, der vor uns steht, wenn wir an den Vatikan mit seinen Sammlungen, an die Peterskirche, an alle Werke Michel Angelos und Rafaels denken. Die kirchlichen und profanen Werke der Barockzeit bilden den Schluß.

So flüchtig diese Übersicht war, so zeigt sie doch genügend, daß Rom an Denkmälern der Kunst aller Zeiten viel reicher ist als Athen. Wenn man nun einen Blick in die Geschichte wirft, also fragt, was in diesen Mauern gelebt worden ist, so scheint sich das Urteil ganz ähnlich zu stellen. Man vergleiche nur einmal Gregorovius' bändereiche „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" mit den zwei knappen Bänden seiner „Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter". Dort überquellender Reichtum, hier völlige Armut. Dies wird eine etwas genauere Betrachtung bestätigen müssen,

Digitized by Google

aber sie bringt noch einige charakteristische Züge bei, welche unserem vergleichenden Bilde nicht fehlen dürfen.

Wie kurz ist doch die Zeit, in der Athen eine größere politische Bedeutung hatte. Das 5. Jahrhundert vor Christus, mit den Perserkriegen am Anfang, mit dem peloponnesischen Kriege am Schluß, enthält Athen's Steigen und Niedergang. Es ist unbeschreiblich, wieviel geistige Kraft auf allen Lebensgebieten während dieser kurzen Zeit in Athen wirksam war, deren strahlender Glanz wie ein Meteor den Himmel Griechenlands erhellte, um am Schluß wieder dem Dunkel Platz zu machen. Und doch war das 4. Jahrhundert noch nicht ganz dunkel, sondern enthielt eine Nachblüte des vorigen. Nach Chäroneia aber tritt jene lange Periode makedonischer und römischer Herrschaft ein, über die man oft falsche Vorstellungen hat. Sie ist nicht eine Periode gleichmäßigen Druckes, sondern einer verhältnismäßig behaglichen Privatexistenz; ja selbst die politische Autonomie hat Athen — wenigstens in römischer Zeit — einigermaßen besessen. Und nun ist das charakteristische, daß Athen selbst bei einem antirömischen Gebrauch seiner Autonomie stets gut durchgekommen ist. Zwar als es sich für König Mithradates erklärt und dessen Feldherrn bei sich aufgenommen hatte, wurde es von Sulla belagert und erstürmt (86 vor Christus), aber es wurde nicht zerstört, und seine Einwohner nicht als Sklaven verkauft, wie das früher mit Korinth geschehen war. — Athen hielt es mit Pompejus, aber Caesar tat ihm nichts; es hielt es mit Brutus, aber Octavian tat ihm gutes. Das setzte sich unter den Nachfolgern des Augustus fort; es erscheint geradezu als Grundsatz kaiserlicher Politik, daß man Athen Gunst erweist. In Hadrians großen Bauten zu Athen gipfelt diese Politik. Offenbar verbreitet die geistige Blüthe Athens im 5. und 4. Jahrhundert noch in späterer Zeit einen Glanz um die Stadt, der die Eroberer — Makedonier und Römer — zwingt ihr Ehrfurcht zu beweisen. Und ganz spät, im Jahre 395 nach Christus, tritt es bei dem halb barbarischen Westgothen Alarich hervor. Er ließ sich erhebliche Summen zahlen, während sein Heer Athen nicht betrat. Nur er und seine Begleiter sahen sich Stadt und Akropolis an. — Übrigens lebte Athen nicht nur von seinem alten Ruhm, sondern hegte in dieser ganzen Zeit noch ein lebendiges Element. Jahrhunderte lang behaupteten sich hier die Institute der verschiedenen philosophischen Schulen, unter denen die neuplatonische hervorragte. Athen war eine Universitätsstadt geworden, zu der die wissensdurstige Jugend der hellenistischen Länder und Roms wallfahrtete. Dies gelehrte Stillleben zog sich fort bis in die Tage des Kaisers Justinian, der die philosophischen Schulen aufhob.

Nun erst sinkt Athen in jenen mittelalterlichen Schlummer, aus dem nur die rührenden Klagen eines hoch gebildeten griechischen Erzbischofs über den Verfall der berühmten Stadt herübertönen. Dieser Verfall geht

Digitized by Google

auch während der fränkischen Zeit fort. Man darf wohl sagen, daß im 13. Jahrhundert weder die Herren la Roche und wie sie sonst hießen, noch die Eingeborenen ein deutliches Bewußtsein von den Bauten hatten, welche damals noch viel unversehrter als heute vor ihren Augen standen. Als dann Athen im 15. Jahrhundert in die Gewalt der Türken kam, war die Bewegung eingeleitet, welche die Stadt allmählich zu jenem armseligen Dorf machte, von dem wir am Eingang gesprochen haben.

Aus dem Dorf ist die schöne Hauptstadt des modernen Griechenlands geworden, eines kleinen und innerlich nicht gerade starken Staates. Für ihn sind das parlamentarische Leben, die politischen Dispute in den zahlreichen Kaffeehäusern und endlich das ziemlich salope Militär charakteristisch. — Es ist aber ein einheitliches Volksleben, dessen Form dieser Staat bildet; auch die Kirche ist nicht ein fremder Faktor, sondern gehört ganz in das Volksleben hinein. Die griechische Kirche ist nicht eine Macht im Staate, gleichsam ein Staat im Staate, sondern einfach die religiöse Seite des Volkslebens. Das Volk hängt an ihr voll Ehrfurcht, aber sie spielt keine Herrenrolle. Man sieht viele Popen, und keine Spur von Abneigung oder gar Verachtung kann man auf Seiten des Publikums wahrnehmen. Sie gehören eben als verheiratete Männer ganz zum Volke, während die höhere Geistlichkeit allerdings unverheiratet ist. Diese aber ist nicht zahlreich und man sieht sie wenig.

Wenn man die politische Bedeutung des alten Rom ermessen will, so mag man zunächst die tausend Jahre von den Anfangszeiten der Republik bis auf die Kämpfe des Ostgoten Totila und des Belisar um Rom an sich vorüberziehen lassen. Kann man auch in jenen Anfangszeiten nicht von großer politischer Bedeutung reden, so tritt doch bald hervor, daß diese städtische Republik sich mit der Herrschaft über Latium nicht begnügen wird. Sie ruht nicht, bis sie ganz Italien unterworfen hat. So entsteht nicht ein nationaler italienischer Staat, sondern die Stadt Rom gliedert sich die ganze Halbinsel in verschiedenen Abstufungen des Bürgerrechtes und der Bundesgenossenschaft an. Aber sie (mit Latium) ist die Quelle der Macht; sie stellt das Heer, die Feldherrn, die Zivilbeamten. Es ist eine Produktivität ohne Gleichen schon in rein äußerer Beziehung; und in innerer Beziehung ist beachtenswert, daß es dieser Stadt immer nur vorübergehend an guten Feldherren und tüchtigen Beamten gefehlt hat. Nach einiger Zeit finden sie sich immer wieder.

Es kommen die unvermeidlichen Kämpfe mit den Karthagern, die Kriege mit den hellenistischen Reichen des Ostens, die Herrschaft über die Mittelmeerländer wird allmählich gewonnen. Auch jetzt noch fehlt es nicht an ausgezeichneten Feldherren, schon mehr an guten Beamten. Allmählich rekrutiert sich die Armee aus ganz Italien und auch die Führer stammen aus dem oder jenen italischen Ort, aber sie erlangen sämtlich

Digitized by Google

ihre Stellungen erst in Rom. Die Zunahme der Sittenverderbnis und die Aufnahme griechischer Wissenschaft und Kunst verändern den ganzen Zuschnitt des Lebens. Es entsteht eine achtungswerte römische Wissenschaft und Kunst, aber sie reicht nicht an das griechische Original; nur in der Jurisprudenz ist römische Wissenschaft selbständig.

Als endlich Rom zur Kaiserzeit Weltstadt geworden war, die das ungeheure Gebiet am mittelländischen und atlantischen Meer beherrschte, liefen doch alle Fäden der Verwaltung und Politik hier zusammen. Man sollte nicht immer bloß die Gräuel der verschiedenen kaiserlichen Familien, sondern auch die Tatsache ins Auge fassen, daß zu derselben Zeit die Welt von diesem Orte aus regiert worden ist. Dazu aber gehört ein Stab tüchtiger und geschulter Beamten. — In diesen kaiserlichen Zeiten wurde es allmählich so, daß sich die Legionen gar nicht mehr aus Rom und Italien, sondern aus den Provinzen rekrutierten. Auch die Feldherren, aus denen meist die Kaiser hervorgehen, sind Provinziale. Rom produziert nicht mehr alles, ja es muß sich in Byzanz eine zweite Hauptstadt zur Seite stellen lassen. Das Ende ist, daß nicht römische Provinzialen, sondern germanische Barbaren die Armee bilden, deren Führer ebenfalls Germanen sind, die sich schließlich an die Stelle der weströmischen Kaiser setzen.

Das Reich Theoderichs ging unter, aber die Byzantiner vermochten doch nur Teile von Italien zu behaupten, weite Strecken fielen den Langobarden anheim. Rom selbst, einstweilen den byzantinischen Kaisern untertan, verödete im höchsten Grade, doch ist es nie bloß ein armseliges Dorf gewesen. Immerhin ist die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts die Zeit, welche nächst dem Exil der Päpste in Avignon (14. Jahrhundert) den äußersten Tiefstand Roms bedeutet. Aber aus beiden Kalamitäten hat sich Rom wieder herausgearbeitet. —

Merkwürdig ist, daß zu derselben Zeit, als die politische Weltherrschaft sich auflöste, eben in Rom selbst die Weltherrschaft der römischen Kirche begründet wurde. Es ist das Papsttum, welches mit diesem ächt römischen Gedanken steht und fällt. Papst Leo (um 450) und Gregor (um 600) sind die berühmtesten, aber keineswegs die einzigen Repräsentanten desselben. Ächt römisch konsequent entwickeln sich diese Tendenzen, bis sie in Gregor VII. und Innocenz III. gipfeln. Wieder laufen alle Fäden der Herrschaft über die westeuropäische Welt hier zusammen, und Kaiser und Könige müssen sich willig oder unwillig den Willensäußerungen Roms fügen. Daneben ist das mittelalterliche Rom charakterisiert durch die Kämpfe der römischen Adelsparteien untereinander, mit den Päpsten und mit dem Volk. — Die Tendenzen der Weltherrschaft werden von den Päpsten der Renaissance und der Restauration nicht aufgegeben, aber vorsichtig zurückgestellt. Die Ausbildung des Kirchenstaates dient ihnen als Stütze der in den Formen der Diplomatie sich vollziehenden Beeinflussung der verschiedenen

Digitized by Google

europäischen Staaten. So hat Rom als geistliche Hauptstadt der katholischen Welt fortgelebt, auch die Stürme der französischen Revolution überdauert, bis endlich Italien frei und einig wurde. Da nahm es Rom als seine Hauptstadt. Dieses wurde, was es noch nie in der Weise gewesen war, die Hauptstadt eines nationalen italienischen Staates. Die Tendenzen der geistlichen Weltherrschaft sind im exterritorialen Vatikan vertreten, so daß also faktisch jetzt zwei Rom existieren, ein päpstliches und ein königliches. Alle alten Gedanken haben sich in jenes zurückgezogen, alle neuen Gedanken leben in diesem.

Auf diesem neuen Rom ruht der Blick des deutschen Protestanten mit Teilnahme, ist doch die Geschichte unserer nationalen Einigung mehrfach mit der italienischen verflochten, und besteht doch die Freiheit der religiösen Bekenntnisse erst, seit es ein neues Rom gibt. Darum sind uns alle Äußerungen des nationalen modernen Staates sympathisch, und das zahlreiche Militär mit seiner guten Haltung erfreut uns wahrhaft. Daß nun drüben über dem Tiber im Gebiet des Vatikan sich die Geistlichkeit bemerkbar macht, ist in der Ordnung. Auffallend aber ist, daß man nirgends so viel Kleriker und Mönche sieht als in Rom, und zwar gerade auch in dem königlichen. Darin ist Rom von Athen sehr verschieden. —

Der ungeheure Entwicklungsgang Roms ist uns bei einem römischen Aufenthalt, wenn wir historisch geschult sind, innerlich gegenwärtig. Die Denkmäler reden eine Sprache, die man je länger, je besser verstehen lernt. Und die Wirkung ist — wie viele bezeugt haben — daß man sich klein vorkommt und still wird. Wer vom Aventin aus die malerischen Ruinen der Kaiserpaläste betrachtet, wird ergriffen von dem Ungeheuren der Weltgeschichte. Wer vom Kapitol, am besten von der Terrasse des Palazzo Caffarelli die ewige Stadt beschaut, wo Antikes und Modernes sich die Hand reichen, fühlt sich selbst aufgenommen in diesen Strom irdischer Ewigkeit. — Noch ein anderes Element wirkt in diesem Zusammenhange von Stimmungen mit: es ist, kurz gesagt, der eigenartige Blutgeruch, der gar manchem der römischen Monumente anhaftet. Wer kann im Kolosseum umhergehen und nicht an die abscheulichen Metzeleien denken, die dort zu purem Vergnügen des römischen Volkes stattgefunden haben? Und in den Kaiserpaläsen muß man förmlich gewaltsam die Erinnerung an die vielen grauenhaften Hinrichtungen und Morde zurückdrängen, um nur mit Ruhe die Ruinen studieren zu können. Die alten Römer waren eben ein grausames Volk. — Das Ungeheure der Geschichte und die Erinnerung an so viele Gräuel erzeugt schließlich ein Gefühl der Schwermut, welches wohl jeden angewandelt hat, der lange genug in Rom war und in seinen Gedanken hinreichend tief ging. Dies Gefühl erhält Nahrung durch die Eindrücke der Kampagna, einer melancholischen, sumpfigen Steppe, wenn auch begrenzt durch schöne Berge. Für eine moderne Hauptstadt ist die Kam-

Digitized by Google

pagna eine ganz unpassende Umgebung, aber zu den Stimmungen, die das alte Rom erzeugt, paßt sie vortrefflich.

Aber Rom erzeugt nicht nur Stimmungen, sondern auch Gedanken, und zwar zunächst Fragen über Fragen nach den geschichtlichen Zusammenhängen. Man dringt nachdenkend vor bis zu jenen dunklen Anfangszeiten, wo eine latinische und eine sabinische Gemeinde sich zusammenschlossen; man bedenkt die Gunst der Lage und alle anderen Umstände, und hat dennoch das Rätsel nicht gelöst. Denn hier steckt es. Der Zusammenschluß muß einen Keim enthalten haben, aus dem sich der römische Charakter entfaltete, welcher dann die heidnisch-römische wie die christlich-römische Geschichte konsequent beherrschte. Wenn nun hier einstweilen nicht weiter zu kommen ist, so richtet sich das Nachdenken umsomehr auf die erforschbaren Zusammenhänge der einzelnen Glieder des weltgeschichtlichen Prozesses. Alles in Rom — dem alten wie dem päpstlichen — ist klar und steht in durchsichtiger Luft da. Und so müssen hier die kausalen Verknüpfungen besonders deutlich hervortreten. Das ist nun in eminentem Maße der Fall, und man kann sagen, daß die Kontinuität der Geschichte hier in Rom so studiert werden kann wie sonst nirgends. Es ist ein ungeheures Kontinuum menschlicher Zustände und Begebenheiten, in welchem sicher eins aus dem andern folgt. Man steht so unter dem zwingenden Einfluß dieser kausalen Notwendigkeiten, daß man das Fehlen der Freiheit zunächst kaum bemerkt. Auch Gott ist in diesem Kontinuum nicht zu finden. Es müßte denn als sein Ratschluß angesehen werden, daß es in dieser Welt irdischer Geschichte ebenso natürlich, so regelrecht kausal zugehen soll, wie es zugeht. Dann wäre Rom das caput mundi, das charakteristische Paradigma irdischer Geschichte. Das ist wohl in der Tat so. Darüber kommt uns wieder die schwermütige Stimmung, und die Frage erhebt sich, ob es nicht noch ein anderes Paradigma gibt. —

Wenden wir uns wieder nach Athen und nehmen unseren Standort auf der Akropolis neben dem Parthenon. Man ist da unter Ruinen, denn wenn auch viel von den Bauten erhalten ist, so ist doch kein Bauwerk unversehrt. Vom Parthenon und Erechtheion nicht zu reden, wie schade ist es doch, daß die Propyläen nicht ganz erhalten sind! So entsteht auch hier ein Gefühl der Trauer, und an die verschiedenen Pulverexplosionen und Erdbeben, welche diese Zerstörung bewirkt haben, gedenkt man mit lebhaftem Schmerz. Es wäre doch wunderschön, wenn das alles noch aufrecht stände, und wenn man die Bedeutung jedes einzelnen Teiles deutlich erkennen könnte. So weit geht diese Stimmung, weiter nicht. Nur bei ganz leidenschaftlichen Verehrern des klassischen Altertums mag der Wunsch hinzukommen, jenes Menschendasein, was einst hier gelebt wurde, mitzuleben. Es sind nur wenige, die unter dem Regime der „Götter Griechenlands" stehen möchten. Da wir nicht zu diesen gehören, so bleibt jenes Gefühl

Digitized by Google

der Trauer zwar in der Seele, aber es füllt sie nicht aus; es ist nur die ernste Melodie von der Vergänglichkeit, die bei allem, was wir schauen, leise mitklingt. Genau genommen bezieht sich diese Vergänglichkeit doch nur auf die Werke der Architektur und Plastik, nicht auf die Werke der Dichtkunst und Philosophie. Und diese alle haben wir im ersten Aufsatz zusammengefaßt und hingestellt als die große Leistung des 5. und 4. Jahrhunderts vor Christus. Sie ist unvergänglich, eben weil sie nicht politisch ist. Was die Dichter und Denker jener Zeit geschaffen haben, hat zwar auch seine vergängliche, zeitgenössische Schale, aber einen ewigen Kern. Wer von diesem Kerne erfüllt neben dem Parthenon steht, dem schwindet die Trauer und macht einer tiefen stillen Freude Platz darüber, daß uns Menschen der Eintritt in ein unvergängliches Reich des Geistes gestattet ist. Jene großen Hellenen sind zuerst eingetreten, wir dürfen und wollen nachfolgen, denn der Geist ist ewig. Diese Leistung des 5. und 4. Jahrhunderts war es, welche Athen im ganzen späteren Altertum so großes Ansehen verschafft hat. Und nun ist es so gefügt, daß wir es auch nur mit diesem Ausschnitt der Geschichte Athens zu tun haben: die römischen Bauten lassen wir zur Seite, Mittelalter und Renaissance fehlen, ganz unmittelbar spricht die Epoche des Perikles und dann wieder die des Platon zu uns. Ist es nicht ein anderes Paradigma der Geschichte, welches hier aufgestellt ist und müssen wir dasselbe nicht ebenso sehr beachten, als das römische?

Manches spricht dagegen. Wir können überall zu den bezeichneten Höhepunkten die Vorstufen nachweisen, auch die Nachstufen fehlen nicht. Das Bild der Entwickelung von Wissenschaft und Kunst scheint doch nicht verschieden von demjenigen der Phasen des Staatslebens in Rom. Eins geht aus dem andern hervor, das eine ist durch das andere fortdauernd bedingt, das ganze ist eben eine kontinuierliche Entwickelung. Dieser Ansicht müssen wir bestimmt entgegentreten; sie sieht nur die eine Seite, die andere ist ihr verborgen. Es ist zum Beispiel schlechterdings unmöglich, die platonische Philosophie aus ihren Vorstufen zu erklären. Man mag sie addieren oder gleichsam chemisch vermengen, nie kommt als Produkt die platonische Ideenlehre heraus. Hier ist ein diskontinuierliches Element, eben der selbständige platonische Genius. Dasselbe gilt von Aristoteles im Verhältnis zu Platon. Also ist es denn doch ein anderes Paradigma der Geschichte, zu dessen lebendiger Anschauung uns Athen verhilft. Ob auch durch einander bedingt, stehen die Großen im Reich des Geistes doch selbstständig neben einander gleich ragenden Säulen eines Tempels, dessen obere Teile noch unsichtbar sind. Wem dies nicht verständlich sein sollte, dem wollen wir durch einen Mythus zu Hilfe kommen. Wenn man von Platon redet, darf man auch die Form des Mythus gebrauchen, zumal, wenn man ihn alsbald deutet.

Wir stehen auf dem Berg der Pallas Athene. Ihr Bild, von

Digitized by Google

Phidias' Meisterhand geschaffen, ist längst verschwunden, aber die Erinnerung an sie ist auf dieser Höhe lebendig. Eine strenge und doch freundliche Göttin der Intelligenz; eine Gestalt, wie sie keine andere Religion aufzuweisen hat. Und diese Gottheit ist direkt aus dem Haupte des Zeus geboren, ganz ohne Vermittelung, ganz fertig ohne langsames Wachstum aus kindlichen Anfängen heraus. Was ist in dieser Stadtgöttin Athens verkörpert? Wir versuchen den Mythus zu deuten, sind uns aber bewußt, daß kein Hellene den abstrakten Gedanken, sondern den Gedanken eben in lebendiger Verkörperung gehabt hat. Also, was symbolisiert Pallas Athene? Geistige Intelligenz, also überhaupt der Geist, entspringt nicht von unten, sondern von oben her. Er ist nicht das Produkt eines Kontinuums menschlicher Zustände und Begebenheiten, sondern stammt aus der Gottheit. — Wenn auch die Phantasiegestalt der Athene verschwunden ist wie ein Nebelwölkchen vor der Sonne, der Gedanke dieser Gottheit ist geblieben. Und nun wundern wir uns nicht, daß die großen Dichter und Denker des 5. und 4. Jahrhunderts bei aller gegenseitigen Bedingtheit doch so diskontinuierlich neben einander stehen. Sie sind eben nach demselben Schema gebildet wie Pallas Athene. Darum gilt uns diese athenische Epoche als das andere Paradigma der Geschichte, welches neben dem römischen sich behauptet.

Auf solchen Höhen der Betrachtung erzeugen bestimmte Gedanken auch bestimmte Stimmungen. Hier ist nun kein Anlaß zur Schwermut, sondern nur zur hellen Freude. Man ist dankbar froh in der Überzeugung, daß der menschliche Geist aus Gott stammt, und daß sich dieser Gott in den Gebilden des menschlichen Geistes siegreich offenbart. —

Aber beide Paradigmata haben ihre Berechtigung. Athen kann Rom nicht ersetzen, und Rom ist nichts ohne Athen. Man kann auch nicht verkennen, daß der römischen Geschichte Züge aus dem athenischen Paradigma beigefügt sind, so daß der Gegensatz nicht so schroff ist, als es zuerst den Anschein hat. Dennoch behält der Gedanke der zwei Paradigmata sein Recht; er erschließt ein Problem, das unendlicher Bearbeitung bedürftig und fähig ist.

Der Gottesglaube und die mechanische Naturauffassung der modernen Wissenschaft

von H. Magnus.

Die Menschheit ist zu allen Zeiten eifrigst bemüht gewesen, das Wesen der Naturerscheinungen zu ergründen; vornehmlich hat man es sich dabei angelegen sein lassen, zu ermitteln: ob und eventuell in welchem Umfang

Digitized by Google

ein metaphysisches Prinzip in der Schöpfung zum Ausdruck komme. Und bei diesen Bestrebungen ist man dann zu den allerverschiedensten Anschauungen gelangt. Zunächst hat man — und das scheint der Anfang einer jeden Naturauffassung gewesen zu sein — die Formen und die Funktionsäußerungen alles Seienden als unmittelbare Erzeugnisse eines außerirdischen Faktors angesprochen. Man sah in dem Leben und Weben der Natur nicht Gesetz und Ordnung, sondern den Ausdruck eines souveränen außerirdischen Willens, der sich in freiester Betätigung heut in dieser und morgen in jener Form äußern könnte.

Im Gegensatz zu dieser Anschauung entwickelte sich die andere, welche jedes außerirdische Moment aus der Erklärung der Naturerscheinungen ausgeschieden und alle Vorgänge nur mechanisch aufgefaßt wissen wollte.

Diese beiden Naturauffassungen erfuhren nun nicht allein im Lauf der Zeiten gar mannigfache Ausgestaltungen, sondern ihre Beziehungen zu einander unterlagen auch einem lebhaften Wechsel. Es kamen Zeiten, in welchen die eine dieser Meinungen absolut, mit völligem Ausschluß der anderen, herrschte. So galt während des Mittelalters eine streng theistische Naturanschauung, während jede auch die leiseste mechanische Beurteilung der Lebensvorgänge für ein todeswürdiges Verbrechen angesehen wurde. Dann kamen wieder Perioden, in denen beide Meinungen eine Art von Verständigung mit einander eingegangen waren; so wissen wir z. B. daß einzelne Materialisten des 18. Jahrhunderts nur eine ausschließlich mechanische Erklärung aller Naturerscheinungen vertraten, aber dabei doch für die ursprüngliche Entstehung des Lebens metaphysische Faktoren nicht unbedingt ausschließen mochten.[1])

In einem ganz eigenartigen Zustand befindet sich aber die Naturforschung unserer Tage. Denn daß in der Schöpfung nicht ein freier, durch keine Fesseln beengter höherer Wille willkürlich waltet, daß vielmehr alle organischen wie anorganischen Vorgänge nach unabänderlichen Gesetzen sich vollziehen, dieser Ansicht vermag sich wohl kein moderner Naturforscher mehr zu entziehen. Ja selbst von theologischer Seite wird diese Tatsache nunmehr freimütig anerkannt.[2]) Allein trotz dieser ausgesprochen kausalen Mechanik, welche das naturwissenschaftliche Denken unserer Zeit beherrscht, sieht man sich doch genötigt, hier und da mit metaphysischen Elementen zu rechnen. Ja, wer die geschichtliche Entwicklung der Naturanschauung grade in den letzten Jahrzenten genau verfolgt hat, wird sogar zugeben müssen, daß der metaphysische Einschlag in unserer Wissenschaft an Umfang und Bedeutung entschieden zuzunehmen beginnt,[3]) während der ultra-

[1]) Man vergl. das klassische Werk: Lange, Geschichte des Materialismus. Siebente Aufl. bearbeitet von Cohen. Leipzig 1902. [2]) König, Aus dem Grenzgebiet zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Rektorats-Rede. Breslau 1898. [3]) Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und Lehre. Leipzig 1905. Rádl,

Digitized by Google

radikale Materialismus Haeckels[4]), der Gott zu einem gasförmigen Wirbeltier machen will, zweifellos an Boden verliert, wenigstens in den Kreisen derer, welche mit einer vorurteilsfreien Kritik und mit den erforderlichen medizinisch-philosophischen Kenntnissen versehen sind.

So sehen wir denn, wie auch in der modernen Zeit der Materialismus der Metaphysik seine Konzessionen machen und mit ihr einen Vergleich eingehen muß. Allein trotzdem wird der moderne Naturforscher in seiner Rücksicht auf die Metaphysik niemals so weit gehen, daß er die Herrschaft von Gesetz und Ordnung in den Naturgeschehnissen irgendwie zu beeinträchtigen oder die mechanische Abwickelung der Erscheinungen anzuzweifeln gedächte.

Aus der Erkenntnis des gesetzmäßigen jedem außerirdischen Willen entzogenen Ablaufes der Lebenserscheinungen müssen sich nun aber notwendigerweise Konsequenzen entwickeln, welche von der schwerwiegendsten Bedeutung sind und an der Ausgestaltung der modernen Lebensauffassung in recht bedenklicher Weise sich beteiligen. Ja wir müssen sogar sagen, daß ein gut Teil Schuld an der Entwickelung des modernen Pessimismus, sowie an der heutigen Umwertung von Moral und Ethik, die kausale Mechanik trägt, mit welcher Arzt wie Naturforscher nun einmal an die Erklärung der Lebenserscheinungen heranzutreten genötigt sind. Denn wenn darüber auch nicht der geringste Zweifel obwalten kann, daß alle Geschehnisse der organischen wie unorganischen Welt nach ehernen Gesetzen sich vollziehen — wobei die Frage: inwieweit diese Gesetze als der Ausdruck eines göttlichen Willens, als das Produkt eines göttlichen Schöpfungsaktes anzusehen sein mögen, hier nicht weiter in Betracht kommen soll — so muß die unmittelbare und unabwendbare Folge dieser Erkenntnis immer die sein, daß ein göttlicher Wille in den gesetzmäßig ablaufenden Naturerscheinungen nicht in willkürlich waltender Form zum Ausdruck gelangen kann, vielmehr auch dieser göttliche Wille den Naturgesetzen genau so unterliegen muß, wie der menschliche Wille. Damit wäre der Gottesgedanke aus der Schöpfung aber eigentlich ausgemerzt. Denn was wäre das wohl für ein Gott, der ohnmächtig den Naturgesetzen unterworfen ist, der denselben gegenüber die gleiche Rolle spielt, wie der Mensch? Ein solcher Gott ist wenigstens mit der Vorstellung, welche das Christentum mit dem Gottesbegriff verbindet, durchaus unvereinbar. Deshalb haben die vielleicht nicht so Unrecht, welche da meinen: die mechanische Auffassung der Lebens- sowie überhaupt aller Naturerscheinungen, wie sie die moderne Forschung lehrt, verleite in ihren Konsequenzen schnell genug zum Atheismus. Diese weit klaffende, unüberbrückbare Kluft, welche die heutige Naturauffassung und

Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts. I. Teil. Leipzig 1905. [4]) Haeckel, Die Welträtsel. Volks-Ausgabe. 78.—97. Tausend. Bonn 1903. Seite 111—116.

Digitized by Google

den Gottesgedanken nun einmal trennen, lastet aber wie ein Alp auf der modernen Menschheit. Wem es erst einmal so recht klar zum Bewußtsein gekommen ist, daß die Naturanschauung unserer Tage mit ihren unabänderlichen ehernen Gesetzen die freie Tätigkeit eines Schöpfers im Gebiet unseres Lebens ausschaltet, für den wird diese Erkenntnis schwer verdaulich sein. Wenn er nicht dem Monismus in seiner krassesten Gestalt zum Opfer fällt, so wird er doch wenigstens dem ihm unverständlich gewordenen Gottesgedanken kühl gegenüberstehen. Und daß dies im Augenblick ein leider nur zu oft eintretendes Vorkommnis ist, wer wollte dies bestreiten? Es dürfte deshalb wohl nicht überflüssig sein, wenn wir einmal den Versuch wagen, zu den genannten Zuständen Stellung zu nehmen. Daß ein solcher Versuch ein höchst schwieriger ist, soll und kann uns angesichts der Wichtigkeit der Frage: Was hat Gott in der modernen Naturwissenschaft noch zu suchen? nicht schrecken.

Sehen wir also einmal zu, ob bei der Betrachtung dieser Frage überhaupt ein leidlich brauchbares Ergebnis zu gewinnen und wie dasselbe schließlich geartet sein möge.

Zunächst muß eindringlichst davor gewarnt werden, der modernen Wissenschaft aus ihren Anschauungen, die sie über den gesetzmäßigen, der Willkür eines souveränen göttlichen Willens entzogenen Ablauf der Naturerscheinungen zu lehren unter allen Umständen gezwungen ist, einen Vorwurf machen zu wollen. Denn es ist nun einmal eine sicher erwiesene Tatsache, daß alles Naturgeschehen — soweit wir es mit unserer Beobachtungsfähigkeit und unseren Untersuchungsmethoden zu verstehen vermögen — nach unabänderlich sich abspielenden Gesetzen erfolgt. Wer dieses Ergebnis der modernen Forschung auch nur im Geringsten anzweifelt, mit dem ist überhaupt nicht zu rechnen, den muß man seinem Schicksal überlassen. Aber wir dürfen mit der modernen Wissenschaft auch nicht einmal hadern, daß sie den souveränen Eingriff eines außerirdischen Willens mit den Naturgesetzen für unvereinbar erklärt. Im Gegenteil! Wir müssen unseren Naturforschern sogar im höchsten Grade dankbar sein, daß sie uns von der irrtümlichen Auffassung der Naturgeschehnisse, wie wir sie unter dogmatischer Führung bisher gehabt hatten, endgültig befreit haben. Unsere Aufgabe kann jetzt deshalb nur darin bestehen, uns mit der veränderten Lage in einer Weise abzufinden, die dem Wissen wie dem Glauben, beiden in gleichem Umfange, gerecht werde. Das mag allerdings ein Unterfangen sein, dessen Durchführung manchem auf den ersten Blick kaum möglich scheinen dürfte. Aber vielleicht ist es doch möglich.

Zunächst müssen wir darauf hinweisen, daß die Tatsache des gesetzmäßigen, jedem außerirdischen Einfluß entzogenen Ablaufes der Naturerscheinungen doch einer gewissen Beschränkung unterworfen ist. Sie kann nämlich doch immer nur für den Teil der Schöpfung gelten, der unserer

Digitized by Google

Einsicht überhaupt zugänglich ist. Nun ist aber bekanntermaßen nur ein Bruchteil des Seienden unserer Erkenntnis erschlossen, während ein anderes Gebiet unserer Forschung entzogen ist. Ob das immer der Fall sein wird, berührt uns hier zunächst noch wenig oder gar nicht, vielmehr müssen wir uns vor der Hand mit der betrübenden Tatsache begnügen, daß unser Wissen sich nur auf einen Ausschnitt der Natur beschränkt. Die Grenzen, innerhalb deren die Erscheinungen unserer Erkenntnis zugänglich sind, werden nur durch die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane bestimmt. Denn die einzig verläßliche Grundlage alles Naturerkennens bildet die Sinneswahrnehmung. Hat uns doch die Geschichte hinlänglichst gelehrt, daß sich die Natur nicht auf rationalistischem Wege konstruiren, sondern nur durch Beobachtung und Versuch, d. h. also durch die Sinneswahrnehmung erfassen läßt. Nun erfreuen sich aber unsere Sinneswerkzeuge leider nicht einer solchen Leistungsfähigkeit, daß sie alle Naturerscheinungen in gleicher Weise zu erfassen vermöchten. Nur ein Teil des Seienden und Geschehenden ist ihnen zugänglich, während ein anderer Teil ihnen durchaus verschlossen ist. Das ist eine Tatsache, welche jedem Naturverständigen so bekannt ist, daß wir uns ein weiteres Verweilen bei ihr füglich sparen können.

Nach dem Gesagten sind wir Menschen also gar nicht befähigt, die Natur in allen ihren Formen und Erscheinungen zu erfassen, sondern wir sind nur auf das angewiesen, was uns unsere funktionsbeschränkten Sinnesorgane von der Natur zu melden wissen. Allerdings vermögen wir durch allerlei technische Hilfsmittel die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane zu erhöhen; so können wir z. B. die ultravioletten Strahlen des Spektrums, für die unser Auge unempfindlich ist, durch gewisse Maßnahmen unserer Wahrnehmung erschließen; wir können ferner durch Mikroskop und durch Röntgenapparat die Grenzen des optischen Wahrnehmungsvermögens wesentlich erweitern u. dg. m. Aber, so wertvoll derartige Errungenschaften auch wissenschaftlich wie praktisch sein mögen, die Beschränkung unserer Sinneswahrnehmung kann durch dieselben doch nie vollständig aus der Welt geschafft werden. Wir haben uns nun einmal mit der Tatsache zu befreunden, daß ein Teil der Schöpfung unserer Erkenntnis verschlossen bleibt und voraussichtlich auch bleiben wird, weil die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane zu der Summe der Naturerscheinungen im Mißverhältnis steht, d. h. geringer ist als die Zahl der Letzteren.

Wie groß aber der Teil des Seienden und Geschehenden sein mag, welcher uns, eben wegen der beklagenswerten Funktionsbeschränkung der Sinneswerkzeuge, nicht erkennbar ist, vermögen wir auch nicht einmal annähernd zu bestimmen. Es wäre deshalb auch ein ganz müssiges Unterfangen, hierüber irgendwelche Vermutungen äußern zu wollen. Wir müssen uns eben einfach mit der betrübenden Tatsache abfinden, daß ein

Digitized by Google

in seinem Umfang gar nicht abzuschätzender Teil der Schöpfung unserer Erkenntnis verschlossen ist.

Auch darüber sind wir völlig im Unklaren, ob dieser unserer Sinneswahrnehmung entzogene Teil der Schöpfung mit dem uns faßbaren Abschnitt der Erscheinungswelt in Beziehungen steht und wie geartet diese eventuellen Beziehungen wohl sein mögen. Wir können höchstens vermuten, daß zwischen beiden enge Verknüpfungen bestehen müssen, wobei wir uns auf die Tatsache berufen, daß alle Lebenserscheinungen, soweit sie uns bekannt und verständlich sind, enge Beziehungen zu einander unterhalten. Nur dürfen wir uns nicht verleiten lassen, diese Beziehungen irgendwie genauer festlegen zu wollen, denn der Schluß auf den uns unzugänglichen Teil der Schöpfung ist doch immerhin nur ein Analogieschluß und diese Form des Schließens ist, wie Wundt[5]) sehr treffend bemerkt, im naturwissenschaftlichen Erfahrungsgebiet das unvollkommenste logische Verfahren.

Wir vermögen also über denjenigen Teil der Schöpfung, welcher unserer Sinneswahrnehmung und damit auch unserem Verstand völlig entrückt ist, auch nicht das Mindeste auszusagen. Derselbe ist uns zunächst eben noch nach jeder Richtung hin unbekannt. Ob wir aber Aussicht haben, dieses fremde Land jemals kennen zu lernen, diese Frage werden wir im Laufe dieser Betrachtung noch streifen.

Doch dürfen wir diesen, unserer Sinneswahrnehmung vollkommen entzogenen Teil der Natur nicht etwa mit der sogenannten eingebildeten resp. intelligiblen Welt zusammenwerfen, deren sich bekanntlich Kant bedient, um das Vorhandensein der Willensfreiheit zu begründen. Denn diese intelligible Welt steht zu der Erscheinungswelt ja etwa in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung,[6]) während der unserer Sinnlichkeit durchaus entzogene Teil der Schöpfung mit der Erscheinungswelt keine wahrnehmbaren Beziehungen hat.

Es besteht also die Natur oder die Schöpfung oder wie man die Gesamtheit des Seienden auch immer nennen mag, aus drei verschiedenen Teilen, verschieden in ihren Beziehungen zu dem Menschen, nämlich: 1) der Erscheinungswelt, 2) der intelligiblen Welt, 3) der unserer Sinnlichkeit vollkommen entzogenen Welt.

So steht der Mensch denn erkenntnisbeschränkt dem Bau des Seienden, der Summe des Geschehenden gegenüber; nur einen kleinen Teil dessen was ist vermag er sinnlich zu erfaßen. Daß aber ein Rückschluß, von diesem kleinen, unserer Wahrnehmung zugänglichen Teil der Natur auf das Große Ganze ein unerhörtes Wagnis sein, ja sogar einen Bruch mit

---

[5]) Wundt, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 2. Auflage. Stuttgart 1893/95. Band II. Abt. 1. Seite 589. [6]) Lange, Geschichte des Materialismus. Siebente Auflage. Bearbeitet von Cohen. Band II. Seite 57. Leipzig 1902.

Digitized by Google

dem in der modernen Naturforschung gültigen Prinzip bedeuten würde, braucht wohl nicht erst besonders betont zu werden.

Nur in dem Falle also, daß die heutige Naturerkenntnis mit ihrer streng kausalen Mechanik den Begriff Natur durchaus erschöpfen würde, wären wir zu der Behauptung berechtigt, daß die freie Betätigung eines außerirdischen Willens im Gebiet der Schöpfung unmöglich sei. Da wir nun aber leider nur von einem gar kleinen Teil des Seienden eine gewisse, durch unsere Körperlichkeit gebundene Erkenntnis besitzen, so vermögen wir *ein allgemein gültiges Urteil über die Beziehungen, welche zwischen Gott, Welt und Mensch herrschen, überhaupt gar nicht zu fällen.*

Es bleibt also in dem großen Weltenbau, trotz der kausalen Mechanik der modernen Naturerkenntnis, noch Raum genug für den Glauben. Mag sich also jeder sein Verhältnis zu Gott gemäß der Lehre seiner Religion oder wenn ihm dies besser behagt auf Grund seines inneren Erlebens ausbauen wie er will, die heutige Naturwissenschaft hat nicht die Macht, ihn in diesem seinem Tun zu stören. Und weil sie nicht die Macht dazu hat, hat sie auch nicht das Recht zu solchem Beginnen.

Haben wir nun aber Hoffnung, das unserer Sinneswahrnehmung unzugängliche und unserer Erkenntnis deshalb verschlossene Naturgebiet einstens noch kennen zu lernen und zu erfahren, wie sich der Gottesgedanke hier verhalten möge? Nun die Aussicht hierfür will mir recht fragwürdig erscheinen, wenigstens für diejenigen, welche glauben, daß die Leistungsfähigkeiten des Verstandes nicht ausschließlich durch Beanlagung, sondern in der Hauptsache durch Erwerbung in unseren Besitz gekommen seien. Denn sind die verschiedenen psychischen[7]) Tätigkeiten nicht auf Grund einer angeborenen Anlage unser Eigentum, sondern müssen wir dieselben erst durch Erfahrung allmählich erwerben, so stellen dieselben im Grunde genommen nichts weiter dar, als wie eine Anpassung der Psyche an die Naturerscheinungen. Da nun aber wieder alles Seiende und Geschehende nur durch die Sinnesorgane der Psyche zugeführt wird, so vermag diese sich den Naturerscheinungen nicht unmittelbar anzupassen, sondern immer nur den Bildern der Geschehnisse, welche die Sinnesorgane der Psyche zuführen. Die Folge davon ist, daß die empiristische Ausgestaltung unserer geistigen Leistungsfähigkeit mit unserer sinnlichen Leistungsfähigkeit Hand in Hand geht, d. h. daß die Entwickelung unserer psychischen Tätigkeit im engsten Anschluß an die Betätigungsmöglichkeiten der Sinnesorgane erfolgen muß. Die Grenzen, innerhalb deren sich unsere Sinneswahrnehmungen

[7]) Wir beabsichtigen durchaus nicht, mit dem Ausdruck Psyche nach irgendeiner Seite hin auf die Psychologie drücken oder deren wissenschaftlichen Forschungsergebnissen vorgreifen zu wollen. Nur alle die verschiedenen Verstandesbetätigungen wollen wir mit dem Wort Psyche zu einem Begriff zusammenfassen.

Digitized by Google

bewegen, werden mutatis mutandis auch diejenigen sein, innerhalb deren sich die geistigen Leistungen bewegen, natürlich immer vorausgesetzt die Richtigkeit das: Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Damit ist nun aber die Aussicht, mittelst rationalistischer Arbeit etwas über das uns verschlossene Gebiet zu erhalten, ganz ausgeschlossen; dasselbe muß uns immer ein unbekanntes Land bleiben, weil die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane wie unserer Psyche auf die Kenntnisnahme jenes Schöpfungsgebietes nicht eingerichtet ist. Deshalb wird das „Ignorabimus" du Bois-Reymonds[8]) hier immer Geltung haben.

Die Tatsache nun, daß nur ein Bruchteil der Natur unserer Sinnenwahrnehmung und damit auch unserer Vernunft zugänglich ist, ein anderer aber nicht, erscheint — steht man auf dem Boden moderner naturwissenschaftlicher Anschauungen — in einem höchst eigenartigen Licht. Halten wir nämlich daran fest, daß unser gesamtes körperliches wie geistiges Leben in seiner heutigen Ausgestaltung durch die Anpassungsfähigkeit bedingt wird, welche dem Protoplasma und der aus Protoplasma aufgebauten organischen Körperwelt eigentümlich ist, so ist zunächst gar nicht zu verstehen, warum der menschliche Körper sich nur einem beschränkten Teil der Natur in dem Umfang angepaßt hat, wie er zu einer Wahrnehmung, einer materiellen wie geistigen, erforderlich ist. Denn die Anpassungsfähigkeit des Protoplasmas an die es umgebenden Verhältnisse ist ja doch, wie die Biologie lehrt, eine erstaunlich ausgiebige, ja man könnte fast sagen unbegrenzte. Wenn aber dem so ist, da sollte man doch eigentlich erwarten, daß unsere Sinnesorgane resp. deren Rezeptivität, sich allen Naturvorgängen, wie viele ihrer auch im großen Gebiet der Schöpfung vorhanden sind, hätte anpassen müssen. Es bleibt jedenfalls unverständlich, warum dies nicht geschieht, weshalb die Anpassungsfähigkeit einem Teil des Seienden gegenüber vollständig versagt. Es ist verlockend, hier die Teleologie zu Hilfe zu rufen und zwar jene Form derselben, welche Driesch[9]) als dynamische Teleologie bezeichnet. Tut man dies — und hier mag jeder nach eigenem Gutdünken handeln — dann wäre die Beschränkung unserer Naturerkenntnis eine gewollte, eine im Plan der Schöpfung von Haus liegende. Damit wäre dann aber schließlich auch eine für das verzagende nach Gott rufende Menschenherz tröstende Perspektive eröffnet. Denn nichts, keine Naturerkenntnis und kein Naturgesetz hindern den Glaubensbedürftigen an der Vorstellung, daß in dem uns unbekannten Teil der Schöpfung Gott waltet und von hier aus auf den Ablauf alles Seienden in einer, uns allerdings völlig unbegreiflichen Weise bestimmend einzuwirken vermöge. Doch das sind Konsequenzen unserer Anschauung, die wir nicht weiter verfolgen wollen. Für uns handelt es sich an dieser

[8]) Du Bois-Reymond. Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Leipzig 1903. [9]) Unser Zitat 3.

Digitized by Google

Stelle nur darum, zu zeigen, daß der Gottesgedanke durch die moderne mechanische Naturauffassung nicht beseitigt werden kann. Ja er wird durch dieselbe selbst nicht einmal erschüttert; er erfährt höchstens eine Verschiebung, insofern er aus einer Stellung, in welche ihn eine naive unvollkommene Naturanschauung früherer Tage versetzt hatte, jetzt in eine andere gerückt wird, die es ihm gestattet, trotz aller mechanisch-kausalen Betrachtung der Naturvorgänge doch unberührt in seinem das Menschenherz tröstenden und erhebenden Glanz zu bestehen.

Monismus und Monotheismus.

Von Hermann Franke.

Als die drei Kennzeichen der modernen Weltanschauung pflegt man zu nennen den Copernikanismus, den Evolutionismus und den Monismus. Das heißt zuerst die Weltansicht nach Copernikus und Keppler, daß unsere Erde nicht, wie man einst gedacht, der Mittel- und Angelpunkt des Weltalls sei. Dann die Erkenntnis, daß alles Leben und Geschehen dem Gesetze der Entwicklung unterworfen sei. Und endlich die Überzeugung von der schlechthinigen Einheitlichkeit alles Geschehens. Der Copernikanismus wird nirgends mehr ernstlich angefochten. Unsere evangelische Kirche hat ihn zweihundert Jahre lang aufs heftigste bekämpft, dann aber ihn stillschweigend anerkannt, ohne sich mit ihm auseinanderzusetzen. Er wird vielleicht noch ignoriert hie und da; bestritten nirgends mehr. Der Entwicklungsgedanke, bis vor einem halben Jahrzehnt aufs heftigste bekämpft, hat seitdem seine siegreiche Macht bewährt. Selbst christliche Kreise stehen ihm nicht mehr unbedingt ablehnend gegenüber, reden vielmehr von einem theistischen, d. h. gottgläubigen Evolutionismus. Nur der Monismus, der Gedanke von der absoluten Einheitlichkeit alles Weltgeschehens und des Weltbestehens, findet noch den schärfsten Widerspruch. Die Gegnerschaft, die einst der Evolutionismus an seinem Teile mitzutragen hatte, hat sich auf ihn allein gerichtet, ja, man hat sich aus Widerspruch gegen ihn ausdrücklich zum Dualismus bekannt, jener Auffassung, der die Welt zweigeteilt, zwiefach gegründet erscheint.

So unnatürlich die Gegnerschaft christlicher Kreise gegen den Monismus von vornherein erscheinen muß, da man von Verehren eines allmächtigen, alleinen Gottes, kurz von Monotheisten doch eine monistische Auffassung erwarten müßte, so erklärlich ist diese Gegnerschaft doch nach der geschichtlichen Entwicklung. Durch sie ist weniger der Begriff als das Wort „Monismus“ für weite christliche Kreise geradezu zu einem Gegenstande des Abscheus, zum Inbegriff aller Gottlosigkeit geworden. Das ist in-

Digitized by Google

sofern nicht verwunderlich, als der eigentliche Vertreter des „Monismus“ in unserer Zeit Ernst Haeckel in Jena war, jener Naturphilosoph, der als der letzte Vertreter des Materialismus in unseren Tagen gelten kann, der eben auch den „Monismus“ völlig in den Dienst seines Stoffglaubens zu stellen suchte. Das ist ihm insoweit gelungen, als er den Namen des „Monismus“ leider in völligen Mißkredit gebracht hat. Mit seiner mechanisierenden Welterklärung aber ist er, das darf man wohl sagen, bei allen Einsichtigen völlig gescheitert. Niemand vertritt ernstlich mehr den reinen unbedingten Materialismus, er gilt als wissenschaftlich überwunden und abgetan. Hat ihn doch sogar Haeckel selbst aufgegeben, da er es ablehnte, Materialist zu sein, indem er schon am Ende seiner Welträtsel zu ganz andern Ergebnissen gekommen ist als am Anfang und in der Mitte, auch den „Stoff“ in seinen kleinsten Teilen, den Atomen, schon „belebt“ sein läßt. Das ist aber nichts anderes denn Verleugnung des Stoffglaubens; Leben und Mechanik schließen sich eben aus. Aber in allzuhastigem Widerspruche gegen Haeckel ist man dazu gekommen, sich entsetzt vom Monismus selbst, der einheitlichen Weltbetrachtung und Welterklärung, abzuwenden und sich ausdrücklich zum Dualismus zu bekennen, also eine Zweiheitlichkeit des Vorhandenen und Geschehenden zu behaupten, in Gott und Welt, Natürlich und Übernatürlich Verschiedenes nicht nur nach unserer Erkenntnis, sondern Verschiedenes seinem Wesen nach, ja sich ausschließende Gegensätze zu sehen.

Man gab damit einen Erkenntnisfortschritt allzu leichtherzig auf, den schon im Anfange der Neuzeit und ihrer Geisteserkenntnis ein Spinoza gemacht, indem er vom Dualismus eines Cartesius zum reinen Monismus fortschritt und ihn erkenntnismäßig begründete. Freilich war Spinoza seiner Zeit an Erkenntnis wie an Glauben um Jahrhunderte voraus. Darum mußte er, wie es auch geschehen ist, auf ein Jahrhundert in Vergessenheit geraten. Wir Menschen von heute aber sollten inzwischen fähig geworden sein, ihn, wenn auch vielleicht noch nicht ganz zu verstehen, so doch zu würdigen. Er ist der Vater des Begriffes „Monismus“, nicht etwa erst Haeckel, der ihn in's Grobstoffliche verderbt und damit in Mißkredit gebracht hat. Auf Spinoza also sollten wir zurückgehen. Denn gibt man den Monismus, die völlige Einheitlichket des Vorhandenen oder vielmehr des Erkennbaren, auf, so gerät man damit auf einen bedenklichen Abweg. Indem man sich nämlich einem wie immer gearteten Dualismus zuwendet, also eine Zweiheitlichkeit annimmt, z. B. zwischen Gott und Welt, — so verzichtet man damit folgerichtig auch auf den Monotheismus, auf die Auffassung von der Alleinheit Gottes. Denn gäbe es etwas außer Gott, womöglich ein Etwas, das sich in Gegensatz zu ihm zu stellen vermöchte, so wäre Gott nicht der „All Eine“, nicht „Alles in Allem“, könnte es auch niemals werden. Es sei denn, daß er das Gegensätzliche

Digitized by Google

sich einverleibte, assimilierte. Wäre das aber möglich, dann könnte doch wieder kein eigentlich wesentlicher, wirklich ausschließender Gegensatz vorhanden gewesen sein.

Machen wir also getrost Ernst mit dem Monotheismus, der die einzig würdige und demnach einzig mögliche Gottesvorstellung ist, und eben darum auch Ernst mit dem Monismus. Die Sache ist darum noch nicht schlecht geworden, daß man ihren Namen gemißbraucht hat. Es war mit dem Evolutionismus genau ebenso; man konnte sich ihn ohne seine materialistisch-mechanische Verquickung gar nicht denken. Ihn mit dem Gottesglauben, womöglich gar mit dem christlichen Heilsglauben in Verbindung zu bringen, erschien ganz unmöglich, ja lästerlich. Jetzt, wie gesagt, hat man sich schon hineingefunden, von einem gottgläubigen Evolutionismus zu reden. Mich dünkt, man wird sich auch an den Gedanken eines „theistischen Monismus" gewöhnen. Er liegt nahe genug und ist der einzig befriedigende, um nicht zu sagen — mögliche. Fassen wir das Universum ins Auge — man verzeihe den Ausdruck — und überlegen wir uns, ob da irgendwo, in ihm oder außerhalb, irgend ein Etwas bestehen oder auch nur gedacht werden könne, das als außerhalb des Schöpfungsbereiches Gottes oder seines Machtkreises stehend, seiner Wesenheit fremd oder widersprechend, ja sie ausschließend anzunehmen möglich sei ohne Gottes Allmacht und Alleinheit zu nahe zu treten? Wir werden erkennen, daß es unmöglich ist. Wie es Gottes ist, so ist es aus Gott und in Gott, nicht denkbar ohne ihn, nicht loszutrennen von seinem Wesen. Von hier aus finden wir den rechten Monismus, den Ausblick auf eine befriedigende und befreiende einheitliche Weltanschauung.

Gott und Welt nun wirklich auf eine Einheit zu bringen, ist das möglich? Ehe wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, wollen wir als etwas ganz Selbstverständliches von vornherein zugeben, daß wir keinerlei entscheidende Antwort im Sinne von endgültig geben wollen und können. Das arme Menschheitsmaß, das wir nun einmal auch an Gott anzulegen gezwungen sind, reicht in keiner Weise zu, ist so verschieden wie die Menschen selbst, und läßt uns mehr stammeln als reden über Gott und göttliche Dinge. Aber wir werden wenigstens ahnen, daß hinter all dem für unsere Erkenntnis so Zerrissenen, Zusammenhangslosen, ja Gegensätzlichen doch ein wohlgeordnetes Ganze, eine göttliche Einheit stehe. Diese Ahnung ist es ja, die dem modernen Bewußtsein sich aufdrängt; daher die Versuche, einen Monismus zu begründen.

Wie stellt sich nun der moderne Mensch das Verhältnis Gottes zur Welt, zunächst rein örtlich gefaßt, vor? Man hat nicht ohne Berechtigung gesagt, für sein Bewußtsein könne nur der Pantheismus in Frage kommen, d. h. die Überzeugung, daß Gott allüberall sei, also daß da, wo Natur auch Gott, und umgekehrt, wo Gott, auch Welt vorhanden sei. Diese Behauptung hat in ihrer ersten Hälfte insofern eine zweifellose Berechtigung,

Digitized by Google

als wir ja die Welt als unendlich oder richtiger als unermeßlich erkannt haben. Eine Gottesvorstellung, die wir nur vollziehen könnten, indem wir über die gar nicht vorhandenen, jedenfalls gar nicht erkennbaren Grenzen des in seiner Unermeßlichkeit unvorstellbaren Weltalls hinausgingen, wäre deshalb völlig widersinnig. Das ist unbestreitbar. Daher erscheint es unumgänglich notwendig, den unvollziehbaren Begriff eines außerweltlichen Gottes von vornherein aufzugeben. Doch tun wir es zunächst nur versuchsweise und sehen wir nach, ob wir bei der Annahme eines „innerweltlichen" zu irgendwelchen für unser Glaubensleben annehmbaren Ergebnissen gelangen. Da bemerken wir zuerst, daß der Gottesbegriff der heiligen Schriften alten wie neuen Testamentes auf den Höhepunkten seiner Entwickelung durchaus innerweltlich ist. Einige der bekanntesten Stellen — aus dem Schulunterricht bekannt — mögen darauf hinweisen: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist, wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da, bettete ich mir in die Unterwelt, siehe, so bist du auch da usw." (Ps.139.) „Siehe der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht fassen" (I. Könige 8,27) wird in der Tempelweihrede einem Salomo in den Mund gelegt. Und Jeremias 23,23 steht ausdrücklich als Gotteswort aus Prophetenmunde: „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllet?" Aus dem Neuen Testament sei nur die große Stelle aus des Paulus Areopagrede erwähnt: „Er (Gott) ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir." Also die Bibel als Ganzes genommen und ihre Gottesvorstellung hindern uns nicht, Gott als einen innerweltlichen, immanenten zu fassen; sie nötigen uns vielmehr dazu, es zu tun. Wir wollen uns deshalb hüten, alle jene von vornherein als Gottesleugner hinzustellen, die, statt von einem „Gott" zu reden, lieber von einer „Weltseele" oder einem „Ding an sich", „höchstem Wesen", „letzter Potenz" oder sonstwie stammeln. Goethe sagt nicht mit Unrecht: „Was ist der Name? Name ist Schall und Rauch." Immerhin täte jeder gut, wenn er das zwar unerforschliche aber doch unverkennbar Vorhandene hinter allem Erkennbaren ruhig mit dem schließlich doch gebräuchlichsten, größten, vielsagendsten und erhabensten Namen „Gott" nennen wollte. Wir wollen uns dann auch nicht ereifern über die, welche mit einem außerweltlichen, transzendentalen Gotte nichts anzufangen wissen und demgemäß behaupten, auch ein „persönlicher Gott" sei für sie ganz unvorstellbar, unfaßbar. Eine Weltseele, Weltvernunft, ja, die fänden sie allüberall immer wieder, eine höchste, zielsetzende Intelligenz, eine Kraft letzter Hand — mit dem allen seien sie einverstanden, — nur der Persönlichkeit Gottes ständen sie ablehnend gegenüber. Wir halten uns zuvörderst an ihr Zugeständnis und erwidern ihnen: Könnt ihr den Gedanken einer Weltseele ausdenken? Euch ein Bild, überhaupt irgend eine Vorstellung machen von einer das All durchdringenden

Digitized by Google

Vernunft? Nein! Nun, dann verdenkt es denen nicht, die erklären, mit solcher Weltseele nichts anfangen zu können; solcher Weltvernunftglaube sei ihnen zu kalt, sei unbefriedigend. Ihnen müsse Gott unendlich viel mehr sein. Eine Weltvernunft und dergl. sei er ihnen sicher auch. Aber warum und mit welchen Gründen bestreite man, daß er mehr sei? Wie wolle man beweisen, daß er keine bewußte Persönlichkeit sei? Daß man sich diese Persönlichkeit absolut nicht vorstellen könne, wohlgemerkt, richtig, einwandfrei vorstellen könne, sei kein Gegenbeweis, nicht einmal ein Gegengrund. Das Weltall z. B., um im Zusammenhange zu bleiben, könne man sich auch nicht vorstellen. Niemand aber falle es deshalb ein, sein Vorhandensein zu bestreiten.

Aber nehmen wir eine Weltseele an, so entsteht die Frage, wo hat diese Weltseele ihren Sitz, ihr Nervenzentrum? Man kann solche Frage ablehnen als sinnlos insofern, als sie nicht aneinander meßbare, inkommensurable Größen in Vergleich stellt. Man könnte auch mit allerlei Phantasien darauf antworten. Wenn aber jemand in Fechnerschen Gedankengängen sagen wollte: Das Nervenzentrum der Weltseele, also gewissermaßen der eigentliche Sitz Gottes, ist die noch unbekannte Zentralsonne, — so könnte man das belächeln und ablehnen, aber widerlegen nicht. Im Gegenteil, man könnte Bibelstellen wie Vernunftgründe reichlich dafür angeben. —

Aber eine weitere wichtigere Frage ist die, ob der innerweltliche Gott gedacht werden könne als der Schöpfergott, d. h. als der Schöpfer der Welt, in der er selbst sein Wesen hat. Beides scheint von vornherein schwer vereinbar. Zwar könnte man sich auf Gleichnisse zurückziehen; könnte auch darauf hinweisen, daß überall die Seele, das Leben es ist, das sich den Körper baut. Aber viele werden es von vornherein ablehnen, die Welt als Körper des Gottesgeistes zu fassen. Weiter käme man schon mit dem Gedanken, daß Gott, wenn er die Welt aus „Nichts" geschaffen haben soll, sie eben doch offenbar aus sich selbst, seinem Wesen, müsse haben hervorgehen lassen. Denn aus dem „Nichts", dem Insubstantiellen, Nichtvorhandenen selbst, habe er sie doch nicht herausbilden können. Sonst wäre dies Nichts ja entschieden ein Etwas außer Gott, das er als Material benutzt hätte. Dann wäre es jedenfalls kein „Nichts". Nach biblischen Gedanken ist die Welt aus Gottes Wort entstanden. Gottes „Wort" bedeutet Selbstoffenbarung, Selbstäußerung, ein Heraustreten Gottes aus sich selbst. Also wäre nach alt- wie neutestamentlichen Vorstellungen die Welt aus Gott heraus entstanden. Wäre sie aus etwas anderem, außergöttlichem genommen, so gäbe es etwas neben, außer Gott von Ewigkeit her, das er nur benutzt hätte. Mit solcher Vorstellung erniedrigte man den allmächtigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, zum bloßen Demiurgen, zum Weltbildner. Zudem geriete man damit in gröbsten dualistischen Gnostizismus und verlöre jedes Recht, von einer Gotteswelt

Digitized by Google

zu reden. Also — wir können getrost den innerweltlichen, immanenten Gott auch als Schöpfergott annehmen, und den außerweltlichen aufgeben. Nur in einem Sinne können wir diesen festhalten und müssen es sogar, wollen wir in Gottes Wesen nicht wieder unerlaubte Schranken setzen. In dem Sinne nämlich, daß wir uns ihn allerdings nicht an irgend einem einzelnen Orte außerhalb des Weltganzen denken, sondern ihn vielmehr zu fassen suchen als den „Allumfasser", wie ihn Goethe so schön nennt, d. h. daß wir ihn immer mehr erkennen als den, der schließlich in Wahrheit doch nicht in der Welt, sondern in dem die Welt, die ganze unfaßbare, unermeßliche und unausdenkbare Welt lebt und webt als ein vielleicht nur geringer Teil seines Wesens. Also nicht ein „innerweltlicher Gott" ist im Grunde das Problem, sondern eine „innergöttliche Welt", so wunderlich das manchem klingen mag.

Aber kann man denn überhaupt von „Schöpfung" der Welt reden, ist solche Annahme des Glaubens wissenschaftlich haltbar? Bekanntlich hat man sich dem Gottesglauben dadurch zu entziehen gesucht, daß man dem Gedanken der Schöpfung aus dem Wege ging und stracks behauptete: „Die Welt ist anfanglos, ist unerschaffen, ist ewig! Wie und weil sie unerschaffen, so ist sie unvergänglich. Im Rückblick und Ausblick ist kein Ende zu sehen." Demnach wäre es nichts mit Weltschöpfung und Schöpfer, nichts mit „Vergänglichkeit der Welt" und „Weltende"? Was sollen wir dazu sagen?

Zuerst wollen wir uns klar machen, daß Begriffe wie „Schöpfung" und „Ewigkeit" leicht vollziehbar sind dem flachen oder ungebildeten Geiste. Der überwindet das Schwerste stets mit spielender Leichtigkeit, während er vor dem Leichtesten staunend stehen bleibt. Umgekehrt ist's bei geschultem Denken. Dem sind Dinge wie „Ewigkeit" und „Schöpfung" schlechterdings unausdenkbar, so gewiß ihm ihr Vorhandensein sein mag. Ebendarum spielt es nicht mit ihnen, und wenn es sie benutzt, so weiß es, daß es sich ihrer nur beziehungsweise bedient. Darum wenn jemand nachwiese, die Welt wäre „ewig", was täte das unserem Glauben? Der hängt doch nicht an der Welt, geschweige an ihrer Vergänglichkeit, sondern an Gott. Und der würde mit Fug und Recht schließen: Ist schon die Welt, die Schöpfung für uns ewig, — wieviel mehr nicht Gott. Doch vorläufig hat es noch gute Weile mit diesem Beweise. Seine Grundlagen, die angeblichen „Gesetze" von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft, sind in neuester Zeit bedenklich ins Wackeln geraten.

Aber gegen eins werden wir uns nicht spreizen dürfen. Wir werden ruhig mit ansehen müssen, daß die zeitlichen Begriffe von der Welt ebenso ins Unermeßliche sich ausdehnen, wie es die räumlichen schon getan haben. Denn räumliche Grenzen des Weltalls kennen wir schon längst nicht mehr. Was tut's, wenn wir auch keine zeitlichen mehr finden können? Wem der Gedanke peinlich ist, der tröste sich damit, daß „uner-

Digitized by Google

meßlich" noch lange nicht = „unendlich" ist. Wie die Unendlichkeit des Raumes, die wirkliche oder scheinbare, in uns nur das Erschauern vor der Erhabenheit Gottes gesteigert, nimmer sie geraubt hat, — die Unendlichkeit der Zeit wird genau ebenso wirken, sobald wir uns in sie gefunden haben. Je weiter wir die Welt erkennen, desto rätselhafter wird sie uns, desto größer und reicher wird sie an Wundern. —

Eben damit aber verlieren wir auch das Recht, Grenzen zu ziehen, die nicht vorhanden sind, zu scheiden zwischen „Natürlich" und „Übernatürlich". Von Übernatürlich hätte nur der zu reden ein Recht, der die Grenzen des Natürlichen genau kennte. Solche Leute gibt's aber nicht und wird's jedenfalls niemals geben. Wo wollten wir diese Grenze auch ziehen? Je geringer die Naturerkenntnis, desto mehr Übernatürliches wird man sehen und umgekehrt. Schließlich wird man sagen müssen bei gesteigerter Naturerkenntnis: Es liegt ein Hochmut darin, von Übernatürlich zu reden, die Anmaßung, die Grenzen natürlichen Geschehens festgelegt zu haben, sein Wissen für allumfassend zu halten. Solche Anmaßung sieht das Natürliche als das Gemeine, Niedrige an und will sich über dasselbe erheben. Aber nur Unbildung kann sich einbilden, Alles erkannt, erforscht zu haben. Wirkliche Bildung ist nicht so hochmütig. Sie weiß, wie wahr jenes Wort Hallers ist, das ein Goethe aufgenommen: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist". Wo wir nur ein Stücklein eindringen, stoßen wir auf — Gott. Wollen wir ernstlich ein „Übernatürliches" suchen, dann werden wir es nur in Gott selbst finden, insofern wir ihn in, hinter und über der Natur allüberall finden. Übernatürlich kann niemals sein ein Gegensätzliches zum Natürlichen.

Jene nach gegensätzlicher Übernatur schreiende Auffassung vergißt ganz und gar, daß auch ihr doch Gott der „allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde" ist. — Gottes Spuren müssen sich also doch in ihr finden. Während alttestamentliche Fromme mit Recht sangen: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist: der Erdboden und was darauf wohnet" — bemühen sich manche Christen unsrer Tage, die Natur als etwas Gemeines, Niedriges, Gottes Unwürdiges hinzustellen, sie in Gegensatz zu ihm zu bringen. Solche Auffassung ist nicht „gläubig", nein sie ist ungläubig. Sie sieht Gott nicht in seinen Werken, erkennt nicht sein zielbewußt weises Walten. Sie tut, als wäre er ein Stümper, dem sein Werk mißraten. Christus sah jedenfalls seines himmlischen Vaters Walten allüberall in der Natur; und wie er sieht das Auge des Glaubens auch heute noch Gott in der Natur. Wo Natur ist, da ist Gott.

Bekanntlich hat Benedikt Spinoza, der große Weise, die Gleichung aufgestellt: deus sive natura, d. h. Gott = Natur, Natur = Gott. Seine Zeitgenossen sahen hierin die denkbar größte Lästerung. Noch heute gilt dies Wort und der es gesprochen, vielen, die um Gott mit Unverstand

Digitized by Google

eifern, als das Urbild der Gottesleugnung. Es ist das Verdienst Goethes und vor allem Schleiermachers, des großen Erneuerers evangelischer Theologie, den Bann gebrochen zu haben, der über Spinoza lag; gebrochen freilich nur, nicht gehoben. Noch heut scheint selbst vielen Theologen Spinozismus etwa das gerade Gegenteil von Christentum zu sein. Goethe hat Spinozas Gedanken in ein kurzes Gedicht geprägt:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist.
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Und Schleiermacher urteilt in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern": „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdiger Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Der Mann, von dem ein Schleiermacher in so begeisterten Worten geredet, kann unmöglich ein Gottesleugner sein. Er sah vielmehr Gott, wie Jeremias, allüberall. Gott ist ihm unendlich, im Raum wie in der Zeit, wahrhaftig ewig. Und ich behaupte: Jede andere Auffassung von Gott ist falsch, unwürdig. Rabbinisch mag sie sein, christlich ganz bestimmt nicht. Christentum sagt mit Paulus: „In ihm leben, weben und sind wir." „Er in uns und wir in ihm."

Aber Spinoza nimmt auch an, daß Gott nirgendwo außerhalb der Natur sei. Gott nie ohne Natur, wie Natur nie ohne Gott. In dieser Frage werden wir Bedenken hegen, ihm zuzustimmen. Hier ist die Grenzscheide der Auffassungen vom immanenten und transzendenten Gotte. Beide schließen sich *an sich* nicht aus, insofern ein immanenter *auch* ganz wohl transzendent sein, d. h. noch über die Natur, die Welt „hinausschreiten" (transcedere) könnte, die Welt also ihm immanent wäre (s. o.). Ein *nur* transzendenter Gott aber, der „nur von außen stieße", könnte *nicht* immanent, nicht „innerweltlich" sein.

Aber ob wir nun jenem Satze des Spinoza zustimmen oder nicht — was liegt am Ende daran? Müssen wir nicht zugeben, daß es sich um einen Wortstreit handelt, um Begriffsspielereien, die keinen realen Hintergrund für uns haben, weil sie über unsere Denk- und Vorstellungsfähigkeit unendlich weit hinausgehen. Wozu streiten darüber, ob Gott außerhalb des Alls, außerhalb der Natur *vorhanden* sei, da wir ihn dort nie *finden* werden, sintemal uns die Grenzen des Alls wie der Natur völlig

Digitized by Google

verborgen sind, ja, uns verborgen ist, ob es solche überhaupt gibt? Warum denn, wenn es so liegt, sich erhitzen und verklagen um Fragen, die doch unlösbar sind? Zugeben aber kann man gern das: Kann es etwas geben außerhalb des Universums, außerhalb der Natur, dann kann es nur Gott sein. Aber wie gesagt, der Gedanke ist inhaltlos. Einst, da „Erde" und „Welt" ein Begriff waren, als man „überirdisch" und „überweltlich", „übernatürlich" als Eins setzen mußte, da hatten solche Scheidungen von Gott und Welt, natürlich und übernatürlich ihren Sinn. Heute, wo wir doch wissen, daß über und unter uns nicht Über- und Unterwelt, sondern Welt wie um und bei uns ist, da haben sie keinen Sinn mehr. Darum liegt für uns Christen der Neuzeit gar kein Hindernis vor, uns Gott als immanent, als Weltseele oder Weltvernunft zu denken, Gott und Welt in Eins zu setzen. Vielmehr müssen wir es tun. Denn weigern wir uns, so leugnen wir den Alleinigen, setzen ihm einen Gegensatz, werden Dualisten, Heiden. Ebendarum aber sind auch Natürlich und Übernatürlich keine Gegensätze. Was wir nicht begreifen, ist deshalb noch längst nicht übernatürlich. So etwas zu behaupten, sollten wir zu klug und ebendamit zu bescheiden geworden sein.

Zur Kritik des Pantheismus

von Arnold Kowalewski.

Unter den verschiedenen typischen Auffassungen des Verhältnisses zwischen Gott und Welt erfreute sich von jeher der Pantheismus großer Beliebtheit. Hervorragende Dichter, Naturforscher und Philosophen haben sich zu ihm bekannt und sind nicht müde gewesen, im Kreis der Gebildeten dafür Stimmung zu machen. So wird auch z. B. in dem für das moderne Durchschnittsbewußtsein charakteristischen Welträtselbuch Haeckels mit Emphase der Pantheismus als unumstößliche Wahrheit verkündigt.

In den nachfolgenden Zeilen möchte ich einige kritische Bemerkungen zu dieser Anschauung mitteilen.

Der Grundgedanke des Pantheismus ist bekanntlich der, daß Gott und Welt irgendwie zusammenfallen. Gott soll jedenfalls kein außerweltliches Wesen sein. Auch pflegt ihm die Persönlichkeit abgesprochen zu werden.

Die pantheistische Gleichsetzung von Gott und Welt entspricht dem Geist des modernen Positivismus. Die Annahme einer überweltlichen Macht erfordert stets mehr oder weniger ein Hinausgehen über das in der gewöhnlichen Erfahrung Gegebene. Wenn die Welt oder Natur mit Gott identisch ist, so muß unser Gottesbewußtsein dieselbe schlichte Klarheit

Digitized by Google

erhalten, wie die Naturerkenntnis. Es scheinen von Gott alle düsteren Nebel zu weichen, die ihm sonst nicht selten einen phantastischen, unfaßbaren Charakter verleihen. Diesen Vorzug verdankt der Pantheismus offenbar seiner energischen Ausschaltung des Übernatürlichen.

Zweitens läßt sich zugunsten des Pantheismus anführen, daß er die landläufige Naturauffassung in keiner Weise stört. Niemals ist zu befürchten, daß der Weltprozeß durch eine äußere Macht von seinen gesetzlichen Bahnen abgelenkt wird. Daher werden die Naturforscher den Pantheismus besonders sympathisch begrüßen, denen ihre Naturgesetze für unantastbar gelten.

Drittens ist nicht zu leugnen, daß das solide System von Gesetzen, welches die Welt konstituiert, ganz gut zu der erhabenen Unwandelbarkeit Gottes paßt. Das Veränderliche, und mag es auch eine überweltliche Macht ankündigen, gehört anscheinend mehr in die niedere Sphäre der Vergänglichkeit.

Viertens fällt bei dem Pantheismus eine Schwierigkeit fort, mit der man sonst sehr zu ringen hat. Sind nämlich Gott und Welt zweierlei, so wird dadurch Gott verendlicht. Die Welt bedeutet eine Einschränkung Gottes. Nur dann kann Gott wahrhaft unendlich sein, wenn es keine Macht außer ihm gibt. Indem der Pantheismus Gott mit der Welt identifiziert, hebt er jede Möglichkeit einer Einschränkung Gottes von außen auf.

Fünftens möchte auch die Unpersönlichkeit Gottes, die der Pantheismus lehrt, in gewisser Hinsicht einen Vorzug bedeuten. An einer Persönlichkeit scheint immer etwas launenhaftes zu kleben, wenigstens die Anlage dazu. Eine Person ist in ihren Akten nicht vollständig berechenbar, jedenfalls für uns Menschen nicht. Sie kann sich mannigfache willkürliche Abweichungen von dem gleichförmigen Verlauf gestatten, kann nachträgliche Korrekturen an ihren Werken vornehmen.

Freilich haben alle diese Argumente für den Pantheismus auch ihre Kehrseite.

Der positivistische Anstrich des pantheistischen Gottes erweist sich bei näherem Zusehen als Täuschung. Das Weltganze, welches mir Gott darstellen soll, ist keineswegs so leicht faßbar. Nicht mit Unrecht hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft erklärt, daß die Welt überhaupt kein Gegenstand möglicher Erfahrung sei. So entschwindet der pantheistische Gott auch in dem geheimnisvollen Dunkel des Übersinnlichen, nicht minder wie ein außerweltlicher Gott. Nur in dürftigen Bruchstücken ist er uns zugänglich.

Zu dem zweiten Punkt wäre zu bemerken, daß unser naturwissenschaftliches Gefühl allerdings beunruhigt würde, wenn der Weltprozeß im jetzigen Stadium relativer Abgeschlossenheit Störungen von außen erführe.

Digitized by Google

Für den stufenmäßigen Fortschritt des Weltprozesses scheint aber gerade die Mitwirkung einer überweltlichen intelligenten Macht wichtig zu sein. Diese Mitwirkung braucht keineswegs den gesetzlichen Verlauf der Naturprozesse aufzuheben, sie mag sich auf zweckmäßige richtende Einflüsse beschränken, wie solche z. B. Reinke in seiner Dominantentheorie angenommen hat.

Zu dem dritten Punkt ließe sich sagen, daß das solide System der Weltgesetze nur potentielle, nicht aktuelle Unwandelbarkeit besitzt. Jedes Gesetz zeigt sich doch nur dann wirksam, wenn seine Bedingungen gegeben sind. Die verschiedenen Gesetze können sich in ihrem Zusammenspiel mannigfach durchkreuzen, so daß sich äußerlich ein sehr schwankendes, wechselndes Bild ergibt. Der Ausdruck der erhabenen göttlichen Unwandelbarkeit tritt uns in der erfahrbaren Welt jedenfalls nicht so rein entgegen, wie man es nach dem idealisierenden Schematismus der Naturwissenschaft erwarten möchte.

Mit dem an vierter Stelle erwähnten Vorzug des Pantheismus ist gleichfalls ein Nachteil verbunden. Gewiß fällt für Gott eine äußerliche Beschränkung fort, wenn er die Welt in sich, nicht neben sich hat. Dafür aber muß er alle Mängel und Gebrechen der Welt selbst mitmachen und wird so innerlich ins Endliche herabgezogen. Das braucht wohl nicht durch Details näher illustriert zu werden. Merkwürdig ist es ja überhaupt, daß in einer Welt, die Gott selbst ist, Unvollkommenheiten vorkommen, daß sich z. B. Teile des einen Gottwesens gegenseitig bekämpfen, statt harmonisch zusammenzuarbeiten. Gott kann doch durch keine Macht an dem reinen Ausdruck seines Wesens gehindert werden. Denn es gibt nichts neben ihm. In seiner eigenen Natur muß also die Quelle aller disharmonischen Züge liegen, die unsere Welt darbietet. Gott selbst muß innerlich disharmonisch sein. Wie ist aber dies Rätsel zu verstehen? Die Pantheisten werden das nicht so leicht aufklären können. Gewiß hat es die Spekulation schon gewagt, in Gott selbst widerstreitende Kräfte nachzuweisen. Man erinnere sich z. B. an die theosophische Lehre Jakob Böhmes. Dieser tiefsinnige Denker scheint im Widerstreit geradezu die Vorbedingung jedes Lebens und Bewußtseins zu erblicken. „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selbst offenbar werden". Aber solche Gegensätze haben doch nur Wert als Durchgangspunkte der Entwickelung. Es ist unsinnig, zu meinen, daß sie in den tiefsten Grund des göttlichen Wesens hinabreichen. Gott selbst muß im tiefsten Grunde vielmehr harmonisch sein. Wie sollte sonst das unruhige Weltgetümmel einem gewissen stabilen Zustand zustreben können? Die spekulativen Pantheisten werden uns jedenfalls nie beweisen können, daß zur Weltentwickelung Kampf und Widerstreit *unbedingt* erforderlich sind. Der Weltprozeß ließe sich nämlich ganz gut als ein System friedlicher Wachstumsvorgänge denken.

Digitized by Google

Dabei brauchte der Mannigfaltigkeit kein Abbruch zu geschehen. Es könnten sich unzählige, qualitativ verschiedene Wachstumsvorgänge miteinander in Komplikationsgraden aller Art kombinieren und so auf kampflosem Wege die größte Buntheit in der Welt erzeugen. Dann wäre es auch überflüssig, Gott selbst zu einem disharmonischen Wesen zu machen. Die Pantheisten stehen freilich vor der schwierigen Aufgabe, den einmal vorhandenen Widerstreit im Weltgetriebe aus dem Wesen Gottes selbst abzuleiten. Dabei ist dann folgendes Dilemma unausweislich: entweder wird Gott selbst in die disharmonische Sphäre herabgezogen und verliert so seine wahrhafte Unendlichkeit oder aber man muß die Unvollkommenheiten der Welt optimistisch beschönigen, damit sie Gottes Wesen keine Schande machen.

Was den fünften Punkt anlangt, die Unpersönlichkeit des pantheistischen Gottes, so ist zu erwidern, daß die Mängel, die der Persönlichkeit anzuhaften scheinen, nur für unseren niederen Erfahrungskreis zutreffen.

Allerdings begegnet uns bei menschlichen Personen häufig Launenhaftigkeit. Sie erklärt sich z. T. aus dem Erlahmen der einheitlichen intellektuellen Direktive des Willens. Wir brechen unsere Überlegungen vor einem Willensentschluß nicht selten ab und folgen dem letzten zufälligen Impuls. Eine wirklich gründliche Überlegung übersteigt streng genommen unsere Kräfte. In einem begrenzten Zeitintervall vermögen wir uns nur eine bescheidene Anzahl von Motiven zu vergegenwärtigen. Dabei sind auch wieder die verschiedensten Abstufungen denkbar. Beengend wirkt ferner auf die Willensentschlüsse das Bewußtsein, daß man andere Personen neben sich hat, von denen feindliche oder freundliche Einflüsse zu gewärtigen sind. Durch diese Umstände werden menschliche Personen zu einem launenhaften Verhalten geradezu verführt. Viele bringen es in ihrem ganzen Leben niemals zu einer konstanten Willensrichtung.

Die Mängel der menschlichen Persönlichkeit dürfen wir nun aber nicht auf Gott übertragen. Die unendliche Persönlichkeit Gottes kennt nicht den voreiligen Abbruch der Überlegung infolge intellektueller Insuffizienz. Es fallen damit alle fragmentarischen Impulse fort, die dem menschlichen Wollen so oft den Stempel der Launenhaftigkeit aufdrücken. Sodann hat die unendliche Persönlichkeit Gottes keine koordinierten Wesen außer sich. Sie unterliegt also keinem beengenden Druck von außen, kann ungestört aus ihrem Innern heraus wollen und schaffen. Ihr ist auch das unruhige Hasten der endlichen Persönlichkeiten fremd, das ja hauptsächlich durch äußere Rücksichten bedingt wird. Die majestätische Ruhe, die eine unendliche Persönlichkeit haben kann, paßt durchaus zur echten Gottesidee. Einem unpersönlichen Gott dagegen fehlt unbeschadet seiner gediegenen Objektivität etwas, was wir schon im theoretischen Interesse nicht ent-

Digitized by Google

behren können. Gott soll doch die letzte einheitliche Weltursache sein. In Gott müssen alle Kausalreihen des Weltgeschehens verknotet sein. Wie ist wohl in einem unpersönlichen Wesen eine strenge, einheitliche Konzentration alles Geschehens möglich? So wenig wir das menschliche Seelenleben ohne den beherrschenden Mittelpunkt eines Ich begreifen können, nach dem alle Erlebnisse orientiert sind, so wenig verstehen wir das Weltleben in seinem sinnvollen Zusammenspiel, wenn es keinen persönlichen Gott gibt.

Dazu kommt ferner, daß zu einem unpersönlichen Wesen ein praktisches religiöses Verhältnis nicht gut möglich ist. Gewiß, ein unpersönliches Wesen kann mir staunende Bewunderung abnötigen, wenn es meine endliche Fassungskraft übersteigt. Daß ich aber solch einem Wesen gegenüber Ehrfurcht empfinde, kann man nicht verlangen. Als selbstbewußte Persönlichkeit muß ich mir doch höher vorkommen. Und was hätte es auch für einen Sinn, wenn ich mich künstlich in eine ehrfürchtige Stimmung hineinphantasierte? Mein Verhältnis zu dem unpersönlichen Gott bliebe doch stets ein einseitiges. Ich kann nicht glauben, daß der unpersönliche Gott etwas von meinen Gefühlen auch nur mitempfindet, geschweige denn in sinnvoller Weise darauf zu reagieren vermag. Eine lebendige innere Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch, die nun einmal zur wahren Religion gehört, ist nach dem Pantheismus ausgeschlossen.

Zur Rechtfertigung des unpersönlichen Gottes könnte man noch folgendes geltend machen. Es gibt seelische Situationen, in denen das Ichbewußtsein zurücktritt und die gerade höhere Funktionen zu ermöglichen scheinen. So hat man an dem ästhetischen Zustand gerühmt, daß er mit einer Aufhebung unseres Ich und seiner Begehrungen verbunden ist. Es ist ein uninteressiertes Genießen. Wir fühlen uns dabei wie in eine sublimere Welt entrückt. Die wunderbaren Leistungen des Instinkts, die uns bei den Tieren entgegentreten, scheinen gleichfalls auf der Ausschaltung des Selbstbewußtseins zu beruhen. Analoges gilt von der genialen Geistestätigkeit. Das Genie gelangt zu seinen besten Einfällen unbewußt. Jede willkürliche Reflexion ist ihm mehr störend, als förderlich. Darf hieraus nicht geschlossen werden, daß das Ich einer niederen Realitätsstufe angehört und daß ein unpersönliches geistiges Wesen etwas Höheres ist? Ist es nicht durchaus angemessen, auch Gott dementsprechend als unpersönlich zu denken?

Hierauf möchte ich zweierlei erwidern.

Erstens handelt es sich bei den erwähnten Fällen der Selbstverlorenheit zumeist nicht um eine wirkliche Aufhebung des Ich, sondern nur um eine Zurückdrängung der Reflexion auf das Ich. Die Steigerung der Leistungen in solchem Zustande erklärt sich ganz einfach aus der Kraftökonomie der Seele. Die Energie, die sonst durch das Ichbewußtsein absorbiert wird, kann für die Verarbeitung der objektiven Bewußtseinsinhalte

Digitized by Google

verwandt werden. Je energischer und reicher die Ichreflexion ausgeprägt ist, ein desto größeres Energiequantum wird bei ihrem Zurücktreten frei werden. Darum kann nicht jede Selbstverlorenheit zu bedeutenderen objektiven Leistungen befähigen. Ein dem Menschen überlegenes unbewußtes Schaffen wird also auch wohl ein überlegenes latentes Ich voraussetzen.

Zweitens muß man bedenken, daß Gott als unendliches Wesen mit keinem begrenzten Energiequantum hauszuhalten braucht. Für ihn fällt daher der Anlaß zur Selbstverlorenheit im Interesse ökonomischer Konzentration überhaupt fort. Gott kann sich in die kompliziertesten Objekte oder Akte vertiefen, ohne daß die nebenhergehende Ichreflexion ihn dabei stört.

Wir haben bisher vor allem diejenige Form des Pantheismus im Auge gehabt, die Gott und Welt restlos identifiziert. Neben diesem radikalen Pantheismus gibt es nun hauptsächlich zwei entgegengesetzte gemäßigte Typen. Entweder wird die Welt als eine Teilerscheinung Gottes oder umgekehrt eine ausgezeichnete Teilerscheinung der Welt als Gott gedacht. Es soll also nur eine teilweise Koinzidenz von Gott und Welt bestehen.

Ein klassisches Beispiel für den einen Typus von gemäßigtem Pantheismus bietet die Lehre Spinozas. Nach Spinoza hat Gott unendlich viele Attribute, von denen wir nur zwei erkennen, Ausdehnung und Denken. Modi der Ausdehnung stellen die körperliche Seite, Modi des Denkens die geistige Seite unserer Welt dar. Wenn Spinoza Gott und Natur auch als Wechselbegriffe gebraucht (Deus sive natura), so ist doch Gott nach seiner Attributenlehre etwas diese unsere bekannte Welt Überragendes. Wer kann das geheimnisvolle Wesen der übrigen unzähligen Attribute Gottes ahnen? Unsere Welt ist nur ein dürftiges Bruchstück des vollen göttlichen Wesens. Spinoza nähert sich hiermit offenbar dem transzendenten Gottesbegriff des Theismus ein wenig an. Freilich hat er dem transzendenten Motiv keine nähere Ausführung gegeben. Gerade hier liegt aber ein unklarer Punkt vor. Weshalb sind von den vielen göttlichen Attributen nur zwei, und zwar gerade Ausdehnung und Denken, zur Grundlage der bekannten Welt gewählt? Der Spinozismus weiß auf diese Frage keine Antwort zu geben. Er muß die tatsächliche Wahl wie ein blindes Fatum hinnehmen. Seiner Gottsubstanz als einem unpersönlichen Wesen fehlt überhaupt die Fähigkeit zu freiem Reflektieren und Wählen. Nun soll man auf dem Wege logischer Determinationen von den abstrakten Attributen der Ausdehnung und des Denkens stufenweise zu den Erscheinungen unserer empirischen Körper- und Geisteswelt gelangen. Gerade diese rationalistische Weltdeduktion Spinozas erweist sich aber bei näherer Prüfung als unhaltbar. Wir wollen nur einen markanten Einzelfall zur Illustra-

Digitized by Google

tion herausgreifen. „Ruhe“ und „Bewegung“ hat Spinoza unter dem Attribut der Ausdehnung als besondere Prinzipien der materiellen Erscheinungen hingestellt. Die mechanische Naturauffassung, für die er hiermit eintritt, ist sehr wertvoll und fruchtbar, wie die Geschichte der exakten Naturforschung beweist. Weshalb aber sollen nicht neben „Ruhe“ und „Bewegung“ noch andere Prinzipien möglich sein, die ebenso folgerichtige Determinationen unter dem Attribut der Ausdehnung darstellen und dann freilich zu einer ganz anderen Struktur der materiellen Welt führen? Es ist nicht dialektische Laune, so zu fragen. Man kann sich tatsächlich mehrere andere Möglichkeiten denken.

Einmal könnten lauter Intensitätsänderungen das physische Geschehen konstituieren. Man nehme im Raume materielle Punkte an, die keine qualitativen Unterschiede aufweisen, sondern mittelst Verstärkung und Abschwächung einer einzigen Qualität ein wechselndes Erscheinungsbild liefern.

Eine zweite Möglichkeit wäre ferner die, daß sich die Vorgänge in der Körperwelt ausschließlich aus Qualitätsänderungen aufbauen. Metaphysisch betrachtet, sind Qualitätsänderungen nicht unbegreiflicher als Ortsveränderungen.

Drittens endlich ließe sich denken, daß die physischen Prozesse rein temporaler Natur sind. Die einzelnen materiellen Elemente könnten periodisch eine einzige Qualität erzeugen und vernichten. Durch Variation der Perioden wäre eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit erreichbar.

Die drei erwähnten Formen materiellen Geschehens passen ebensogut zum Attribut der Ausdehnung, wie die mechanische Form. Rein logisch liegt kein Anlaß vor, die eine Form für notwendiger zu halten, als die anderen. Spinoza kann uns keinen Grund für die Bevorzugung der mechanischen Form angeben. Auch in anderen Partien seiner Weltdeduktion wird man die Beobachtung machen, daß sich da eine reichere Fülle von Determinationen ergibt, als sie für die empirische Wirklichkeit erforderlich ist. Die spinozistische Gottsubstanz leidet, kurz gesagt, an dem Grundgebrechen, daß sie zuviel erklärt.

Auch praktisch ist solch eine Anschauung unbefriedigend. Wenn wir alle Erscheinungen in ihrer Abhängigkeit von Gott erkennen, sollen wir nach Spinoza zu dem höchsten, beglückenden Endziel, zur intellektuellen Gottesliebe, gelangen. Daß diese Gottesliebe in die religiöse Praxis übergehen kann, ist sehr unwahrscheinlich. Spinoza hat nicht bedacht, wie schwer es schon für einen hochstehenden Geist ist, die Deduktion der Welterscheinungen aus Gott zu verfolgen. Die bloße Intuition reicht dazu nicht aus. Mühsame Überlegungen und Zweifel sind unvermeidlich, um auch nur die bescheidensten Bruchstücke der Wirklichkeitsstruktur zu erfassen. Und was sollen erst die geistig Unmündigen auf diesem beschwerlichen

Digitized by Google

Wege erreichen? Sie müßten wohl überhaupt darauf verzichten, jemals zur Gemeinschaft mit Gott zu kommen.

Angenommen, die Ableitung der Welterscheinungen aus Gott ließe sich ohne Schwierigkeit einsehen, so würde das doch nur unsern Verstand befriedigen können. Unser religiöses Bedürfnis verlangt aber einen Gott, der auch unserem Fühlen und Wollen einen festen Stützpunkt bietet. Spinozas Gott kann weder hassen noch lieben. Wir dürfen also nicht erwarten, daß er an den menschlichen Geschicken inneren Anteil nimmt. Unsere Liebe zu Gott kann nur ein subjektiver Akt sein, da sie keine sympathische Resonanz findet. Wir kommen also auf dasselbe praktische Bedenken zurück, das wir schon dem radikalen Pantheismus gegenüber geltend machten.

Wie steht es nun mit dem andern Typus von gemäßigtem Pantheismus, der eine ausgezeichnete Teilerscheinung der Welt mit Gott gleichsetzt?

Einen besonders interessanten Fall dieses Typus repräsentiert der ältere Fichte, der die ethische Seite der Wirklichkeit zur Gottheit erhoben hat. Mit großer Emphase entwickelt er seinen ethischen Pantheismus in dem Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Folgende Sätze seien daraus zur Illustration hervorgehoben: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen . . . . . Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen." (Joh. Gottl. Fichtes s. Werke V, S. 186ff.)

Die Gottesidee des ethischen Pantheismus scheint sehr erhaben und ehrwürdig zu sein. Sie knüpft an eine besonders wertvolle Seite der Wirklichkeit, die Sphäre des sittlichen Lebens, an.

Aber schon unser theoretisches Interesse kommt hier nicht auf seine Rechnung.

Die „moralische Weltordnung" stellt doch nur ein System von ethischen Gesetzen dar. Darf man darin das zureichende letzte Prinzip der

Digitized by Google

ganzen Welt erblicken? Viele große Erscheinungsgebiete liegen ganz außerhalb des Machtbereichs der sittlichen Ideen. Da sind z. B. ökonomische oder ästhetische Ordnungsprinzipien wirksam. Hier muß die Erklärungskraft der „moralischen Weltordnung" versagen.

Zur Verwirklichung der „moralischen Weltordnung" gehören ferner notwendig vernünftige Personen. Dürfen wir nun dieser „Ordnung" wohl die Fähigkeit zutrauen, daß sie solche Personen als ihre Organe selbst erzeugt? Das müßte doch eine sehr wundersame Fähigkeit sein? Also nicht einmal das konkrete sittliche Leben ist nach dem ethischen Pantheismus restlos verständlich.

Was ist endlich von dem praktischen Wert des ethischen Pantheismus zu halten? Werden dadurch nicht die theoretischen Mängel aufgewogen? Wer wollte leugnen, daß die innige Versenkung in die Idee der „moralischen Weltordnung" erhebend und läuternd wirkt? Trotzdem wäre es unsinnig, dieser Idee im Ernste religiöse Verehrung zu erweisen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die „moralische Weltordnung" an sich ein unpersönliches, unbewußtes Wesen ist. Ihre eigene Herrlichkeit ist ihr unbekannt. Noch viel weniger kann sie irgend ein Verständnis für ihre Gläubigen haben. Hier finden wir also wieder die schon zweimal hervorgehobene Schwierigkeit einer einseitigen, und darum illusionären, religiösen Beziehung.

Der irrationale Charakter unsrer Wertbildungen.

Von Alfred Vierkandt.

So unfertig auch die Wertlehre gegenwärtig noch ist, so läßt sich doch schon voraussehen, daß sie einmal von größter Bedeutung für eine Reihe der wichtigsten philosophischen Fragen sein wird. Denn die Frage nach dem seelischen Mechanismus des Entstehens, Erhaltens und Wandelns der sittlichen Anschauungen oder der ästhetischen Wertschätzungen, ja selbst diejenige nach den Motiven und der sich aus ihnen ergebenden Begrenzung unseres wissenschaftlichen Interesses lassen sich ohne die Hilfe der Werttheorie nicht befriedigend beantworten. Insbesondere gehört hierher auch das Problem, ob sich unsere Werte, wie es der Ethik von jeher als Ideal vorgeschwebt hat, vollständig rationalisieren lassen oder ob sie ein historisch irrationales Element niemals zu verleugnen vermögen, und das damit zusammenhängende Problem, wie weit die Umwertungen, die auf so vielen Gebieten von unserer Zeit angestrebt werden, sich durchzusetzen Aussicht haben. Einen kleinen Beitrag zu der Beantwortung dieser Fragen ver-

Digitized by Google

suchen die folgenden Zeilen zu liefern. Sie wollen zeigen, wie sich aus dem Mechanismus der Wertbildungen eine gewisse Tendenz zur Irrationalität ergibt, die zwar mit steigender Höhe des geistigen Lebens vorzüglich unter dem Einfluß einer Art Selbstbesinnung sich abschwächt, aber erst am Ende der Zeiten ganz aus der Welt geschafft werden kann. Zu diesem Zweck müssen wir zunächst einige allgemeine Betrachtungen über Wesen und Mechanismus der Wertbildungen vorausschicken; erst danach können wir auf die eigentliche Frage eingehen.

Alle Werte haben ihre letzte Quelle im Gefühlsleben und sind ohne dieses undenkbar. Darauf weist auch die geläufige Definition hin, die von Werten überall da redet, wo die bloße Vorstellung oder Wahrnehmung von irgend welchen Objekten oder Eigenschaften, Zuständen, Beziehungen usw. von positiven Gefühlen oder im Falle der Unwerte von negativen Gefühlen begleitet ist. Diese Gefühle sind wohl zu unterscheiden von denjenigen, welche dann erregt werden, wenn irgend ein praktisches Interesse in Frage kommt: das Gefühl vertauscht dann gleichsam den potentiellen mit dem aktuellen Charakter. Aus dieser potentiellen Artung erklärt sich auch, warum die den Wert repräsentierenden Gefühle trotz ihrer relativen Schwäche eine so große Wichtigkeit besitzen: sie bedeuten gleichsam Aufspeicherungen, die nur bei bestimmten Anlässen ihre volle Kraft betätigen.

Neben der emotionalen besitzen die Werte auch eine theoretische Seite: sie enthalten latente Überzeugungen in sich. Wir können sogar nach deren verschiedener Art zwei Gattungen von Werten unterscheiden, nämlich die Wirkungs- und die Eigenwerte. Im ersteren Falle handelt es sich um die Schätzung von Mitteln für bestimmte Zwecke, wie z. B. die des Geldes oder der Zuverlässigkeit eines für eine bestimmte Verrichtung bestellten Menschen. Dabei kommen besonders auf unsrer heutigen Kulturstufe häufiger Gattungen als Individuen in Betracht. Von Eigenwerten dagegen sprechen wir da, wo wir etwas um seiner selbst willen schätzen, z. B. einen verehrten oder geliebten Menschen, eine Landschaft, eine moralische Eigenschaft usw. Das letzte Beispiel zeigt, daß auch diese Werte genereller Natur sein können; doch ist das Auftreten individueller Werte bei ihnen viel häufiger als bei dem vorigen Typus. Der latente Zusammenhang der Werte mit den Überzeugungen liegt nun für die Wirkungswerte auf der Hand. Bei ihnen läßt sich jede Bewertung umsetzen in ein Urteil über die Tauglichkeit eines Werkzeuges zu einem Zweck. Auch bei den Eigenwerten kann man von etwas Analogem sprechen: hier handelt es sich um die Überzeugung, daß uns etwas zu beglücken oder zu einer idealen Lebensführung zu verhelfen vermag. Von welcher Art und Stärke diese Wirkung ist, wovon sie ausgeht und worauf sie sich erstreckt, darüber pflegen, je höher das Bewußtsein entfaltet ist, um so mehr begleitende Vorstellungen entwickelt zu sein.

Wir können nun auch schon andeuten, wiefern bei Werten von einer

Digitized by Google

rationalen oder irrationalen Artung die Rede sein kann: offenbar in demselben Sinne wie bei Überzeugungen, bei denen diese Prädikate ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit bezeichnen. Um die Bedeutung unserer ganzen Fragestellung würdigen zu können, muß man sich klar machen, wie falsch die landläufige Vorstellung ist, daß unsere Überzeugungen durchweg richtig seien. Tatsächlich spielt bei ihnen der Irrtum eine ungeheure, durchweg unterschätzte Rolle. Man darf vermuten, daß selbst bei einem gebildeten Mann unserer Kulturstufe das Bewußtsein mehr unrichtige als richtige Überzeugungen beherbergt. Diese Tatsache, die hier natürlich nur behauptet aber nicht bewiesen werden kann,[1]) zugegeben, ergibt sich sofort die Berechtigung unserer Problemstellung.

Zunächst müssen wir aber auf den Mechanismus der Wertbildung näher eingehen. Wenn wir von dem einmaligen Erlebnis absehen, so sind bei ihr drei Vorgänge, von denen der letzte sich wieder in zwei Typen spaltet, wirksam: Überlieferung, Verdichtung, Verschiebung. Bei der Überlieferung werden Wertschätzungen von einer Person auf andere überpflanzt. Wir müssen hierbei ein populäres Vorurteil zurückweisen, nämlich die Meinung, daß Gefühle, also auch Werte durch bloßes Aussprechen, insbesondere durch nachdrückliches Behaupten sich einem Menschen einimpfen lassen — eine Voraussetzung, die bekanntlich manchen Veranstaltungen des Jugendunterrichts zu Grunde liegt, welche die religiöse, moralische und patriotische Gesinnung zu kräftigen bezwecken. Rein theoretische Überzeugungen lassen sich freilich — was merkwürdigerweise abermals der populären Meinung widerspricht — vielfach in der Tat auf diesem Wege der bloßen Mitteilung übertragen: das Lernen der Jugend beruht zum großen Teil hierauf und zum viel geringeren Teil, als man annimmt, auf selbständiger, logischer Nachprüfung und innerer Aneignung. Gefühle aber lassen sich nur durch eine Art innerer Nachahmung, nämlich eine solche von Gefühlen übertragen. Dazu müssen diese zur Schau gestellt werden. In diesem Sinne kann schon die bloße Rede wirken, aber nur wenn sie von einem hinreichenden Pathos getragen ist und wenn dieses den Eindruck der Echtheit macht. Günstiger sind natürlich solche Darstellungen von Gemütsbewegungen, die sich nicht auf die das gesprochene Wort begleitenden Ausdrucksbewegungen beschränken: so etwa die religiösen Festlichkeiten, in denen die Stimmung durch das Zeremonial unmittelbaren Ausdruck findet. Indem dieses von den Anwesenden mitgemacht wird, findet zunächst eine äußere Nachahmung statt, die durch rein sinnliche Mittel den entsprechenden Gefühlszustand zu erwecken angetan ist. Dieser letztere wird dann auch auf das religiöse Objekt bezogen, falls eine hinreichende Disposition da ist und keine Gegen-

[1]) Der Verfasser gedenkt diese Tatsache demnächst in einem Aufsatze im „Archiv für die gesamte Psychologie" zu erörtern.

Digitized by Google

kräfte in Gestalt innerer Abneigung oder vorhergängiger konträrer Beeinflussung usw. vorhanden sind. Das wirksamste Mittel aber für das Übertragen von Werten ist das Handeln und seine Nachahmung. So werden bekanntlich in der Erziehung bestimmte Handlungsweisen wie das Lernen, die Ordnung, die Pünktlichkeit oder die Gewissenhaftigkeit eingeübt; und an dem äußeren Tun rankt sich dann die entsprechende Gesinnung empor, indem der schlummernde Sinn für bestimmte Güter geweckt und durch die fortgesetzte Wiederholung gekräftigt wird.

Der Vorgang der Verdichtung beruht auf der Tatsache, daß Gefühle ebenso wie alle anderen seelischen Vorgänge ihre Spuren im Bewußtsein zu hinterlassen vermögen. Hat irgend ein Objekt also bei einer Reihe von Situationen gewisse Gefühle in uns ausgelöst, so können deren Nachwirkungen unter geeigneten Umständen sich zu einer Gesamtwirkung vereinigen. So erinnern wir uns etwa bei einem Berufsgenossen aller der Mühen und Kämpfe, die wir mit ihm durchlebt, und der Teilnahme und Unterstützung, die wir dabei bei ihm gefunden haben; und die mit den letzteren Vorgängen verbundenen Gefühle werden dann ebenfalls wieder wach und summieren sich zu einem Gesamteffekt, durch welchen für uns ein Wert entsteht. So kann ein Arbeitsgerät oder eine Waffe der Träger derartiger Anhäufungsprozesse werden; so beruht der Wert einer Fahne für den altgedienten Soldaten auf der Summation aller der Gefühlsvorgänge, die mit den Schlachten verbunden waren.

Bei dem dritten Vorgang, dem Prozeß der Verschiebung, handelt es sich um die Wirkungen der Assoziationen, vermöge deren das Gefühl und damit auch die Wertschätzung von einem Objekt auf ein im Bewußtsein gleichzeitig vorhandenes anderes übergreift. Schon bei den letzten eben genannten Beispielen fand ein solches Überstrahlen statt; denn z. B. die durch die Schlachtenvorgänge hervorgerufenen Gefühle haben an sich mit der Fahne keine andere Beziehung als die der Gleichzeitigkeit und der räumlichen Nachbarschaft. Einfache Beispiele liefern auch die Wertschätzungen von Bildern oder anderen Andenken geliebter Personen oder diejenige des Heimatbodens, für welche das Glück der eigenen Jugend maßgebend ist. Gemäß der bekannten Einteilung der Assoziationen können wir bei diesen Vorgängen der Verdichtung zwei Fälle unterscheiden, je nachdem es sich um Berührungs- oder Ähnlichkeitsassoziationen handelt. Die Schätzung eines persönlichen Andenkens z. B. beruht auf einer Berührungs-, diejenige eines Bildes einer Person, von dem etwaigen Akte der Übergabe abgesehen, auf einer Ähnlichkeitsassoziation.

Von den so unterschiedenen vier Quellen der Wertbildung, nämlich den Vorgängen der Überlieferung, der Verdichtung, der Verschiebung durch Berührung und der Verschiebung durch Ähnlichkeit sind in der Regel mehrere, häufig alle gemeinschaftlich wirksam. Bei einer plötzlichen sexuellen Leiden-

Digitized by Google

schaft z. B. ist zwar der Vorgang der Verdichtung ausgeschlossen, dafür aber nehmen dabei in der Regel diejenigen der Überlieferung und der Verschiebung einen großen Raum ein, indem derartige Schätzungen nicht spontan entstehen, sondern frühere Erlebnisse, insbesondere frühere Gefühlsvorgänge und in der Regel auch Überlieferungen und zwar oft eine ganze Reihe von solchen zur Voraussetzung haben. Auch bei allen den großen Kulturwerten, die in das Bereich der Kunst, Wissenschaft, Religion und Moral fallen, lassen sich durchweg alle diese Vorgänge verfolgen. Ein großer Schatz von Werten wird zunächst einfach überliefert. Dazu kommt dann in der Jugend der Prozeß der Verdichtung. Einerseits vollzieht er sich an den konkreten Objekten des Kultus, der Kunst und etwa auch der Wissenschaft; andererseits kommen auf dieser Stufe, insbesondere für das sittliche Leben, persönliche Einwirkungen der näheren Umgebung in Betracht, sofern auf ihr die sittlichen Werte noch durchaus gegenständlich erfaßt und mit der Wertschätzung der Personen verschmolzen werden. Erst wenn sie als Eigenschaften aufgefaßt werden, treten die Ähnlichkeitsassoziationen in Wirksamkeit und lassen nun die erworbenen Gefühle auf ähnliche Fälle des sittlichen Handelns übergreifen, breiten sie so über ein weiteres Feld von Erscheinungen aus. In anderer Weise entwickelt sich der Kunstsinn durch derartige Assoziationen, sofern die Wirksamkeit eines Kunstwerkes vielfach auf einer ganzen Reihe von Erinnerungen an ähnliche Objekte oder Vorgänge beruht. Die Berührungsassoziationen ferner treten uns z. B. bei Gelegenheit der anerkennenden oder aberkennenden Urteile der Umgebung entgegen, sofern diese im Bewußtsein mit dem betreffenden Objekte verschmolzen und ihre Gefühlswerte so auf dieses übertragen werden.

Die beiden eben unterschiedenen Arten der Verschiebung ermöglichen uns eine wichtige weitere Einteilung der Werte. In der Regel sind nämlich zwar beide Arten von Assoziationen bei den Verschiebungen beteiligt, aber häufig läßt sich doch von einem Überwiegen der einen oder der anderen Art reden. Je nachdem dieses für die Berührungs- oder die Ähnlichkeitsassoziationen gilt, können wir zwischen historischen und systematischen Werten unterscheiden. Die Schätzung solcher Menschen z. B., die einer geliebten Person irgendwie ähnlich sehen, gehört zu den systematischen, die Schätzung derjenigen, die zu ihr in persönlichen Beziehungen gestanden haben, zu den historischen Werten; ebenso kann die Freundschaft beiden Typen angehören, sofern es sich bei ihr einerseits um Jugendgenossen oder anderweitige Lebensgefährten, andererseits um Menschen von verwandter Art handelt. Ebenso verteilen sich die Liebe zur Heimat und die ästhetische Schätzung einer beliebigen Landschaft auf die beiden verschiedenen Typen. Eine einfache Überlegung zeigt ferner, daß die generellen Werte, bei denen ganze Reihen ähnlicher Objekte in Betracht kommen, immer zu den systematischen Werten gehören müssen, während die

Digitized by Google

individuellen unter beide Gruppen fallen können. Wir wollen nun von beiden Gattungen einige charakteristische Beispiele und Typen und zwar in stetem Hinblick auf das uns eigentlich beschäftigende Problem der Irrationalität etwas näher betrachten.

Von den historischen Werten sollen uns zwei Typen hier beschäftigen. Bei dem ersten handelt es sich um ein Überstrahlen vom Kern zur Schale, wie wir den Sachverhalt bildlich ausdrücken können. Unter dem Kern verstehen wir einerseits ethische, ästhetische und verwandte Kulturgüter, andererseits die Güter des persönlichen Lebens. Ihnen treten als Schale zunächst alle Arten von Symbolen und materiellen Repräsentanten, wie etwa Fahne, Altar, Kirche, Krone, Institute gegenüber, ferner alle die festen Formen der Sitte und des Zeremoniells, die die großen Ereignisse des persönlichen Lebens begleiten und ihre sittliche Bedeutung gleichsam umhüllen; sodann das, was sich als Rahmen und Hintergrund vom persönlichen Leben abhebt, die sämtlichen gesellschaftlichen und kulturellen Zustände einer Zeit, ihre Lebens- und Weltanschauung, ihre Dogmen usw. Je unentwickelter das ganze Bewußtsein ist, je komplexer und weniger zergliedert seine Vorstellungen sind, desto stärker ist der uns hier beschäftigende Vorgang des Übergreifens offenbar ausgebildet. Charakteristisch für ihn ist stets, daß das, was im Innern des Menschen sich abspielt, in seiner Folgewirkung dem begleitenden äußeren Vorgang oder Gegenstand zu gute kommt. Weil z. B. ein Fest profaner oder religiöser Art den Menschen erfreut oder erhebt, wird seine jeweilige spezielle Form als solche geschätzt und für unantastbar gehalten. — Bei dem zweiten Typus handelt es sich um eine Verschmelzung von subjektiv und von objektiv begründeten Gefühlsvorgängen. So sind selbst unsere ethischen, ästhetischen und logischen Bewertungen in der Regel stark von der Meinung anderer Menschen abhängig, enthalten also eine soziale oder subjektiv begründete Komponente. So ist der Naturgenuß beim Reisen durchweg deswegen stärker als beim Leben daheim, weil in ihn alle die subjektiven Elemente hineinverschmelzen, die sich aus der bloßen Tatsache der Abwechselung, der Befreiung von häuslichem Druck, der körperlichen Anregung usw. ergeben. Neben dem Urteil der Umgebung ist es namentlich die Freude am Tun und Können, die bei aller Art von Tätigkeit und Arbeit auf die von ihr berührten Objekte überstrahlt. Auch gewisse Vorgänge des Hineinlegens gehören hierher, bei denen der Mensch die Gemütsbewegungen anderer nachfühlt oder nachzufühlen glaubt oder mit seinen eigenen ethischen Regungen das Idealbild seiner Gottheit bereichert. Alles Ideale lieben wir so nicht nur, weil wir seine Qualitäten an sich schätzen, sondern auch weil es uns die Freude vorübergehender Erhebung und Läuterung gewährt. Durch die Mannigfaltigkeit der so in Betracht kommenden Quellen ergeben sich außerordentlich intensive Gefühlswirkungen, die das naive Be-

Digitized by Google

wußtsein mit Unrecht als eine unauflösliche Einheit betrachtet. Wir wollen diesen Tatbestand an zwei Beispielen erläutern, die wir dem Bereich des Familienlebens entnehmen. Vorher weisen wir darauf hin, daß alle die Werte, die sich auf das intime persönliche Leben beziehen wie z. B. die Liebe zur Familie oder die Anhänglichkeit an die Muttersprache oder die ererbte Religion durchweg dem Bereich der hier in Rede stehenden historischen Wertbildung angehören.

Als die wichtigsten Quellen der Befriedigung, die dem ehelichen Zusammenleben entfließen, können wir die folgenden anführen: zunächst den sexuellen Genuß; wobei freilich zu bemerken ist, daß in die mit ihm verbundene Befriedigung bereits die übrigen Komponenten der in Rede stehenden Bewertung mit eingehen, es sich also nicht um einen einfachen sinnlichen Genuß, sondern um ein kompliziertes Ganzes handelt, von dem die naive Auffassung in der Regel nur den einen Bestandteil bemerkt. Ferner den Stolz auf den Besitz oder die Zugehörigkeit, sofern der andere Teil Eigenschaften besitzt, welche die Schätzung der Gruppe genießen, wie die Schönheit beim Weibe, die Tüchtigkeit beim Manne — eine Regung, die verwandt ist mit der Befriedigung, die der Mensch über einen geschätzten Besitz empfindet. Drittens das Gefühl des Schutzes und der Geborgenheit, wie solche die Eheleute einander auf verschiedenen Gebieten, besonders im Bereich der materiellen und wirtschaftlichen Güter gewähren. Wo eine wirkliche Hilfe oder Förderung nicht mehr möglich ist, da tritt wenigstens das Spenden und Empfangen der Sympathie in seine Rechte. Die Befriedigung, die aus dem Erweisen der letzteren entfließt, ist offenbar eng verwandt mit derjenigen, die aus dem wirklichen Schutz entsteht, und geht wahrscheinlich zum großen Teil durch einen Akt des Überstrahlens aus ihr hervor. Eine weitere Quelle bildet die Freude am Können. Die Verschiedenartigkeit der beiden Persönlichkeiten stellt jede vor eine Reihe von Aufgaben, die sie gegenüber der andern zu lösen hat, und deren glückliche Bewältigung mit dem bekannten beglückenden Kraftgefühl verbunden ist. Ferner wird diese Leistung gespiegelt in dem empfangenden Teil, der dem gebenden seine Anerkennung und Bewunderung dafür spendet — eine Quelle der Freude an der Selbstdarstellung. Weiter ist der Vorgang der Einfühlung und des Nacherlebens zu nennen. Die verschiedenartige Natur der beiden Geschlechter wirkt einerseits auf ihn zwar erschwerend ein, macht ihn andererseits aber, wo er gelingt, auch gewinnreicher, indem er dem eignen Wesen neue Seiten hinzufügt; daraus entspringt eine Erweiterung des Ichs, welche das Selbstgefühl befriedigt. Die letzte Komponente endlich ist die Freude an der Übereinstimmung. Wir alle erleben diese Freude fortwährend da, wo wir auf eine Anerkennung unserer Urteile oder Bewertungen oder auf einen Reflex unserer Stimmung treffen. Wiederum ist die Wirksamkeit dieses Faktors durch die Gegensätze zwischen beiden Per-

Digitized by Google

sonen in systematischer Hinsicht beschränkt, in historischer Hinsicht wird sie jedoch sehr erweitert durch die Fülle gemeinsamer Interessen und Erlebnisse. Alle diese Quellen der Befriedigung werden zu Ursachen der Wertbildung natürlich erst dadurch, daß sie im Sinne der oben geschilderten Verdichtung ihre geschichtliche Wirksamkeit ausüben. Jeder Ehegatte wird so dem andern gleichsam zum Träger einer unermeßlichen Reihe von Nachwirkungen beglückender Erlebnisse, von deren vorstellungsmäßigem Inhalt in der Regel wenig oder nichts im Bewußtsein präsent ist.

Für die Liebe der Eltern zu den Kindern kommen in der Hauptsache dieselben Komponenten in Betracht, mit der Abänderung, daß jede von ihnen durchweg mit einer höheren Intensität ausgestattet ist. So die Freude am Schaffen oder Können, die hier jedenfalls ein viel ergiebigeres Feld findet als es einem bereits in seiner Entwickelung abgeschlossenen Menschen gegenüber möglich wäre. In logischer Hinsicht handelt es sich dabei freilich vielfach um Täuschungen, insbesondere um eine Überschätzung der Bedeutung der eignen Einwirkung. Man muß dabei beachten, daß unsere Kausalvorstellungen, insbesondere den komplexen menschlichen Verhältnissen gegenüber, durchweg viel verworrener und unrichtiger sind, als die populäre Meinung annimmt. Bei einer derartigen Unklarheit und Unsicherheit erlangt aber das Gefühl einen besonders starken Einfluß auf die Gestaltung unserer Überzeugungen, die sich demgemäß da, wo wir es wünschen, zu Überschätzungen gestalten. Auch der weitere Faktor der Freude an der Selbstdarstellung ist hier viel stärker angesichts der Neigung der Kinder, zu danken und zu bewundern und diese Affekte in anschaulicher Weise kund zu tun. Drittens kommt auch hier der Stolz auf den Besitz so geschätzter Objekte, wie es Kinder zu sein pflegen, in Betracht — ein Stolz, der noch erhöht wird da, wo der Besitzer zugleich der Urheber der geschätzten Eigenschaft zu sein glaubt. Jene Schätzung beruht freilich wieder zum großen Teil auf einem Irrtum; sie entspringt der Schwierigkeit, fremdes Seelenleben richtig zu verstehen. Auch hier führt dann der Wunsch irre und bewirkt eine Idealisierung. Neben den echten Vorzügen der körperlichen und geistigen Frische und der Empfänglichkeit kommen besonders die Eigenschaften der Reinheit und Güte in Betracht, bei denen man in der Regel übersieht, daß sie viel mehr einen negativen als einen positiven Charakter besitzen, mehr auf dem Mangel an Versuchung als auf eigenen Kräften beruhen. Wirksam werden diese Eigenschaften für die Eltern auch dadurch, daß sie an das Glück der eignen Jugend erinnern oder daß sie ein Spielgelbild derjenigen des geliebten Ehegefährten vor Augen stellen. Vor allem aber verknüpfen sich mit ihnen starke Zukunftshoffnungen. Hier entfaltet die Phantasie bekanntlich eine außerordentlich starke illusionistische Wirksamkeit: welche Mutter träumte nich von märchenhafter Reinheit und Heldengröße ihres Kindes? Aus dieser

Digitized by Google

Idealisierung entspringt auch hauptsächlich die Befriedigung, welche hier der mehr vermeintliche als reale Vorgang des Einfühlens und des Nacherlebens erweckt. Neben ihr machen diesen Prozeß besonders die Frische, Empfänglichkeit und Lebhaftigkeit der Jugend und ihre Neigung zum lebhaften Kundtun dieser Zustände zu einer Quelle des Genusses, indem sie das Ich des älteren Menschen zu erweitern und zu bereichern geeignet sind. Ferner ist auch hier die Freude an der Übereinstimmung zu nennen, die aus der Gemeinsamkeit des Wesens und der Schicksale sich ergibt. Die erstere Gemeinsamkeit ist zwar durch die Altersdifferenz erheblich eingeschränkt, wird aber andererseits bei den eignen Kindern teils durch Vererbung, teils durch die Gleichartigkeit der Umwelt erhöht. Weiter werden in das Kind eine Reihe von Gefühlsprozessen hineinprojiziert, die sich auf die Verhältnisse der Ehegatten zu einander beziehen, auf die Vorgeschichte des Kindes, auf seine Geburt und auf die vielen Momente der seelischen Vereinigung, zu denen es für sie Anlaß gibt. Endlich bietet die lebhafte Entwicklung des Kindes schon an sich eine Fülle von Abwechselung und Anregung.

Wir wenden uns jetzt zu den systematischen Werten, bei denen wir uns kürzer fassen können. Sie beruhen, wie oben gesagt, auf der Wirksamkeit der Ähnlichkeitsassoziationen. Dabei ist die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Begriffs der Ähnlichkeit zu beachten. Vor allem kommt für uns die je tiefer abwärts desto stärker ausgeprägte Eigentümlichkeit des Bewußtseins in Betracht, die Hauptaufmerksamkeit auf die äußeren und äußerlichen Seiten der Dinge zu richten und die Vorstellungen unter diesen Gesichtspunkten zu assoziieren. Dahin gehört die Neigung, die Quantität mehr als die Qualität, die körperlichen Eigenschaften mehr als die geistigen, die Symptome mehr als das Wesen der Dinge zu beachten. Diese Eigenschaft spiegelt sich natürlich auch in den Vorgängen der systematischen Wertbildung, die demgemäß, je unentwickelter das Bewußtsein ist, desto mehr, auch auf der Höhe unserer Zustände in viel höherem Maße, als man sich in der Regel klar macht, durch den Schein und die Symptome statt durch das Wesen, die Objekte bestimmt wird. Wir führen als Beispiele einige Erscheinungen aus dem täglichen Leben an, die sowohl die Bewertung von Personen als auch vermöge einer schon oben angedeuteten kategorialen Verschiebung eine solche von Eigenschaften und Handlungsweisen umfassen. Menschen mit hilfreicher, liebevoller Gesinnung haben in der Regel auch freundliche und wohlwollende Mienen: die an sich berechtigte Wertung greift von ihnen dann auch auf solche Individuen über, die lediglich die genannten äußeren Attribute besitzen. Ähnlich erklärt sich die bekannte Schätzung aller Trophäen, Ehrenzeichen und anderer Auszeichnungen, die ebenfalls zu einem Teil sachlich berechtigt, zum anderen unberechtigt ist, und ebenfalls, immer natürlich abgesehen von den Einflüssen der Überlieferung, auf den Vorgängen der Verschiebung beruht. Dahin

Digitized by Google

gehört auch die bekannte Art und Weise, wie das berufliche Können in der Regel eingeschätzt wird, die Rolle, welche Erfolg, Anerkennung, Verleihung von Würden und Ämtern, auch selbstbewußtes Auftreten, häufiges Erscheinen und Genanntwerden in der Öffentlichkeit u. ä. dabei spielt. Die oben angeführten Fälle gehören dem Bereich der generellen Wertschätzung an, aber auch im Umkreise der individuellen stoßen wir auf ähnliches. Die oft rätselhafte, anscheinend ganz launenhafte Ab- und Zuneigung gegenüber bestimmten Personen, wie sie sowohl Kinder wie auch Erwachsene zeigen, beruht oft auf derartigen Verschiebungen, die irgend einer uns verborgen bleibenden, die Assoziation anregenden Ähnlichkeit der so bewerteten mit anderen Personen entspringen.

Zum Schlusse dieses Teiles sei kurz auf die Eigenart der religiösen Wertbildung hingewiesen. Bei ihr durchdringen sich in der innigsten Weise die historische und die systematische Wertbildung, weil der Verkehr mit der Gottheit zu den wichtigsten Gütern des persönlichen Lebens gehört, die Vorstellung von ihr aber wegen ihres idealen Gehaltes an der Spitze der Kulturgüter steht. Ebenso wirksam sind hier Überlieferung und Verdichtung. Die erstere ist natürlich auf die öffentlichen Begehungen, also auf Kultus und Bekenntnis, beschränkt. Die letztere vollzieht sich an zwei verschiedenen Vorstellungskreisen, von denen der eine sich auf die gemeinsamen Veranstaltungen, der andre auf die Zwiesprache des Einzelnen mit seinem Gott bezieht. Der Verdichtungsertrag der letzteren Reihe kommt dabei der ersteren vielfach zu gut, da diese wegen ihrer größeren Anschaulichkeit viel stärker ins Bewußtsein fällt.

Wir können uns nunmehr dem eigentlichen Problem dieser Skizze zuwenden, nämlich der Frage, wie weit unsere Wertbildungen rationaler und wie weit sie irrationaler Natur sind. Werfen wir noch einmal einen raschen Rückblick auf die Vorgänge, denen die Wertbildung entspringt, die Überlieferung, die Verdichtung, die Assoziation nach Berührung und diejenige nach Ähnlichkeit, so sehen wir sofort, wie alle diese Vorgänge in sich keine Gewähr der Rationalität tragen. Schon der einzelne Gefühlseindruck braucht bekanntlich dem gedeihlichen oder schädlichen Charakter des einwirkenden Reizes durchaus nicht angemessen zu sein. Ebenso beruht jeder Verdichtungsprozeß auf einer Leistung des Gedächtnisses, die an die bekannten Schwächen dieses Mechanismus ihren Tribut zu zahlen in der Regel nicht umhin kann. Warum sollen ferner Objekte, die sich im Bewußtsein berühren, ihren Wert mit einander teilen oder welche Gewähr haben wir dafür, daß ähnliche Objekte gleich wertvoll für uns sind? Kurz, es ist mit dem Mechanismus der Wertbildung ebenso bestellt wie mit demjenigen, auf welchem die Bildung unserer Überzeugung beruht: so wenig der letztere die Garantie der Richtigkeit in sich enthält, ebensowenig der erstere diejenige der Angemessenheit. Ebenso sehr wie auf irrtümliche Über-

Digitized by Google

zeugungen müssen wir uns von vornherein auf irrationale Wertungen gefaßt machen und es muß uns fast als ein Wunder von Zweckmäßigkeit erscheinen, daß die Häufigkeit beider Unangemessenheiten nicht noch viel größer ist. Die Gefahren der Verfehlung, die uns hier entgegentreten, sind eng verquickt mit der Natur des Historischen überhaupt. Ist doch die Wertbildung in den meisten Fällen ein eminent historischer Prozeß, sofern ganze Reihen früherer Erlebnisse bei ihr den Gefühlston eines neuen Eindruckes bestimmen, indem von ihnen emotionale Nachwirkungen ausgehen, da wo die Vorstellungsseite dieser Vorgänge längst in Vergessenheit geraten ist. Historisch ist in diesem Sinne unser Bewußtsein freilich allgemein konstruiert. Schon die einfachen Wahrnehmungen enthalten neben den Empfindungsbestandteilen durchweg Reproduktionselemente, die auf früheren Empfindungen beruhen und den gegenwärtigen Eindruck meist im richtigen, bisweilen im irrigen Sinne ergänzen und modifizieren. Ebenso sind an der Überzeugung, die uns ein gegebener Tatbestand einflößt, fast immer und zwar meist in unübersehbarer Menge frühere Erlebnisse beteiligt, die, ohne daß sie uns zum Bewußtsein kommen, die ganze Deutung bestimmen. Und überall zeigt hier dieses Nachwirken des Vergangenen im Gegenwärtigen dieselben Licht- und Schattenseiten wie innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Gestalt des historischen Charakters unserer Zustände. Indem das Vergangene uns überall umgibt, überliefert und bewahrt es uns eine Fülle von erworbenen Nützlichkeiten, ohne die wir hilflos wären; vielfach aber kommen die früheren Erlebnisse auch in falscher und irreführender Form zur Geltung; und oft lassen sie die alten Verhältnisse auch da nachwirken, wo diese bereits durch völlig anders geartete ersetzt sind, die für die alten Erfahrungen und Lehren keine Verwendung mehr haben.

Gehen wir nun etwas ins Einzelne und beginnen wir mit den Wirkungswerten. Sie tragen, wie schon oben bemerkt, insofern intellektuellen Charakter, als sie latente Überzeugungen von der Tauglichkeit gewisser Mittel zu bestimmten Zwecken in sich enthalten. An der allgemeinen Häufigkeit der Irrtümlichkeit unserer Überzeugungen haben sie demgemäß ihren wohlbemessenen Anteil. Die objektive Zweckmäßigkeit der menschlichen Kultur darf uns nicht zu einer Überschätzung der subjektiven Planmäßigkeit und Besonnenheit des menschlichen Handelns führen, sowie diese selbst ohnehin schon leicht überschätzt wird. Tatsächlich zeigt uns schon die Erfahrung des täglichen Lebens, wie groß die durchgängige Unbesonnenheit des Menschen ist, teils infolge seiner allgemeinen Unfähigkeit zur klaren Überlegung und Voraussicht, teils infolge des trübenden Einflusses von Leidenschaften. Die Bedeutung der uns hier beschäftigenden Tatsachen wird dadurch erhöht, daß Wirkungswerte fortgesetzt die Tendenz haben sich in Eigenwerte umzuwandeln, indem der Zweck, dem sie dienen sollen, bei häufiger Wieder-

Digitized by Google

holung des Mittels in Vergessenheit gerät. Diesem Mechanismus entspringen ja wenigstens zum großen Teil die ethischen Werte. In der Tat beruhen so viele sittliche Probleme unserer Zeit, so z. B. diejenigen, welche sich auf die Fragen der Reproduktion und Übervölkerung, der Pflicht der Abstinenz auf diesem Gebiet und ihres Gegenteils beziehen, auf dieser Gefahr der Irrationalität. Die Meinungsverschiedenheiten über diese Dinge entstehen in der Hauptsache dadurch, daß den historisch überlieferten längst zu Eigenwerten erstarrten moralischen Anschauungen andere entgegentreten, die den Charakter neugebildeter Wirkungswerte tragen, denen das Gedeihen des ganzen Volkes oder der Rasse als oberstes Ziel vorschwebt. Überhaupt kann man, was viel zu wenig beachtet wird, von den meisten großen Kämpfen unserer Zeit, so von der Frauenbewegung, den Erziehungsproblemen, der Strafrechtsreform, der Friedensbewegung, sagen, daß die dabei auftretenden Meinungsverschiedenheiten sich vielmehr auf die Mittel als auf die letzten Ziele, d. h. die obersten sittlichen Güter beziehen.

Verwickelter, aber auch lehrreicher und interessanter ist der Sachverhalt bei den *Eigenwerten*. Hier muß der Begriff der Irrationalität zunächst noch näher klargelegt werden. Wir haben schon oben auf die latenten Überzeugungen hingewiesen, welche in der Regel auch die Eigenwerte begleiten und sich auf deren Quelle, Wirkungsbereich, Art und Stärke beziehen. Zunächst werden wir also überall da von einer Irrationalität reden, wo sich in einem dieser Punkte die Überzeugung als irrig erweist, wo also z. B. ein Wert fälschlich auf die Gesamtheit statt lediglich auf die Person des Wertenden oder auf ein ganzes Volk statt nur auf eine Teilgruppe oder Partei bezogen wird. Dabei ist aber die Unbestimmtheit der Vorstellungen zu beachten, die sich insbesondere auf die Art des Wirkens, auf die Beschaffenheit des von dem geschätzten Objekte erwarteten Glückes beziehen. Was ist unter diesem Glück gemeint? Ein Spielsüchtiger oder ein von einem verderblichen Ehrgeiz Befallener erklären, daß es ohne das von ihnen geschätzte Gut für sie kein Glück gibt. Sicherlich trifft das für ihre tatsächliche Verfassung zu. Anders würde ihre Schätzung ausfallen, könnten sie sich besinnen auf das, was überall auch nach ihrer eignen Meinung das Glück des Menschen ausmacht, und auf die Wirkungen, die sie von ihrem Gut zu erwarten haben, und demgemäß ihr Handeln einrichten. Von einer Irrationalität werden wir auch da sprechen, wo der wertende Mensch einer solchen Selbstbesinnung und Selbsterziehung an sich fähig ist und nur durch besondere Umstände gleichsam partiell unter sein durchschnittliches Niveau herabgedrückt wird. Es handelt sich hier also um den Fall, daß hinter dem Ideal der Lebensführung, das im ganzen in einem Menschen wirksam ist, einzelne seiner Wertungen zurückbleiben. Vielfach ist das z. B. bei dem Ekel der Fall — einer negativen Bewertung, die auf Verdichtungen oder Verschiebungen be-

Digitized by Google

ruht, deren Gefühlswirksamkeit oft durch einen kräftigen Akt der Selbstbesinnung aufgehoben werden kann.

Nachdem wir solchergestalt den Begriff der Irrationalität klargelegt haben, wollen wir der Reihe nach die verschiedenen Quellen der Wertbildung unter dem Gesichtspunkte der Irrationalität betrachten. Wir beginnen mit der Überlieferung. Selbstverständlich werden alle Fehler, die den schon bestehenden Wertungen anhaften, durch sie weiter fortgepflanzt. Davon abgesehen, können die überlieferten Werte dadurch irrational werden, daß sie auf neue Verhältnisse stoßen, zu denen sie nicht mehr passen. Wie groß in diesem Sinne die Wucht des Bestehenden gegenüber den Forderungen der Zweckmäßigkeit und Umwandlung ist, braucht nicht weiter erörtert zu werden. „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage."

In zweiter Linie kommt die Verdichtung inbetracht. Bei ihr haben wir auf die Schwächen des Gedächtnisses bereits hingewiesen: dieses betreibt vielfach eine falsche Statistik, indem es einzelne Erlebnisse viel besser als andere, z. B. die angenehmen Eindrücke stärker als die unangenehmen oder umgekehrt aufbewahrt. Die Wertschätzung eines Menschen oder eines Gegenstandes kann daher durch wenige eindrucksvolle Erlebnisse völlig einseitig bestimmt werden, denen gegenüber eine ganze Reihe abweichender wirkungslos bleibt. Im besonderen kommt z. B. der Unterschied zwischen dem Standpunkt des Handelnden und demjenigen des Zuschauers inbetracht. Die sittlichen Werte erheben bekanntlich den Anspruch, dem Standpunkt der Betrachtung zu entspringen, während der Handelnde parteiisch ist. Tatsächlich sind aber die sittlichen Werturteile, wie wir z. B. an der Beurteilung der Menschen oft erkennen können, häufig in ungebührlicher Weise von den persönlichen Erlebnissen und ihren Gefühlseindrücken beeinflußt. Ebenso wichtig ist die Rolle der Anschauung. Je anschaulicher und leichter faßbar etwas ist, je stärker es sich dem Bewußtsein aufdrängt, desto besser wird es beobachtet und desto stärker ist auch der begleitende Gefühlsvorgang und seine Nachwirkung. Daraus erklärt sich die übliche Bewertung z. B. des Alkoholgenusses oder der sexuellen Leidenschaft, sofern bei beiden die erfreulichen Wirkungen viel mehr in die Augen fallen als die verderblichen.

Verwickelter ist der Sachverhalt bei den Vorgängen der Verschiebung durch Berührungsassoziationen. Wir sahen oben, wie im Bereich der historischen Wertbildung die geschätzten Güter häufig ihren Wert von ihrer Umgebung oder Begleitung oder von anderen gleichzeitigen Zuständen, inneren Vorgängen oder Kundgebungen äußerer Anerkennung usw. erhalten oder miterhalten. Sie strahlen in solchen Fällen das erborgte Licht des Mondes aus oder wenigstens eine Mischung von Sonnen- und Planetenlicht. Natürlich braucht in solchen Fällen dem fraglichen Objekt

Digitized by Google

die Fähigkeit des Beglückens und Förderns eben infolge jener Verknüpfung nicht abzugehen. Symbole wie Fahne oder Altar können tatsächlich die größten Wirkungen ausüben und ebenso wird der Wert des Ehe- und Familienlebens nicht dadurch beeinträchtigt, daß in ihm vielfach eigene Arbeit, eigene Erlebnisse, Anerkennung durch andre und Gefühlswirkung der Überlieferung investiert ist; endlich kann auch ein so bescheidenes Symbol wie das des Eheringes ein erwärmendes Licht aussenden. Eine Irrationalität liegt jedoch vor in dem Irrtum über die eigentliche Quelle des Wertes. Indem bei dem früher näher erörterten Typus der Verschiebung vom Subjekt zum Objekt zwischen den subjektiven und objektiven Ursachen des Wertes nicht unterschieden wird, wird z. B. bei den vermeintlich rein ästhetischen oder rein ethischen Wertschätzungen, wie auch bei den Werten des Familienlebens nicht hinreichend beachtet, daß die eine der beiden beteiligten Quellen oft nicht ganz ungetrübter Natur ist, sofern bei ihr Eitelkeit, Rücksicht auf die Mode, sklavische Abhängigkeit von der Umgebung eine große Rolle spielt. Auch die Bewertung seltener Dinge gehört vielfach hierher, indem die durch sie bewirkte soziale Schätzung nur maskiert wird durch das vermeintliche sachliche Interesse, z. B. das gelehrte bei den antiquarischen Schätzen oder das Schmuckinteresse bei den Edelsteinen. Ähnliches gilt von dem Typus des Überstrahlens vom Kern zur Schale. Die Bewertung der jedesmaligen Schale ist in der Regel, an sich und als persönliches Erlebnis betrachtet, richtig: die Schale ist auf allen primitiveren Stufen des Bewußtseins von dem Kern für das ganze Seelenleben nicht zu trennen. Im einzelnen mag freilich oft dabei eine Überschätzung mit unterlaufen: denn den Fällen, in welchen die Zerstörung der Symptome auch den Verfall des von ihnen gehüteten idealen Gutes zur Folge hat, lassen sich andere gegenüberstellen, in welchen trotz gleich hoher Bewertung der Verlust des Symbols sehr bald verschmerzt wird. Im Prinzip falsch dagegen wird die in Rede stehende Bewertung, so wie sie sich aus der bloßen Behauptung des unmittelbaren Erlebnisses umsetzt in ein Urteil über die Quellen des Wertes oder der beglückenden Kraft. In diesen Fällen wird nämlich, indem zwischen Kern und Schale nicht oder nicht hinreichend unterschieden und der obwaltende kausale Nexus mithin nicht richtig erkannt wird, der Zusammenhang zwischen beiden als ein notwendiger statt als ein historisch gegebener und wandelbarer aufgefaßt. Irrational sind die historischen Werte ferner vielfach im Sinne der früher erörterten praktischen Selbstbesinnung. Symbole, überlieferte Formen, soziale Einflüsse in Gestalt der öffentlichen Meinung oder der Mode bestimmen unsre Wertungen mannigfach in einem Maße, das über die disponibelen sittlichen Kräfte hinausgeht. Wie sehr hierin so viele Schwierigkeiten unserer Zeit wurzeln, braucht nur erwähnt zu werden. Überhaupt, kann man sagen, gehört es zu den großen Tendenzen und Aufgaben unserer Epoche, auf vielen Gebieten die historischen

Digitized by Google

Werte zugunsten der systematischen zurücktreten zu lassen. Beruht schon die Entwickelung des modernen Staates gegenüber der alten Herrschaft der Sippe auf einer derartigen Verschiebung, so tritt uns noch deutlicher derselbe Vorgang entgegen in der heutigen Ausbildung so vieler neuer Organisationen von beruflichem oder rein idealem Charakter und der Bewertung der rein persönlichen Beziehungen, die sich lediglich auf der Geistesverwandtschaft aufbauen, gegenüber den Mächten des Familienlebens. Für den Inhalt unserer Muße und unsere persönliche Lebensführung sind die rein geistigen Kulturgüter und die Werte der Persönlichkeit offenbar im Vordringen begriffen gegenüber denjenigen Gütern, welche sich aus den Banden des Blutes ergeben.

Gegenüber den Verschiebungen durch Ähnlichkeits-Assoziationen können wir uns kurz fassen. Wir sahen oben, wie sie häufig zu einer Bewertung des Scheines und der bloßen Symptome gegenüber dem Inhalte führen. Daß diese Schätzungen vielfach unrichtig sind, liegt auf der Hand, zumal es sich bei den hier auftretenden Eigenwerten oft um ursprüngliche Wirkungswerte handelt. Welche große und schädliche Rolle in der Tat die weitverbreitete Schätzung des bloßen Scheines spielt, bedarf keines Wortes.

In vierfacher Form, können wir zum Schluß zusammenfassend sagen, belasten uns heute vorzüglich irrationale Wertungen: als Übergewicht des Historischen über die Forderungen des gegenwärtigen Lebens, als Übergewicht der Form über den Inhalt sowie der Autorität über die geistige Autonomie und als Übergewicht des Scheines über das Wesen. Das richtige Maß zu finden in den Rationalisierungen, die hier gefordert werden, das ist die schwere Aufgabe unsrer Zeit. Dieses Maß ist zunächst abhängig von dem jeweiligen Niveau des geistigen Lebens. Freilich ist dieses letztere dabei nicht als eine starre Größe aufzufassen, sondern steht zu allen einzelnen Betätigungen des Bewußtseins, insbesondere also auch zu den einzelnen Wertungen und deren Gesamt-Charakter im Verhältnis der Wechselwirkung, sodaß jede Umwertung im Sinne der früher erörterten Selbstbesinnung und Selbstkorrektur dasselbe erhöht. So hat die Einführung der Wissenschaft und Philosophie in die abendländische Gesittung, indem sie die rein subjektive Bewertung der Überzeugungen zugunsten einer objektiven zurückdrängte, außerordentlich segensreich auf den Gesamtcharakter des geistigen Lebens gewirkt; wo aber andrerseits die geistige Reife für eine derartige objektive Denkweise fehlt, da sehen wir sie durch ein Afterwissen ersetzt, welches in der häßlichsten Form den persönlichen Autoritätskultus zu einer neuen Blüte bringt. Die größten Wertwandlungen, die von unserer Zeit gefordert werden, liegen ohne Zweifel auf dem sittlichen Gebiet. Hier handelt es sich darum, daß wir uns darauf besinnen, daß die sittlichen Werte ihrer innersten Natur nach Wirkungswerte sind, die der Menschheit

Digitized by Google

zu ihrem Gedeihen, zur Entfaltung aller ihrer Anlagen, zur Erfüllung ihrer Bestimmung, zur harmonischen Entwickelung der Persönlichkeit, zur Mehrung der geistigen Güter, oder wie man es sonst ausdrücken mag, verhelfen sollen. Die Tendenz der sittlichen Werte alsbald zu Eigenwerten zu erstarren hat diese Tatsache bisher dem naiven Bewußtsein und meistens auch der wissenschaftlichen Auffassung verborgen gehalten. Kommt die neue Auffassung praktisch zur Geltung, so wird sie jedenfalls die Tendenz haben, den sittlichen Anschauungen statt ihrer bisherigen anscheinend absoluten Starrheit einen labileren, plastischeren Charakter zu verleihen und zugleich die Autonomie der Persönlichkeit gegenüber der Tradition viel mehr als bisher zur Geltung zu bringen — Wandlungen, die offenbar mit den größten Gefahren verknüpft sind, wenn sie nicht mit einer entsprechenden Erhöhung der intellektuellen Beweglichkeit und der Selbstzucht verbunden sind. Ferner aber — ein weiterer Grund, der eine gewisse Retardierung im Wertwandel notwendig machen würde —, enthält die heute erstrebte Selbstbesinnung auf die ethischen, ästhetischen und logischen Güter des Lebens und die damit verbundene Tendenz der Rationalisierung wegen der damit Hand in Hand gehenden Zurückdrängung des Historischen und der historischen Wertbildung eine starke Gefahr der Verarmung des Gemütslebens. Die heute so vielfach bemerkbare Beeinträchtigung der Güter des Familienlebens ist ein solcher schwerer Schatten — und hoffentlich nicht mehr als ein solcher —, den dieses neue Licht wirft. Gerade auf diesem Gebiet kann selbstverständlich von einem Verzicht auf die historische Wertbildung überhaupt keine Rede sein. So wie der schaffende Künstler und Denker in seinem Werke neben dessen objektiven Vorzügen sein eigenes Schaffen und Können liebt und lieben darf, ebenso dürfen Eltern in ihren Kindern das Forterben ihrer wertvollen Eigenschaften, die Betätigung ihrer Lebenskraft und die Frucht ihres Mühens schätzen und lieben. Freilich wird es nichts schaden, wenn wir uns mehr als bisher auf diese subjektiven Quellen des Glückes der persönlichsten Lebensgüter und der höchsten Berufsarbeit besinnen. Das Arbeiten und Können gehört ebenso wie die reife Persönlichkeit zu den sittlichen Gütern und der Stolz auf sie daher zu den berechtigten Regungen des Selbstgefühls; es darf und soll daher ausgesprochen, es muß anerkannt werden, daß das Selbstgefühl an allem, was wir als Altruismus, Pflichterfüllung und Hingabe schätzen, einen starken Anteil besitzt. Wohl aber ist danach zu streben, und damit wird freilich sachlich gar nichts Neues gesagt, daß die unlauteren Komponenten des in Rede stehenden subjektiv begründeten Glücksgefühles möglichst unschädlich gemacht werden. So wie die Liebe des Künstlers zu seinem Werke nicht in Selbstüberschätzung ausarten darf, so sollen die Eltern in ihren Kindern vor allem die guten Qualitäten lieben, statt in ihnen eine Quelle für die Befriedigung ihrer Eitelkeit zu suchen; sie sollen in ihnen

Digitized by Google

vorzüglich eine sittliche Aufgabe statt eine Gelegenheit zur Befriedigung ihres Spiel- und Geselligkeitstriebes erblicken.

So können wir allgemein als das große Problem unserer Zeit auf diesem Gebiete hinstellen, überall da, wo die systematischen Werte die historischen zu verdrängen suchen, von diesen das Berechtigte und wahrhaft Edle zu wahren und hinüberzuretten; vieles, was für unsere Entwickelungsstufe davon zu eng und zu klein geworden ist, darf und soll dabei untergehen. Ist es zu viel gesagt, daß dieses Ziel auch dem großen Unglücklichen vorschwebte, der dieses Problem der Umwertung mit voller Wucht an seiner eigenen Seele empfand und sich von seiner Gewalt oft zerdrückt fühlte? Wie dem auch sei, schulden wir nicht Liebe und Verehrung dem rastlosen Fackelschwinger, dem stolzen Höhensteiger, der die dunklen Regionen unserer Wertbildung so unbarmherzig mit seiner Fackel erleuchtete, der so vieles an ihnen als morsch und wurmstichig erfand, der den alten Bau durch einen prächtigen neuen Tempel ersetzen wollte?

Was sollen wir von Herder lernen?

Von **Rudolf Wielandt.**

Im Jahre 1903 hatten wir ein Herderjubiläum (18. Dez. – Herders 100jähriger Todestag); es liegt nun schon weit hinter uns; hat es seine Aufgabe erfüllt?

Die Zahl der Festfeiern scheint doch verhältnismäßig gering gewesen zu sein. Vielleicht lag das Datum nicht so günstig. In manchen Fällen haben die Vorbereitungen zu einer größeren Kantfeier (12. Febr. 1904) Herder etwas in den Hintergrund gedrängt. Für die Schulen war er nicht recht populär; dem Redner bereitete die gerechte Zeichnung seines Charakterbildes Schwierigkeiten – so fiel die Rückerinnerung an Herder, soviel ich urteilen kann, nicht übermäßig reich und – nicht nachhaltig aus!

Ich habe das besonders bezüglich der Theologie bedauert. Durch die Studien, die ich zu der Schrift „Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen", Berlin 1904, zu machen hatte, hatte ich den Stand der theologischen Bemühungen um Herder vor dem Jubiläum ausreichend kennen gelernt, und erhoffte nun von der Feier eine, wie ich meinte, weit lebendigere und tiefere Beschäftigung mit ihm. Sie scheint mir im Grunde nicht eingetreten zu sein.

In dieser Allgemeinheit ist das Urteil allerdings nicht richtig. Abgesehen von neuen frischen biographischen Leistungen (R. Bürkner) hat O. Baumgarten, der Jahrzehnte hindurch innerlich mit Herder gelebt hat, aus seinem Erleben mit Herder Vorträge über „Herders Lebenswerk und

Digitized by Google

die religiöse Frage der Gegenwart", Tübingen 1905, geschöpft. Vor allem aber hat Herders Bückeburger Periode in H. Stephan einen gründlichen, weit zurückgehenden und tiefgrabenden Historiker gefunden. Vielleicht haben auch die neuen Bemühungen um die Geschichte der Theologie des 18. Jahrhunderts (Semler) und die Geburtszeit des deutschen Idealismus durch das Jubiläum neue Anstöße empfangen.

Der wichtigste jedoch, der mir ausgeblieben zu sein scheint, liegt für meine Empfindung auf dem Gebiet der Religionsgeschichte.

Im „Reisejournal" von 1769, jenem wunderbar gärenden Produkt eines genialen Kopfes, liegen die Programmpunkte einer tiefen Religionsgeschichte, wie sie kaum überbietbar sein dürften. Vor allem handelt es sich um die Tiefe dieser Forschung. „Religionsgeschichte" ist auch unser Schlagwort. Man sollte jedoch Herder lesen, wenn man ihre Methode bespricht.

Nicht minder aber seine zahlreichen Proben von religionsgeschichtlicher Forschung und Darstellung. Von seinem „Geist der hebr. Poesie" bis zu jener hochmodernen religionsgeschichtlichen Konfirmationskatechese vom Jahre 1802, hineingeflochten in seine „Fragmente über die neuere deutsche Literatur" und in seine heute noch stark anregenden, klaren „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit." Nach der Ausgabe von Matthias (5 Bde. Leipzig 1903) kann man auch nicht mehr von der Unzugänglichkeit solcher Schriften reden.

Dürfte Herder also ein sehr empfehlenswerter Führer zu einer vertieften Religionspsychologie sein, so verdienten wohl auch seine Blüteschriften auf der Höhe des Weimarer Aufenthalts, die Sammlung „Christliche Schriften", 1794–98, eine weit größere Würdigung, ja, Wirksamkeit.

Die meines Ermessens bedeutendste dieser Schriften, „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen", 1798, wird, vermute ich, durch das nur wenig spätere Erscheinen von Schleiermachers „Reden über die Religion" in den Hintergrund gedrängt worden sein. Wer die beiden Büchlein kennt, wird dies wohl verstehen. Dennoch wäre es unbillig, wenn es bei dieser Verdunkelung der Herder'schen Schrift bliebe. Sie ist eine klare Herausarbeitung der Religion aus dem Dogma, gelegentlich mit altertümlichen Begriffen, doch im Wesen modern, und eine Beschreibung des „Wesens des Christentums", wie wenigstens der Referent sie nirgends sonst kennt, in gleich wundervoller Form wie Weichheit und Tiefe der Empfindung, dabei von edelster Kühnheit.

Wäre es noch ein drittes, was der heutige Theologe noch unbedingt an Herder lernen muß, so ist es die Berührung der eigenen innersten Person mit allen Strömungen der Welt, des Geistes- und des physischen Lebens. Herder war in erster Linie empfindender Mensch und dies menschlich-Allseitige ward der Stempel seiner Theologie. Der Mensch stand vor

Digitized by Google

dem Theologen, und das dürfte für alle Zeiten eine tiefe und wahre Losung sein!

Berichte.

Zur neuesten russischen Religionsphilosophie.

Von T. G. Masaryk.

Die akute Krise, die Rußland gegenwärtig durchmacht, ist nicht bloß politischer und sozialer, sondern auch kirchlich-religiöser Natur; direkt tritt das kirchlich-religiöse Moment schwächer in Erscheinung, aber es ist vorhanden und hat eine große Bedeutung. Die religiöse und kirchliche Frage bildet seit Nikolaus II. — und schon früher — das Grundthema der philosophischen und literarischen Diskussion, wie aus der Entwicklung der russischen Literatur seit Puschkin bis zu Dostojevskij und Tolstoj zu ersehen ist; das, was in Rußland an originellerem philosophischen Denken vorhanden ist, ist wesentlich Religionsphilosophie. Die politische und soziale Bewegung der Gegenwart — die Revolution — ist durch die russische Religionsphilosophie mächtig vorbereitet worden; daß die praktische Revolution selbst direkt politischer und sozialer Natur ist, erklärt sich aus der dominierenden Stellung, die der Staat in der russischen Theokratie einnimmt. Übrigens war das Verhältnis der Religionsphilosophie zur praktischen Revolution überall ähnlich — z. B. in Frankreich und in Deutschland; die hegelsche Linke ist philosophisch vor 1848 aufgetreten.

Ich habe russische Theokratie gesagt. Auf den Begriff: Theokratie kommt es in diesem meinem Berichte gar sehr an. Die Religionsphilosophen werden sich, nach meiner Ansicht, in ihrer Analyse der religiösen Fragen der Gegenwart der Tatsache nicht genug bewußt, daß in allen christlichen Ländern der Staat und die Kirche eine einheitliche Organisation, eben die Theokratie, ausmachen. Von Rußland pflegt man das wohl zuzugeben und man spricht dann von seinem „Caesaropapismus"; allein die Theokratie ist die allgemeine Form der bisherigen gesellschaftlichen Organisation. Ich betone diese meine Auffassung, um meine Stellung gegenüber der russischen Theokratie zu präzisieren und auf den Kernpunkt der gegenwärtigen russischen Religionsphilosophie von vornherein ausdrücklichst hinzuweisen. — —

Im Jahre 1902 und 1903 wurden in Petersburg religions-philosophische Diskussionen veranstaltet. Eine ständige religions-philosophische Gesellschaft wäre wohl kaum gestattet worden; es ist wunderbar genug, daß solche öffentliche Diskussionen erlaubt wurden. Es versammelten sich Theologen und Literaten; den Vorsitz führte der Bischof Sergius von Jamburg; in der Zeitschrift „Neuer Weg" wurden Berichte über die Diskussionen veröffentlicht, eine vollständigere Separatausgabe wurde erst heuer

Digitized by Google

von der Zensur gestattet. Über diese Ausgabe will ich berichten, sofern sie die Diskussion über die wichtigsten religions-philosophischen Fragen des gegenwärtigen Rußlands enthält.*)

An den Diskussionen haben von kirchlicher Seite nicht nur hohe Würdenträger und Priester, sondern auch mehrere Professoren der Theologie teilgenommen; auf Seite der Laien haben sich, charakteristischer Weise, keine Universitätsprofessoren, dagegen um so lebhafter einige Schriftsteller beteiligt. In Europa sind Mereschkovskij und Wolkonskij bekannt; von ersterem sind in letzter Zeit historische Romane übersetzt, von letzterem sind die amerikanischen Vorlesungen über die russische Literatur bekannt geworden. Außer den beiden sind noch Rosanov und Minskij zu nennen. Mereschkovskij hat seine Religionsphilosophie in einem ausführlichen Werke über Dostojevskij und Tolstoj niedergelegt, Rosanov hat ein Buch über die Legende vom Großinquisitor bei Dostojevskij, über die Ehe u. m. a. geschrieben, Minskij ist mit seiner „Religion der Zukunft" (1905) aufgetreten. Außerdem wäre noch der Publizist Filosofov zu nennen.

Es mag gleich betont werden, daß die Hauptführer der Diskussion, Mereschkovskij und Minskij zur Dekadenz oder, wie sie auch genannt werden, zu den „Symbolisten", „Modernisten", „Neuen Dichtung", „Neoidealisten" gehören; auch Rosanov wird manchmal zu der Gruppe gezählt. Gemeinsam ist allen das Eintreten für die Religion gegen den Liberalismus, sonst sind im Einzelnen und in der Gesamtanschauung und Richtung nicht unbedeutende Unterschiede. Aber das Charakteristische der gegenwärtigen religiösen Bewegung ist eben das Anwachsen des Mystizismus; die Religion wird direkt als Mystik und nur als Mystik gefühlt und verteidigt.

Die Diskussion hat sich mit fünf Grundfragen beschäftigt. Ganz natürlicher Weise ward die Untersuchung mit der Erörterung über das Verhältnis der Intelligenz zur Kirche eröffnet; der Übergang zu Tolstoj war damit von selbst gegeben, in seiner Exkommunikation hat die Kirche das Verhältnis zur Intelligenz ex cathedra formuliert. An dritter Stelle ist die Gewissensfreiheit behandelt worden, wobei vornemlich das Verhältnis des Staates zur Kirche zur Sprache kommen mußte. Am ausführlichsten wurde das Problem der Askese und Ehe behandelt, verhältnismäßig kurz sind die Besprechungen über die Entwicklung des Dogmas, speziell über die Frage, ob die russische Kirche neue Dogmen formulieren dürfte.

Das Verhältnis der Intelligenz zur Kirche, der Philosophen und Schriftsteller zu den kirchlichen Theologen formuliert Mereschkovskij im Sinne so ziemlich aller Laien mit den Worten: Überhaupt ist uns, den Profanen, an den Theologen der Mangel an Verwunderung, Innerlichkeit, der Mangel aller künstlerischen Bewegung am auffallendsten . . . . Wir sind die auf das Hochzeitsfest nachträglich gerufenen — die Zöllner, Sünder, die verlorenen Söhne, die Wegelagerer, Barfüßler, Anarchisten, Nihilisten

*) Berichte der Petersburger religions-philosophischen Versammlungen (1902—1903), Petersburg, 1906, XIII, 531 S.

Digitized by Google

. . . . Und doch glauben wir, vielleicht, mehr als Ihr, oder genauer gesagt, wir glauben schon anders als Ihr. Wenn die Kirchenwände, antwortet im Namen der offiziellen Theologen der Archimandrit Antonin, mit allen möglichen Instrumenten durchbrochen werden, dann ist die Innerlichkeit zur Verstopfung der Breschen ein allzu zartes Material.

Mereschkovskij hat an Jesus gedacht, wie er als Arzt die Kranken aufgesucht hat; die russische Kirche sucht diese Kranken nicht auf, denn sie fängt schon an zu zweifeln, ob am Ende die Kranken nicht gesunder sind als ihre Gesunden. Der Theologe Ternavzev wenigstens hatte den Mut zu gestehen, daß die Kirche gegen den Ansturm der ganzen modernen Kultur schon machtlos ist und er stellt der Intelligenz das Zeugnis aus, daß in ihr, trotz ihres Unglaubens, potentiell eine eigentümliche Art von Frömmigkeit verborgen liege. In concreto versteht Ternavzev unter dem Unglauben der Intelligenz den Atheismus und darum lautet die Aufgabe, die er der Kirche als Mission unter der Intelligenz anempfiehlt, eigentlich: Mission unter den Atheisten. Hic Rhodus, hic salta.

Die Ausführungen Ternavzevs gehören zu den bedeutendsten Leistungen in der ganzen Diskussion; er selbst sagt von sich, daß er Theologe, wenn auch kein Priester sei, und insofern rettet er die russische Theologie, denn die Ausführungen der übrigen Theologen, der Professoren und Würdenträger, sind sehr schwach und geben der Charakteristik Mereschkovskijs ganz Recht. Die Kirchenbreschen können eben mit zartem Material nicht ausgebessert werden, sagt der Archimandrit ganz naiv und im Vollbewußtsein seiner Macht, d. h. seiner politischen Macht; höchstens begnügt er sich als mit einer geistigen Waffe — mit dem „logischen Hobel" der kirchlichen Dogmen und Vorschriften, der wird mit dem „neuen Typus" der Frömmigkeit schon fertig, natürlich unter Assistenz des Staates.

Warum die russische Kirche diese Assistenz des Staates hinnimmt, hat mit großer Offenheit der Priester Potjechin in der „Umschau für Mission" eingestanden: „Wir segnen die Staatsgewalt in Rußland, beginnend mit dem Gesalbten des Herrn, unserem frommen Zaren, und mit seinen Dienern, mit allen den Gubernatoren, Richtern, Kreisrichtern, Polizeivorstehern und Polizisten endigend, die den Propagatoren der „Gewissensfreiheit" so verhaßt sind, weil dieselbe der Kirche zu Hilfe kommt, die Freiheit des Abfalles und der Verführung verhindert und den Hirten und ihren Weidlingen Zeit gibt sich zu bessern und zu stärken, auf daß diese zuletzt ihre Kraft erlangen, gedeihen und die ihnen von Gott anvertraute Herde beschützen und retten mögen." Fürst Wolkonskij zitiert diesen Ausspruch mit Recht als charakteristisch; in der Tat ist hier in populärer Weise das ausgedrückt, was die Theologen über die eigenartige Passivität der russischen Theologie und Kirche in ihren verschiedensten Formeln zu sagen wissen, die alle schließlich darauf hinauslaufen, daß die absolute Wahrheit der geoffenbarten Orthodoxie der russischen Kirche vom Staate beschützt werden müsse, weil es eben der orthodoxe, der christliche Staat sei und der Staat eben als Staat das Schwert zu führen hat.

Digitized by Google

Ternavzev pflichtet darum der Ansicht des Bischofs Nikanor von Orlov bei, daß die Lehre von der Gewissensfreiheit in sich selbst eine Absurdität einschließe. Der Bischof von Orlov hat allerdings einen absurden Beweis für seine These geführt (das Gewissen ist ein Richter, der Richter ist durch das Gesetz beschränkt, ergo wer „Gewissensfreiheit" sagt, sagt eine Absurdität aus), aber in der Sache lehrt auch Ternavzev, im Christentum sei immer das Schwert — ja etwas Ärgeres gewesen, nämlich der Schwefelgeruch für diejenigen, die es nicht annahmen. Diese Intoleranz und Gewaltsamkeit, führt Ternavzev aus, ist im Wesen des Glaubens selbst begründet und es ist nicht aufrichtig, wenn die Gläubigen das aus falscher Scham nicht frank und frei zugestehen wollen.

Ternavzev betont in seiner Argumentation den Begriff: Glaube mit Recht; der Kritik muß es frei stehen zu fragen, inwieweit er die Begriffe: Glaube — Religion — Kirche gleichsetzen möchte. Diese Frage ist umsomehr geboten, als Ternavzev mit den Verteidigern der Gewissensfreiheit darin übereinstimmt, daß der russische Staat die Kirche und ihre Lehren nicht als christlicher Staat schütze — Ternavzev gibt ohne Zaudern zu, daß der russische Staat nicht religiös, nicht christlich sei. „Macht haben — heißt schuldig sein. Macht über alles haben — heißt an allem schuldig sein . . . nicht vor dem Ideale eines abstrakten Guten, sondern vor Gott, vor dem Richter, vor Christus, der die Welt besiegt hat. Die Zeit kommt heran, da die Frage über Christus für die Macht zur Frage über Leben und Tod wird . . ." Ich verstehe den russischen Theologen und eifrigen Kirchenmann, aber ich verstehe ihn anders als er sich selbst verstehen möchte: es ist der innere Zwiespalt, der seinen Glauben bedroht — darum auf der einen Seite das Verständnis für die modernen Atheisten, auf der anderen Seite das Verständnis für Pobjedonoszev und dessen Exkommunizierung Tolstojs: die allerheiligste Synode habe dadurch für die wahre christliche Lehre Zeugnis abgelegt . . .

Aus diesem Zwiespalt, aus diesen Gegensätzen rettet sich Ternavzev durch die apokalyptische Hoffnung auf die neue Weltkirche. Apokalyptische Utopien sind für die russische Religionsphilosophie sehr charakteristisch; sie gehören zur Signatur der bewegten und aufgewühlten Zeit, mit ihrem Gefühl der Beunruhigung über den Verfall des Staates und des Volkes, wie Ternavzev trauert.

Rußland steht, so glaubt und hofft Ternavzev, „an dem Rande der Geschichte", Rettung kann nur eine neue Offenbarung bringen, auf deren Grundlage die neue Johanniskirche entstehen wird. Die bisherige Kirche hat nicht die innere Kraft, die Bedürfnisse der Zeit zu befriedigen.

Nach Ternavzev ruht die Kirche auf zwei Dogmen, der Offenbarung der Trinität und der Gottmenschheit des Heilandes; darin hat die Kirche ihr festes Fundament der Theologie und Christologie — aber die geoffenbarte Anthropologie fehlt, die Kirche kennt das Geheimnis des Menschen nicht. Darin war die Kirche negativ und hat darum die Askese so einseitig und verfehlt durchgeführt. Luther hat dieser Negation für immer ein Ende gemacht; durch den Protestantismus ist der Humanismus ins Leben ge-

Digitized by Google

rufen worden, der schon in seinem Namen dies Programm der der Kirche fehlenden Lehre über den Menschen trägt.

An dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion ist das Verhalten Ternavzevs zu den christlichen Kirchen beachtenswert. Den Katholizismus faßt Ternavzev als religiöse Rettung des verfallenden Heidentums auf: die apostolische und biblische Theologie und Christologie verknüpft mit der heidnischen Anthropologie — das ist der Katholizismus. Ternavzev denkt dabei nur an den vorschismatischen Katholizismus. Die Bedeutung der ökumenischen Konzilien sieht er in der Vereinheitlichung der Offenbarung, der Kirche, des Imperiums und der Philosophie. Der Protestantismus ist ihm keine Häresie und keine Sekte, sondern eine Überspannung des berechtigten Protestes gegen das negative Prinzip der Kirche.

Es ist interessant zu sehen, wie der russische Theologe seinen Begriff: Katholizismus unmerklich auf den römischen Katholizismus ausdehnt und dadurch seine eigene Kirche aus den Augen verliert; nicht weniger beachtenswert ist die Stellung zum Protestantismus. Die erhoffte Offenbarung wird vor allem die beiden sich katholisch nennenden Kirchen begraben und die wahre allgemeine, allweltliche Kirche begründen.

Der eigentliche Prophet der Johanneskirche ist jedoch Mereschkovskij. Er erwartet keine Kirchenreform, von der auch in Rußland gesprochen und geschrieben wird, die „vierdemonsionale" Kirche der wahren Liebe wird die drei bisherigen Kirchen beseitigen und ihre Einseitigkeiten überwinden. Wichtig an dieser apokalyptischen Geschichtskonstruktion ist der Umstand, daß er die Zukunftskirche nicht als Entwickelung der russischen Kirche ansieht.

Freilich muß konstatiert werden, daß Mereschkovskij die Liebe des Johannes stark ins Heidnische umgesetzt hat, mindestens im Sinne von Daphnis und Chloe („Daphnis und Chloe, Altgriechische Erzählung von der Liebe eines Hirten und einer Hirtin auf der Insel Lesbos", so lautet der Titel der Übersetzung der Dichtung von Longus, die Mereschkovskij 1904 veröffentlicht hat). Mereschkovskij's Johanneskirche wird de facto eine neue Renaissance einleiten, und dafür sieht er, nach seiner Theorie, in sich selbst einen historischen Beweis: die Dekadenz und der Symbolismus in der Dichtung geht immer der Renaissance vorauf.

Doch damit kommen wir zu den religionsphilosophischen Grundlagen Mereschkovskijs und der russischen Religionsphilosophen überhaupt. Und da springt vor allem die Tatsache in die Augen, daß in den Petersburger Diskussionen die Religion durchweg in ihrem Wesen als Mystizismus gefaßt wird, sowohl von ihren Verteidigern als auch von ihren Gegnern. Die Einen rufen nach Religion, weil sie Mystik ist, die anderen sind gegen die Religion, weil sie Mystik ist; aber die Ansicht, die Religion sei eben Mystik, ist allgemein.

Am schroffsten formuliert seine Mystophilie Mereschkovskij. Mereschkovskij verwirft die Dogmen und die Theologie, die ihm nichts anders als eine Form des irreligiösen Positivismus ist, und er wiederholt besonders seine ältere Anklage gegen Tolstoj als Nihilisten und Antichristen, weil er das Wesen der

Digitized by Google

Religion in der Sittlichkeit sehe. Gegen diese Identificierung und selbst Vermengung der Religion mit der Sittlichkeit protestiert Mereschkovskij ganz entschieden: „Die Verbindung (der Menschen) geschieht nicht aus Liebe, sondern in Gott, nicht in den Tugenden, sondern in den letzten Prinzipien." Die Intelligenz muß sich nach Mereschkovskij zur Gottmenschheit Christi bekehren, sonst gelangt sie höchstens zum Ideal der Sozialdemokratie („Ideal der Durchschnittssättigung") oder, wie er es in einer unlängst erschienenen Arbeit formuliert hat, zum Ideal des letzten Menschen Nietzsche's, der an seiner vollkommenen Zufriedenheit und am geistigem Tode des Atheismus sich entkräften wird.

Auch Rosanow ist Mystiker, der jedes organische Keimen, jedes Blättchen als religiös auffaßt, gegenüber dem anorganischen, gänzlich liebeleeren Stein („Petrus"), an den er auch durch die kirchlichen Theologen und ihr Bibliothek- und Administrationschristentum erinnert wird.

Wie ersichtlich sind die vorgebrachten Ansichten über das Wesen der Mystik und speziell der religiösen Mystik bei Mereschkovskij und Rosanow trotz der Ähnlichkeit nicht identisch; Mereschkovskij ist ausgesprochener Dekadent, Rosanow ist mehr Naturmystiker à la Rousseau. Beide jedoch und ebenso die anderen Religionsphilosophen haben das Wesen der Mystik und Religion nicht sonderlich kritisch behandelt und dargelegt. Das gilt auch von dem Gegner des Mystizismus, Ternavzev, der die Mystik für Krankheit des Geistes, Gefangenschaft und Umnachtung, Unverstand erklärt, aber die Religion und auch die Religion der Zukunftskirche auf dem Mysterium*) der Offenbarung begründet; Ternavzev sieht in der Offenbarung das Gegenteil der Mystik, Freiheit und Geist. Es ist zu bedauern, daß Ternavzev diese seine Ansicht nicht genauer präzisiert hat; seine Ausführungen über die zu erwartende neue Offenbarung sind geeignet, seine Unterscheidung zwischen Mystik und Offenbarung abzuschwächen. Ternavzev ist nämlich ebenfalls von der Verschiedenheit der Religion und Sittlichkeit überzeugt, er erwartet die neue Offenbarung gerade über die sittliche und soziale Natur des Menschen — die einfache, natürliche Liebe des Humanismus genügt ihm nicht.

Die Scheidung der Sittlichkeit von der Religion führen die Russen überhaupt sehr energisch durch; in diesem Punkte stehen sie besonders dem Protestantismus und den protestantischen Religionsphilosophen und Theologen schroff gegenüber, auch dann, wenn sie, wie eben Ternavzev, den Protestantismus anerkennen. Es überrascht darum nicht, daß auch Minskij, der sonst die Mystik mit seinem Positivismus gerne ausgleichen möchte, ganz pathetisch ausruft, die Sache der Religion sei endgültig und für immer verloren, wenn dieselbe mit praktischer Moral identisch wäre. Filosofov jedoch sieht die Trennung der Intelligenz von der kirchlichen Religion eben darin, daß die Intelligenz die Liebe zum Nächsten, die Kirche die Liebe zu Gott predigt.

*) Ternavzev wird sich der rein sprachlichen Mitbegründung seiner Ansicht nicht bewußt: im russischen bedeutet das Wort für Sakrament und Gnadenmittel (tajna) auch das Geheimnis, Geheimnisvolle. Und Ternavzev identifiziert das Dogma mit der mysteriösen Offenbarung.

Digitized by Google

Der starke mystische Zug der modernen russischen Religionsphilosophen kommt auch in der Beurteilung der Askese und Ehe zur Geltung. Die Theologen und besonders die Mönche kommen da als Verteidiger des Cölibates mit den Laien in schroffen Gegensatz; die Theologen machen die verschiedensten Konzessionen, aber über den Dualismus der gewöhnlichen Priester- und ausnahmsweisen Mönchsmoral kommen dieselben bei allem scholastischen Witze, den sie in der Auslegung der hl. Schriften und Kirchenväter verbrauchen, nicht hinweg. Ihnen gegenüber verteidigen Rosanow und Mereschkovskij die Ehe resp. die Liebe, die sie zum Kirchenchristentum in entschiedenen Gegensatz stellen, indem sie das Wesen der christlichen Moral überhaupt in der Askese sehen.

In den Ausführungen Mereschkovskij finde ich nichts neues und bedeutendes — die Tiraden der Pariser und Berliner Dekadenz werden in Petersburg nicht annehmbarer; Rosanov ist klarer und sympathischer, sofern er auch von den tatsächlichen sittlichen Verhältnissen des russischen Ehe- und Familienlebens besonders unter der russischen Intelligenz ausgeht und die kirchliche Gerichtsbarkeit in Sachen der Ehescheidung mit guten Argumenten angreift und bloßstellt. Beachtung verdient auch hier Ternavzevs Erklärung, warum die Ehe mit Recht ein Sakrament sei; Ternavzev sieht in der Ehe die Offenbarung — (das Wort erhält hier einen anderen Sinn als es bei Ternavzev gewöhnlich hat!) — des Fleisches, Mann und Frau erhalten in und durch die Ehe ein neues Gewissen, nämlich das soziale Gewissen, denn die Ehe hat einzig und allein die Propagierung nicht des Menschengeschlechtes, sondern der religiösen Gesellschaft zum Zwecke.

Diese Wendung des kirchlichen Sakramentes ins Soziale führt Ternavzev sehr geschickt und originell durch; das Sakrament wird so zum Ausdruck des Glaubens an ein gerechtes irdisches Ideal der religiösen Gemeinschaft. Zugleich findet Ternavzev derart die Versöhnung zwischen Ehe und Askese — die christliche, oder genauer gesagt, die religiöse Ehe ist die Vollendung des asketischen Ideals.

Gegenüber der geheiligten und heiligen Geschlechtsverbindung sieht Ternavzev in der unreligiösen Gemeinschaft der Geschlechter die dämonische Offenbarung des Fleisches; die Wollust wird psychologisch als Kindesmord enthüllt — der Zweck der Ehe, die Kindererzeugung wird negiert und vereitelt; von da aus ist das Auswachsen der Sinnlichkeit zum gedanklichen Allmorde gegeben, wobei Ternavzev die pathologische Beziehung der Wollust zur Grausamkeit und zum Morde rein psychologisch und geradezu erkenntnistheoretisch zu formulieren sucht.

Sind die Ausführungen der diskutierenden Schultheologen in den bisher berührten Gebieten nichts weniger als stark, so würde ein näheres Eingehen auch auf das engste Gebiet des eigentlichen theologischen Wissens und Denkens wenig Belehrung bieten. So z. B. ist mir aufgefallen, daß Leporskij die Formulierung der Dogmen in der Kirche immer als explicite, nie als implicite erklärt; abgesehen davon, daß sich Leporskij in Gegensatz zu den eigenen russischen Dogmatikern setzt, würde ein konsequentes Zuende-

Digitized by Google

denken der Ansicht zu einer Lehre von der Inspiration und Offenbarung führen, die selbst einem russischen „Orthodoxen" zu denken gäbe.

Man sieht eben auch an den Petersburger Diskussionen, daß die russische Theologie an der Absolutheit und Starrheit ihrer Kirche leidet; dazu kommt der bequeme und die Starrheit zur Bequemlichkeit der Theologen umbildende Einfluß der europäisch-theologischen Literatur. Seit langem kann man an der russischen Theologie beobachten, wie dieselbe gegen die Protestanten die katholische, und gegen die Katholiken die protestantische Literatur benutzt. Aus beiden Literaturen wird sodann das apologetische Material gegen die Wissenschaft und Philosophie geschöpft, so daß eigentlich nur die Bekämpfung des Raskol und der Altgläubigen, hie und da einiger Sekten eigenes Nachdenken und zumal auch historisches Forschen erheischt. Aber da hilft eben auch immer wieder und überall und gegen alle der Staat, der praktische Vollstrecker des quod utique, quod semper, quod ab omnibus, das Leporskij ganz besonders für seine Kirche in Anspruch nimmt.

In historischer Beleuchtung zeigt sich die Petersburger Diskussion von dem großen Gegensatz und der Autorität der beiden Dichter-Denker Dostojevskij — Tolstoj durchaus beherrscht. Die russische Religionsphilosophie der Neuzeit ist tatsächlich durch diese beiden Denker wesentlich bestimmt. Es sind die Probleme, die die beiden in ihren Werken dargelebt haben, die uns in der russischen philosophischen und schönen Literatur immer wieder begegnen, aber nicht nur die Probleme — auch die Art und Richtung des religiösen Denkens und Fühlens wird von den Jüngern miterlebt und nachgeahmt. Mereschkovskij formuliert diesen Gegensatz als Gegensatz zwischen religiösem Mystizismus und Rationalismus — in der Hauptsache mit Recht, obwohl eine genauere Analyse Dostojevskijs diese Gegenüberstellung nicht unbedeutend modifizieren würde. Bei Tolstoj ließen sich entschieden protestantische Einflüsse geltend machen, während Dostojevskij der französischen und damit, wenn auch indirekter, der katholischen Literatur vieles zu danken hat. Jedenfalls ist der Gegensatz Tolstoj-Dostojevskij der Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus, allerdings auf russisch-orthodoxer Grundlage.

Sehr bedeutend ist in den Petersburger Diskussionen auch der Einfluß des Philosophen Solovjev fühlbar. Zwar wandelt Solovjev religiös die Wege Dostojevskijs; aber Solovjev hat den Gegensatz des Mystizismus und Rationalismus in aller Tiefe selbst qualvoll durchlitten, Solovjev, der Mitarbeiter an dem liberalen „Boten Europas" und der Verteidiger der Wissenschaft, hat Tolstoj als Antichristen hingestellt, auch hat er Mereschkovskij, Minskij u. anderen das literarische Genre der Legende vorgearbeitet. In letzter Instanz hat freilich auch hier Dostojevskijs Legende vom Großinquisitor gesetzgeberisch gewirkt.

Solovjev hat auch die apokalyptische Vision der Johanneskirche neu formuliert, Mereschkovskij auch Ternavzev u. a. folgen da seinen Spuren, aber wiederum auch Dostojevskijs und der Slavophilen, besonders Kirjejevskijs und Chovjakovs. Auf die geschichtsphilosophischen und religionsphilosophischen Lehren dieser (nicht aller!!) Slavophilen ist die „Magik

Digitized by Google

des Messianismus" Rosanovs und der dekadenten Apokalyptiker zurückzuverfolgen.

Die Slavophilen haben den Gegensatz des religiösen Mystizismus und Rationalismus als die ersten genauer zu ergründen und durch diesen Gegensatz auch den Unterschied von Rußland und dem Westen zu erklären gesucht. Schelling mit seiner Johanniskirche war der Lehrer der Slavophilen mit ihrem Messianismus, der Hoffnung auf die Errettung nicht nur Rußlands, sondern der ganzen Menschheit durch die neue russische Johannes-Kirche.

Ihren Gegensatz zu den „Westlern", den Verteidigern der Europaeisierung, steigern die Slavophilen zum Gegensatz des ganzen Ostens und Westens; so kommt das Problem des Byzantinismus und seines Einflusses auf Altrußland zur Sprache, das Problem, das auch in den Petersburger Diskussionen von Rosanov u. a. behandelt wird und das bis zur Stunde die russischen Theologen und Religionsphilosophen nicht los läßt. War der Einfluß von Byzanz auf Rußland segensreich und gut oder schlecht? War Byzanz, seine Kirche und Kultur überhaupt wertvoll? Wertvoller als die Kirchen und die Kultur des Westens? Und wie verhält sich eigentlich die russische Kirche und Kultur zur Kultur und Kirche Byzanzs? Kann man beide so ohne weiteres identifizieren, wie es die Slavophilen getan?

Mit der Frage der Slavophilen über Wesen und Wert Rußlands und Europas muß die russische Religionsphilosophie nolens volens immer wieder auf die Reform Peters eingehen. Mereschkovskij zeichnet in seiner Trilogie Peter als den Antichristen und verhilft derart den Raskolniken zu literarischer Anerkennung, die Peter als den Antichrist gehaßt haben. Daß die russischen Denker und Schriftsteller von der Idee des Antichrist geradezu verfolgt werden, ist ein Zeichen der tiefen inneren Aufregung, in der sich die denkenden Russen Jahrzehnte und Jahrzehnte befinden. Dostojevskij hat den Antichrist im Nihilismus gesehen, den er als Atheismus dem Sozialismus und — Katholizismus gleichgesetzt; Solovjev erklärt als Antichristen Tolstoj, Mereschkovskij Tolstoi und Peter; neuestens ist auch Andrejew vom nihilistischen Antichristen beunruhigt. Eine große Wandlung der Ansichten: vor Peter haben die Russen den Antichrist in Mohamed gesehen; die ersten sind die Raskolniken, die den Antichrist in Rußland selbst finden — bis auf die Gegenwart regt das orthodoxe, das einzig rechtgläubige Rußland der russische Antichrist auf. Genauer besehen ist es der Nihilismus und seine verschiedenen typischen Repräsentanten, die seit Dostojevskijs Raskolnikov und Ivan bis zu Adrejevs Savva das moderne Rußland beunruhigen....

Wenn wir die Probleme der neuesten Religionsphilosophie auf die ersten Slavophilen zurückführen, so dürfen wir auch der bedeutenden Gegner der Slavophilen, der geistigen Führer der radikalen und revolutionären Richtungen und Parteien nicht vergessen. In Rußland ist die Philosophie mit der Revolution noch immer innig verbunden, auch — die Religionsphilosophie. Bjelinskij war und ist bis heute der große Prediger der fortschrittlichen Ideen; ihm folgte Herzen und Bakunin und diesen folgte Tschernyschevskij, Dobroljubov, Pisarev, die russischen Sozialisten und Individualisten, die heute noch gelesen, befolgt oder verurteilt werden.

Digitized by Google

Mit Bjelinskij, Bakunin und Herzen war der Einfluß Hegels und der Hegelschen Linken gegeben — ganz besonders war es Feuerbach, der die Russen mit seinem Wesen des Christentums und seinem Anthropologismus von der kirchlichen Religion „entnüchtert" hat, wie Herzen sich ausdrückt. Feuerbachs „Wesen des Christentums" wird erst jetzt zensurfrei in Rußland gedruckt, Feuerbachs Religionsphilosophie wirkt auf die Russen beständig und sehr stark. In den Petersburger Diskussionen merkt man den Einfluß an Ternavzev, Mereschkovskij, Rosanov u. a.

Wollten wir endlich die wichtigsten und stärksten Einflüsse der westlichen Philosophie auf die neueste russische Religonsphilosophie bloslegen, so würden wir umsonst nach den greifbaren Wirkungen der europäischen Schulphilosophen suchen, obwohl dieselben den Russen bekannt sind. Dagegen sind es die Schriften derjenigen Schriftsteller, die den Feuerbachschen Materialismus verstärkt und ergänzt haben — Marx, Lassalle, Schopenhauer, Darwin, Comte, Spencer, Nietzsche, Renan und einige andere sind es, die auf die Russen, da anziehend dort abstoßend, wirken. Seit Bjelinskij, Bakunin und Herzen ist es das Grundproblem des Materialismus und Atheismus, das die Gemüter in Rußland immer wieder von neuem aufwühlt. Für die Russen lautet die Frage in concreto: Hat Bjelinskij Recht, der das russische Volk für ein im Grunde atheistisches Volk erklärte und seine Anhänger auf Feuerbach und die Sozialisten hinwies, oder hat Dostojevskij Recht, der das russische Volk zum Gottesträger machte und dem russischen Denken die Überwindung des Atheismus und Materialismus als nationale und universale Aufgabe auferlegte. Der russische Mönch werde Rußland und Europa, werde die Welt retten. . . . .

Zwischen Bjelinskij und Dostojevskij haben auch die Teilnehmer an den Petersburger Diskussionen zu entscheiden gehabt und entschieden. Die große Mehrzahl hat sich mit Dostojevskij entschieden, aber es fehlte auch die Opposition nicht, wenn dieselbe auch aus dem religionsfreundlichen Lager kam.

— — Die Skizze, die ich hier von der neuesten russischen Religionsphilosophie entworfen habe, ist tatsächlich nur eine Skizze, ein Ausschnitt aus dem Ganzen, aber immerhin ein Ausschnitt, der das Ganze charakterisiert. Zugleich kann die Skizze als Einleitung zu späteren Berichten über die russische Religionsphilosophie dienen. Allerdings ist die russische Religionsphilosophie eigenartig; die Russen können über die religiösen Fragen noch nicht instruieren, ihre Religionsphilosophie ist nicht abstrakt, sondern konkretes religiöses Erlebnis und darum vielmehr ein Dokument, „Material" für die Religionsphilosophie. Eine russische Religionsphilosophie von der Art, wie wir sie in Europa schon so regelmäßig erhalten, ist noch nicht geschrieben worden.

Digitized by Google

Besprechungen.

E. Pfennigsdorf, Persönlichkeit. Christliche Lebensphilosophie für moderne Menschen. Fr. Bahn, Schwerin i. Meckl., XIV und 365 S. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.

Das Buch will weder eine Glaubenslehre noch eine Apologie des Christentums im herkömmlichen Sinne bieten, meine Absicht war vielmehr, den Kindern unserer Zeit in dem christlichen Glauben die Erfüllung des eigenen tiefsten Sehnens zu zeigen, sie erkennen zu lassen, daß dieser Glaube, weitentfernt sich ausgegeben zu haben, auf die großen Fragen der Welt- und Lebensanschauung schließlich die einzige, das Denken sowie das Gewissen befriedigende Antwort zu geben vermag. Die Gesamtlage des derzeitigen Geisteslebens scheint mir für einen derartigen Versuch besonders günstig zu sein. Denn der moderne Mensch zeigt sich von zwei Grundgedanken beherrscht, die sich nicht vereinigen lassen und sein Leben mit einem qualvollen Widerspruch belasten. Er möchte Persönlichkeit sein, möchte seine Gaben und Fähigkeiten nach eigenem Lebensgesetz entfalten und betätigen, sei es auch im schroffen Widerspruch mit seiner Umgebung. Auf der anderen Seite ist er Anhänger des Entwicklungsgedankens und zwar in seiner materialistischen oder naturalistischen Prägung, wonach alle Einzelwesen nur Momente des einen alles umfassenden Naturprozesses sind und unter keinen Umständen einen selbständigen bleibenden Wert für sich in Anspruch nehmen können. Der Anspruch auf Eigenwert, auf Herausbildung eines geistigen Wesenskernes muß im Lichte dieses Entwicklungsgedankens als widersinnig erscheinen. Die Lösung dieses Konfliktes wird erreicht, sobald die Entwicklung theistisch als auf Hervorbringung eines Reiches geistig-persönlichen Lebens gerichtet aufgefaßt wird. Das Recht aber, ein solches Weltziel anzunehmen gibt uns nicht die Philosophie, sondern der Glaube, der sich auf Gewissensnötigungen gründet, und in dem die Persönlichkeit die Erfahrung macht, daß sie auf Gemeinschaft mit dem geistpersönlichen Gott angelegt und für sein Reich bestimmt ist. Die Philosophie darf von diesen Glaubenserfahrungen nicht absehen. Sie wird ihre Aufgabe, an dem Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung mitzuarbeiten, erst dann erfüllen können, wenn sie sich selbst resolut auf christlichen Glaubensgrund stellt und die in diesem Glauben enthaltenen Erkenntniselemente mit den Mitteln der jeweiligen Zeitbildung und im Kampf mit entgegenstehenden Ansichten zu einer christlichen Weltanschauung entwickelt.

Dessau. E. Pfennigsdorf.

Theodor Kaftan. Moderne Theologie des alten Glaubens. Zeit- und ewigkeitsmäßige Betrachtungen. Theologisch interessierten Evangelischen dargeboten. Zweite verbesserte Auflage. Schleswig 1906 Julius Bergas. gr. 8, V u. 122 S.

Eine Einzelauseinandersetzung mit dieser Schrift und ihrer Bemühung um eine neue theologische Art würde uns allzusehr in das Gebiet theologischer Spezialia führen. Die Schrift ist für theologisch interessierte Leser gemeint, solchen sei sie aber auch wirklich empfohlen. Dabei denke ich besonders auch an Vertreter und

Digitized by Google

Freunde der mancherlei Standpunkte, die Kaftan unter dem Sammelnamen „neugläubig“ zusammenfaßt. — Am meisten wird man dem Kaftanschen Buche wohl dann gerecht werden, wenn man es als ein wichtiges historisches Dokument liest und zu verstehen versucht. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Einzelnen seiner Aufstellungen wird man am besten zurückstellen hinter das Bemühen, alles als Auswirkung der einen zu Grunde liegenden Gesamtanschauung zu verstehen. Dann tritt dem „neugläubigen“ Theologen aus dieser Schrift mit ganz besonderer Lebhaftigkeit das zentrale Problem der gegenwärtigen theologischen Lage entgegen, die Frage nämlich nach einer Fassung der Offenbarung, die im rechten Sinne modern ist und zugleich keine Herabminderung der religiösen Wahrheit bedeutet. M. E. bringt Kaftan keineswegs die Lösung dieses Problems; er stellt uns aber energisch vor die Frage. Damit gebe ich allerdings zu, daß wir die wirklich befriedigende Antwort noch nicht besitzen.

Charakteristisch für Kaftans Standpunkt ist vornehmlich das Folgende. Es stellt sich nicht auf die im überlieferten Dogma enthaltene Spekulation über jenseitige Beziehungen. Vielmehr, indem er zwischen der religiösen Erfahrung und jenen Theologumenen zu unterscheiden versucht, vertritt er nicht sowohl eine bestimmte theologische, als vielmehr eine eigenartige religiöse Position. Dieser Versuch der Besinnung auf eine bestimmte religiöse Grundposition ist das geschichtlich Bedeutsame seiner Schrift, wenn wir sie mit andren Vertretungen des „alten“ Glaubens vergleichen. Wir finden hier eine deutliche Herausarbeitung des „empiristischen Supranaturalismus“, wie er, gewiß nicht nur als theologische Meinung, in unserer christlichen Glaubensüberlieferung tatsächlich enthalten ist. Dem ist eigen die Betonung dessen, daß der lebendige Gott an bestimmter Stelle des Weltlaufs so in die Dinge dieser Welt selbst hineinragt, daß wir — wenn auch auf Grund eigenartiger Glaubenserfahrung — doch irgendwie gleichsam mit Augen sehen können, wie sich hier Etwas, sichtbar und deutlich abzugrenzen, von allem sonst abhebt. Nur dann erscheint gewiß und wohl begründet, daß wir es hier wirklich mit Gott zu tun haben. Ohne das kommen wir über allerlei nur menschliche Meinung nicht hinaus.

Der empiristische Supranaturalismus steht bei Kaftan in Verbindung mit einem eigenartigen Skeptizismus bezüglich der Tragweite aller menschlichen Einsicht, theoretischer sowohl als praktisch normierter. Auch darin hat Kaftans Position etwas Typisches. Die Bundesgenossenschaft zwischen jenem Supranaturalismus und dieser Skepsis ist uralt. In neuerer Zeit beruft sich diese Skepsis, sehr mit Unrecht, auf den großen Namen Kants; so auch Kaftan.

Als Aufgabe dem allen gegenüber erscheint mir ein Doppeltes. Einmal gilt es eine wissenschaftliche Überwindung dieses pseudokantischen Skeptizismus ohne Rückfall in vorkantische Spekulationsfreudigkeit und -naivität. Und dann als eine Sache, welche den Theologen befohlen ist, nicht nur eine Befehdung des empiristischen Supranaturalismus — daran ist ja kein Mangel —, sondern eine zielbewußte *Überbietung* desselben. Es gilt eine religiöse Position zu gewinnen, die dem Bedürfen nach *realer* Offenbarung ungeschmälert gerecht wird — darin liegt das Berechtigte in Kaftans Gegensatz zu allerlei Wendungen des liberalen Protestantismus — und die dabei doch den Empirismus jenes Standpunktes zu vermeiden weiß.

Th. Steinmann.

Digitized by Google

Lic. M. R. Kabisch, Kgl. Seminardirektor in Uetersen. Das Gewissen, sein Ursprung und seine Pflege. Göttingen 1906, Vandenhoeck & Ruprecht. 66 S., kl. 8, kart. 1 Mk.

Das Büchlein wendet sich grade auch an „für Gelehrsamkeit sonst nicht interessierte Leser." Es will seinen Lesern dazu dienlich sein, über das Gewissen volle Klarheit zu gewinnen; in unserer Zeit, da auf ethischem Gebiet so viel sich im Fluß befindet, ganz gewiß ein bedeutsames Unternehmen. Um so mehr, da der Verfasser „auch die dahin zielenden Resultate der Naturwissenschaft und vor allem der neuen Psychologie zu Rate zieht". Die ganze Erörterung ist reich an sehr instruktiven, anschaulichen Beispielen; gelegentlich haben dieselben wohl auch etwas Aktuelles an sich, z. B. wenn an Wirkungen von Frenssens Hilligenlei angeknüpft wird. Solche und ähnliche Beziehungen geben der Darlegung etwas ungemein Anregendes und Lebendiges; man spürt überall ihre unmittelbare praktische Bedeutung.

Der Reihe nach wird das Gewissen erst psychologisch, dann geschichtlich und metaphysisch untersucht. — Die psychologische Untersuchung ergibt (in weitgehender Übereinstimmung mit Wundt): das Gewissen ist ein Gefühlsvorgang, der als Willensmotiv wirkt; eine vorstellende Tätigkeit ist dabei nicht erforderlich, tritt vielmehr erst als sekundäres Element hinzu. Das Gefühlsmäßige des Gewissensvorgangs verfolgt Kabisch auch in seine physischen Merkmale hinein. Genauer präzisiert wird dieser Gefühlsvorgang als „eine Erregung des Selbstgefühls, d. h. also der ganzen Persönlichkeit, soweit sie im Gefühl als Einheit erfaßt wird". — In der historischen Untersuchung wird mitten in aller bunten Mannigfaltigkeit, mitten in allem Irregehen und allem Wandel der menschlichen Sittlichkeit ein unveränderlich gleicher und über allen Irrtum erhabener, eigentlich verpflichtender „formaler" Bestandteil herausgehoben, welcher zugleich die Voraussetzung für alle menschliche Vergesellschaftung bildet, also eine Art empirisches Apriori. Es läßt sich in dem Satz zum Ausdruck bringen: „das allgemeine Interesse ist über das Einzelinteresse zu stellen." Dieses irrtumslose Allgemeine ist Sache des Gewissens. Das Resultat dieser beiden Untersuchungen: das Gewissen ist ein wesentliches Merkmal des empirischen Menschen, und in der Form des Gewissensvorgangs kommt im Selbstgefühl der Einzelseele das Allgemeine als Notwendiges zur Verwirklichung. — Hier nun knüpft die metaphysische Untersuchung an. Es wird gezeigt, wie dieses im Gewissen verpflichtende Allgemeine über die Idee des einer menschlichen Gesamtheit Zuträglichen tatsächlich „himmelhoch" hinauswächst (Wundts Gesetz von der Heterogonie der Zwecke): z. B. „es vergehe die Welt und bleibe die Wahrheit!" So regt sich im Gewissensvorgang eine absolute Notwendigkeit der Welt in elementarer Weise vom Innersten der Individualseele her. Und für dieses Allgemeine, „sofern es als unbedingt notwendig gedacht wird und in lebendiger Geistwirkung sich äußert", gibt es keine andere zutreffende Bezeichnung als „Gott". Diesem Resultate gegenüber erscheint die Frage, „ob der Ursprung des Gewissens in der Zeit oder in der Ewigkeit zu suchen sei", von untergeordneter Bedeutung. Denn mag auch der subjektive Gefühlsvorgang der Gewissensregung beim Menschen durchaus zeitlichen Ursprung haben, so weist doch die tatsächlich erreichte objektive Notwendigkeit darin auf ein „Ewiges, Beharrendes und Bleibendes, in dem das empfindende Subjekt seinen Anfang nimmt". Also eine

Digitized by Google

Versöhnung von Evolutionismus und – sagen wir einmal – metaphysischem Apriorismus. Eine weitere Ausführung sucht endlich noch zu zeigen, daß bei aller Berücksichtigung von Erziehung des Einzelnen und Vererbung der Gattungserfahrungen sich doch nicht „in physikalischer und chemischer Entwickelungsmechanik alle Rätsel auflösen"; es handelt sich vielmehr um einen durchaus eigen gearteten Prozeß geistigen Wachstums.

Den Schluß der Schrift bilden praktische Folgerungen, beherzigenswert für jeden, welchem die Gewissenspflege an andern befohlen ist. Besonders hervorgehoben sei das Eintreten für den vollen Gewissensernst auch in der Form der Selbstverurteilung und Reue. – Vermißt habe ich an der so vielerlei berücksichtigenden Schrift eine Hervorhebung des Unterschiedes zwischen durch die Sitte heteronom gebundenem und zu autonomer Freiheit erwachtem Gewissen und der großen Tragweite dieses Entwickelungsfortschrittes, der ja einer inneren Wandelung gleichkommt.

Das Büchlein sei allen denen empfohlen, welchen eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Relativismus der modernen Betrachtung der Erscheinungen des sittlichen Lebens ein Bedürfnis ist. Sie werden ihm manche bedeutsame Hilfe und Anregung entnehmen. Th. Steinmann.

Theodor Lipps (München). Naturwissenschaft und Weltanschauung. Vortrag, gehalten auf der 78. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Stuttgart. Heidelberg 1906. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 40 S. (80 Pf.)

Die 78. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Stuttgart bot in dem Vortrag von Professor Lipps kritische Darlegungen von hohem Werte, allerdings Darlegungen, die vielleicht nicht gerade jedem Naturwissenschaftler oder Ärzte verständlich waren, aber die zweifellos zu dem Besten und Tiefsten an naturphilosophischen und allgemein naturwissenschaftlichen Referaten dieser arbeitsreichen Gelehrtentage aus den letzten Jahren gehören. Es war kein dilettantisches oder zänkisches Gerede eines die Geisteswissenschaften stotternden Naturwissenschaftlers. Nein, es war wirkliche Wissenschaft.

Die führenden Gedanken möchte ich dahin zusammenfassen: Die Naturwissenschaft drängt auf Erkenntnis von Naturgesetzen oder allgemeinen Tatsachen. Was sind aber diese? Sie sind „notwendige Abhängigkeitsbeziehungen zwischen reinen Bedingungen und ihren Erfolgen". Als allgemeine Tatsachen kommen sie in der erfahrbaren Wirklichkeit eigentlich nicht vor und haben darum den Wert von idealen allgemeinen Tatsachen. Z. B. das Fallgesetz. Es spricht nur von idealen Bedingungen des Fallens. Jedes Naturgesetz zeigt zwei Elemente: das Erdachte (u. zw. als Produkt des denkenden Geistes, also des Geistes der Naturforscher) und das Empirische (das Material der Erfahrung). Es ist das Gesetz des denkenden Geistes, das seinen Stoff aus der Erfahrung nimmt, das in der Erfahrung Gegebene, „vom Gesetz des Geistes durchdrungen und damit in die Form der Gesetzmäßigkeit gebracht". Wie diese Naturgesetze trotzdem – obwohl sie rechnerisch alles vom denkenden Geiste an sich haben – durch neue Erfahrungen bestätigt werden und im Resultat immer und immer wieder mit den Tatsachen zusammentreffen, ist das große Rätsel. ... Was ist aber Naturwissenschaft? Sie ist die Darstellung des Wirklichkeitszusammenhanges als eines einheitlichen Systems gesetzlicher

Digitized by Google

Abhängigkeitsbeziehungen zwischen räumlichen, zeitlichen und Zahlbestimmungen, oder da es sich dort um Größenbestimmungen handelt: eine Darstellung des Wirklichkeitszusammenhanges zwischen räumlichen, zeitlichen und Zahlgrößen. Die Grenzen der Naturwissenschaft liegen dort, wo eine mechanische Darstellung der Wirklichkeit zur Zeit unmöglich ist. Was verstehen wir aber überhaupt unter dem Wirklichen? Gewiß ist es nicht allein ein Imaginäres, denn es bedarf doch auch anderweitiger u. zw. qualitativer oder materieller Bestimmungen, es ist darum allerdings in einem bestimmten Sinne ein Wirkliches. Man denke an die Bewegungen, die doch eine „Loslösung eines qualitativ Bestimmten aus einer ebenso qualitativ bestimmten engeren oder weiteren Umgebung und ein Hinüberwandern in eine qualitativ ander-, bestimmte Umgebung ist." Und doch sind Begriffe wie Masse, Kraft, Energie u. a. eben nur Hilfsbegriffe. Masse ist (sofern man sie von den Bestimmungen des Raumes, der Zeit und Zahl unterscheidet) ein bloßes x, die Begriffe der Kraft, Energie u. a. sind Anthropomorphismen und Rechenmünzen. Kraft und Energie lernten wir nur aus dem Gefühle der eigenen Kraft und Energie kennen und begannen danach zu veranschaulichen und Icherlebnisse auf das Außengeschehen zu projizieren. Die Naturwissenschaft wandelt dann den inhaltvollen psychologischen Anschauungsbegriff in den inhaltleeren naturwissenschaftlichen Beziehungsbegriff. Wenn man z. B. den Satz von der Erhaltung der Energie definiert, so sagt man eigentlich nur damit, „daß im Gebiete des Naturforschers eine Größenbestimmung, die er in eine bestimmte gedankliche Kombination oder Rechnung eingeführt hat, am Ende der Rechnung wiederkehrt". — — — Es ist ungenügend von einem Zielstreben oder einer Zweckmäßigkeit in den Dingen zu reden oder durch den Begriff der Zwecktätigkeit die Zweckmäßigkeit in der Natur zu deuten. Tatsächlich setzt man hierbei eine doppelte Zweckmäßigkeit (Psychischen und physischen Mechanismus) voraus. Man will ein Rätsel lösen und setzt zwei Rätsel an die Stelle. — Was ist für den Naturforscher die Materie? Das in raumzeitliche und in Zahlbegriffe gefaßte Wirkliche. Das letztere ist aber entweder imaginär (sobald es nicht das Merkmal der Räumlichkeit hat) oder ein x. Daß aber alles Wirkliche räumlicher Natur sei oder „Materie", ist unmöglich, denn das Bewußtseinswirkliche ist Raumbegriffen unzugänglich. Darum ist der Materialismus nur als praktische Maxime der Naturwissenschaft zu werten. Vielmehr diese muß immer psycho-physisch-materialistisch denken. Was ist demnach also eigentlich Materie: im Tiefsten und Letzten ist sie doch wieder nur das Bewußtseinswirkliche, denn dieses ist das unmittelbare Wirkliche oder erste Wirkliche und zugleich auch letzte Wirkliche.

Die Naturwissenschaft als solche hat mit Weltanschauung gar nichts zu tun, denn sie drängt ja nicht nach Erschließung des Wirklichen. „Sie ist vielmehr die Darstellung der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen in einer bestimmten Sprache. Erst jenseits der Naturwissenschaft beginnt die Frage, wie das Wesen oder das Quale des Wirklichen zu denken sei." Und das ist dann die Frage, die von der Naturphilosophie gestellt wird und die darin gipfelt: Wie kann das Wirkliche gedacht werden, wofern überhaupt es als ein Wirkliches gedacht werden soll? Wie kann das abstrakte naturwissenschaftliche Gedankensystem umgewandelt werden in konkrete Wirklichkeit? Gibt es also etwas, das wir tatsächlich als „Materie" ansprechen können? Ja es gibt — wie wir eben gesehen haben — eine Antwort

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Digitized by Google

hierauf und die heißt: Bewußtsein. Dieses macht ja den Wortsinn von Kraft, Energie, Tätigkeit ꝛc. aus. „Ist das Wirkliche Bewußtsein, Ich, Geist, nämlich ein Weltbewußtsein, ein Welt-Ich, ein Welt-Geist, dann, aber auch nur dann ist es für uns etwas Bestimmtes und als wirklich Denkbares. Die Welt, die unseren Sinnen sich darstellt, ist dann die Sprache, in welcher diese Wirklichkeit zu unseren Sinnen und durch unsere Sinne hindurch zu unserem individuellen Bewußtsein redet; und die Welt der Naturwissenschaft, ihre „Natur", ist die Weise, wie die Gesetzmäßigkeit dieses Wirklichen in der räumlichen Sprache der Naturwissenschaft sich ausnimmt und so weit sie in dieser Sprache darstellbar ist." Das nennen wir absoluten Idealismus, er ist das erkenntniskritische Gegenstück zum Glauben an die Materie. Darin liegt beschlossen, daß der Geist des Menschen der Gesetzgeber der Natur ist und daß er damit dieselbe erst schaffe, sie, die aber, trotzdem sie vom menschlichen Geist geschaffen ist, doch mit dem ohne sein Zutun Gegebenen übereinstimmt. „Der Geist, dem auch der Geist des Naturforschers entstammt, schafft eben die Natur in jedem Sinne; er ist ihr Wesen und sie ist seine Entfaltung". Und darum ist das Wirkliche Leben und zugleich Zwecktätigkeit, aber das Zwecktätige kann sich dem naturwissenschaftlichen Denken nur in der einen Sprache offenbaren, die da heißt: Mechanismus. In diesem Gedankengang ruht auch die einzige Möglichkeit einer Versöhnung von Mechanismus und Zwecktätigkeit.

Ich bin überzeugt, daß viele Naturwissenschaftler aus dem Lippsschen Vortrage reiche Anregung schöpfen werden. Seine Kritik des Naturgesetzes, der Naturwissenschaft und ihrer Begriffe und Phantasiewerte, ihrer Grenzen, die Fragen nach dem Wesen der Wirklichkeit und dem Mechanismus und insbesondere auch die Untersuchung des Wertes des Materialismus weisen auf einen feinen, wertvollen Denker, der mit unaufdringlichen, erkenntniskritischen Mitteln an der Vergeistigung des naturwissenschaftlichen Schaffens arbeitet. Jenen ungemein flachen Auffassungen, die heute leider noch immer in so vielen Naturwissenschaftlern und Ärzten lebendig sind, eben in einer Versammlung dieser, mit einem „absoluten Idealismus" entgegen getreten zu sein, ist ein großes Verdienst des Münchener Gelehrten. Vielleicht hat man dann auch nicht überhört, daß der sogen. materialistische Monismus — ein Wort heute von großer Werbekraft — ein Widerspruch in sich selbst ist; denn nur wenn auch das als Materie Betrachtete an sich Geist ist, gibt es keinen Dualismus mehr. Möchte die wertvolle Schrift weite Verbreitung finden. Besonders unter den Vertretern der Naturwissenschaft und Medizin.

Wien-Brünn. Franz Strunz.

Digitized by Google

Probleme und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion.

Von **Theophil Steinmann.**

An der geschichtlichen Religion mit ihren bestimmt gearteten Vorstellungen und Gebräuchen soll persönliche Frömmigkeit heranwachsen. Ja noch mehr: ein wirklich vollkräftiges persönliches Religionsleben erwächst einzig und allein dort, wo lebendige Fühlung mit geschichtlicher Religion und individuell geartete Aneignung desjenigen, was sie darbietet, der persönlichen Religiosität irgendwie als Grundlage dient. Löst sich dagegen die individuelle Frömmigkeit von diesem ihrem natürlichen Mutterboden, dann wird sie, je mehr sie sich davon loslöst, umsomehr ein verschwommenes, unbestimmtes und ungewisses Gebilde.

Bei dieser Sachlage kann folgende Beobachtung aufs höchste befremden. Es zeigt sich, daß dieselbe geschichtliche Religion Etwas an sich hat, das dem Aufkommen selbsteigener lebenskräftiger Frömmigkeit geradezu hinderlich ist. Hier liegt ein Problem; und mit diesem Problem wollen wir uns im Folgenden zunächst beschäftigen. Es wird sich uns in drei Einzelprobleme auseinanderlegen. Wir werden jedem dieser Probleme gesondert nachgehen. Gelingt es uns, überall den Tatbestand voll zu begreifen, dann eröffnet sich uns wohl auch ein Ausblick auf eine Lösung all' dieser Schwierigkeiten.

I.

1. In aller Religion wird Gottesgemeinschaft gesucht und gefunden. Oder doch bei aller höheren Religion ist es so, d.h. also dort, wo die Religion sich aus allerlei Unfertigkeit und Verworrenheit heraus zu ihrer eigentlichen Art emporgearbeitet hat. Da überall begehrt der Fromme nicht sowohl allerlei von der Gottheit, sondern vielmehr die Gottheit selber zu finden; und er ist auch überzeugt, in seiner Religion Gott und seine Gemeinschaft wirklich zu gewinnen. Gottesgemeinschaft besagt aber eine Knüpfung des eigenen Lebens an eine reale Macht, zudem nicht irgendeine reale Macht, sondern diejenige reale Wesenheit, welche alles Weltdaseins tragenden Grund bildet.

Nun halte man sich das einmal recht gegenwärtig, wie das Strebeziel rechter Frömmigkeit dieses ist, nicht mit irgendwelchem Phantome, sondern mit einer höchsten Realität dieser Welt Gemeinschaft zu gewinnen, sich einem solchen r e a l e n Walten persönlich hinzugeben und darin geborgen zu wissen; man vertiefe sich recht da hinein, bis einem der starke Realismus dieses innersten Strebens der Frömmigkeit aufs deutlichste zum Bewußtsein kommt — und dann vergegenwärtige man sich die geschichtliche

Digitized by Google

Religion, wie sie unter ihren Bekennern gemeiniglich gepflegt wird. Man wird leicht die Empfindung haben, weit entfernt, da so recht umgeben zu sein von erlebter Realität, im Gegenteil gerade aus der Wirklichkeit heraus in ein Reich bloßer Vorstellungen einzutreten. Frömmigkeit ist hier nicht lebendige, unmittelbare Beziehung zu Realitäten, deren Wucht man sich schlechterdings nicht entziehen kann, die sich erlebnismäßig aufdrängen; sie ist lediglich Beziehung zu mancherlei geltenden Vorstellungen. Anstatt der Gottesrealität, welche als Macht erfahren wird, eine überlieferte Vorstellung von einem persönlichen Wesen, das irgendwo neben und über der Welt existiere mit bestimmten Eigenschaften begabt, das dieses und jenes Besondere gewirkt habe und noch jetzt wirke, und die Anerkennung dieser überlieferten Vorstellung.

Und das nun ist jene höchst eigentümliche und befremdliche Sache. Wir sagten im Anfang: überlieferte d.i. geschichtliche Religion hat ihre Bedeutung darin, daß durch sie persönliche Frömmigkeit, d.h. aber ein eigenes Gotterleben geweckt wird und, einmal durch ihre Anregung erwacht, an ihr sich kräftigt, Bestimmtheit und Tiefe gewinnt. Geschichtliche Religion tritt aber in die Erscheinung als eine bestimmte Vorstellungsüberlieferung.*) So allein kann sie als eine bestimmte Größe erfaßt werden; und so eben wirkt sie als eine greifbare geschichtliche Macht. Neben ihren eigentümlichen Gebräuchen sind es gerade ihre Vorstellungen, an denen die persönliche Frömmigkeit erwachen, Bestimmtheit und Vertiefung gewinnen soll. Und eben diese so bedeutsame Vorstellungsüberlieferung der geschichtlichen Religion ist auf der andern Seite zugleich eine so gefährliche und bedenkliche Sache! Sie ist es, die der Religion das Leben austreibt und anstelle der persönlichen Beziehung zu der realen Gottheit eine Beziehung zu allerlei Vorstellungen treten läßt.

Diesem Tatbestand gegenüber wird es gelten, sich über Wesen und Bedeutung der religiösen Vorstellung ein wenig genauer zu unterrichten. Das Problematische der Lage, dieses eigentümlich Zweischneidige in der Wirkung der religiösen Vorstellungsüberlieferung läßt die Frage brennend werden: Woher solche Doppelwirkung? Wie hängt sie wohl zusammen mit dem Wesen religiöser Vorstellungsbildung und Vorstellungsüberlieferung? Und wie ist auf Grund richtiger Einsicht in das Wesen der religiösen Vorstellung von ihrem rechten und ihrem falschen Gebrauch eine wohlbegründete Einsicht zu gewinnen?

2. Alle lebendige religiöse Vorstellung ist Erlebnisausdruck. — Wenn Jesus vom Vater im Himmel sprach, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, ohne dessen Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, der einen großen Tag der Gerichtsentscheidung gesetzt hat und eine

*) Wenn wir einmal davon absehen, daß sie zugleich bestimmte Kultusüberlieferung ist. Hier wiederholen sich in etwas anderer Form dieselben Probleme und Schwierigkeiten.

Digitized by Google

heilige und selige Verklärung über diese Erde herabbringen wird, wenn er in heiligem Ernst und großer Freude von dem kommenden Himmelreich kündete: das alles war ein Reden von demjenigen, was er als ein für ihn Wirkliches erlebte. Er erlebte wirklich den Vater im Himmel, von dem er zeugte und dessen Heilsratschluß er verkündete, am Anblick der Vögel unter dem Himmel und der Blumen auf dem Felde, an dem Wechsel von Regen und Sonnenschein, im mahnenden Ernst seiner feinen und unbestechlichen Empfindung für Recht und Unrecht, in den großen Worten der profetischen Überlieferung seines Volkes.

Ein Gleiches gilt von aller lebendigen religiösen Vorstellung. Nehmen wir z.B. die Vorstellung von einem persönlichen Gott, wie sie der christlichen Religion eignet. Das ist garnicht gemeint als eine Mitteilung von einem Wesen irgendwo, genannt Gott, die man einfach so hinnehmen kann. Daß ein persönlicher Gott ist, das will zu allererst erlebt sein. Da gilt es als geistig strebender Mensch mitten darin stehen in den Aufgaben und Fügungen des Lebens, es immer von der Seite nehmen, welche die Weltwirklichkeit dem geistigen Streben zukehrt, Treue halten, vertrauend Ergebung lernen und so erfahren, wie man von außen und von innen erzogen wird; und sonst noch vieles mehr. All' dies Erleben findet dann seinen Ausdruck in der Vorstellung von einer weltwaltenden, geistpersönlichen Gottesmacht.

Ähnlich die religiöse Unsterblichkeitsvorstellung. Auch sie enthält nicht einfach eine Mitteilung über irgend eine dritte eigentümliche Daseinsweise, die noch vorhanden ist neben den beiden Existenzformen des Unorganischen und des organischen Lebens. Auch diese Vorstellung als religiöse, d.h. als Äußerung religiöser Überzeugung ist Erlebnisausdruck. Auch ihrer kann sich in rechter Weise nur bedienen, wer diese unsere Wirklichkeit als geistig strebender Mensch durchlebt, im besonderen, wenn er sein werdendes Geistesleben als ein Leben der Gemeinschaft mit dem Ewigen führt. So einer redet dann nicht von irgendwelchen fernen Dingen, so oft er die Worte ewiges Leben und Unsterblichkeit gebraucht; diese Vorstellungen sind vielmehr ein Ausdruck dafür, wie er sein Eigenstes auffaßt. —

Es muß sich nun aber das religiöse Erleben in solcher Weise seinen Erlebnisausdruck schaffen. Erst wenn es sich selbst ausspricht, wird es seiner selbst voll bewußt, gewinnt zugleich Klarheit und Bestimmtheit. So alleine auch ergibt sich die Möglichkeit zu religiöser Gemeinschaft. Es gehört darum zur Vollentfaltung des religiösen Erlebens, daß es sich in der religiösen Vorstellung Ausdruck gibt.

Wir haben hier nun nicht, ins Einzelne gehend, zu untersuchen, wie ein eigenartiges, neues Religionserleben sich teils originale Vorstellungen schafft, teils Überkommenes umdeutend sich anzueignen weiß, und wie der Ausdruck, den es sich zu geben versucht, aus mancherlei Gründen bald mehr

Digitized by Google

bald weniger zutreffend und erschöpfend ausfällt. Wir erwähnen das hier nur gerade. Worauf es uns jetzt ankommt, das war dieses Doppelte: einmal, daß alle lebendige religiöse Vorstellung nicht eine Sache für sich ist, sondern ein Abgeleitetes, das an einem bestimmten Erleben seine Grundlage hat, von der er als Erlebnisausdruck garnicht losgelöst werden darf; sodann, daß der Übergang des religiösen Grunderlebens in religiöse Vorstellung eine unvermeidliche und notwendige Sache ist.

3. Solcher frommer Erlebnisausdruck tritt nun an andere heran als Erlebnisaufforderung. Er will nicht einfach als Vorstellung nur in das Vorstellungsleben übernommen werden, und kann das, genau zugesehen, auch garnicht. Er ist vielmehr gemeint wie eine Art geistiger Wegweiser. Er ist eine Aufforderung, in dem bestimmten Erfahrungskreis sich heimisch zu machen, aus dem heraus solche Erlebnisausdrücke erwachsen.

Wenn also der Fromme einen persönlichen Weltengott bezeugt oder ein ewiges Leben oder eine Heilsmittlerschaft Jesu, dann ist die Meinung nicht, andern diese bestimmten Vorstellungen beizubringen, als wäre das eine wichtige Sache. Sondern das ist die Absicht, Erlebnisse zu wecken, indem er von seinen Erlebnissen Zeugnis gibt. Der andere wird seine eigenen Erlebnisse zu machen haben, wenn er auch seinerseits von den religiösen Vorstellungen einen sinngemäßen, d.h. frommen Gebrauch machen will.

Die religiöse Vorstellung, als Erlebensausdruck und Erlebnisaufforderung d.h. aber recht verstanden, ist weit entfernt von vereinerleiender Schablone. Sie will nicht herrschen, sondern dienen. Es kommt nicht darauf an, daß durchaus genau diese Vorstellung, so oder so detailliert, in möglichst vielen Gehirnen festgelegt wird. Vielmehr sollen durch die Wegweisung der religiösen Vorstellung bestimmte eigene Lebensprozesse angeregt werden. Und diese persönlichen Lebensprozesse werden als persönliche selbstverständlich alle irgendwie ihr Besonderes haben, eine, vielleicht auch nur leichte, individuelle Note entsprechend der Besonderheit des Lebensganges und der Besonderheit der persönlichen Art. Darum wird auch frommes Reden nie ein bloßes Nachreden sein. Irgendwie und wo wird es seine eigenen Töne finden. Man wird merken müssen: der Mann redet Selbsterlebtes.

Dann aber schiebt sich die religiöse Vorstellung, wo sie recht zur Wirkung kommt, nicht an die Stelle der lebendigen Erfahrung; sie bezweckt ja vielmehr, solche Erfahrung zu wecken. Tritt jenes aber doch ein, kommt es unter dem Einfluß überlieferter Religionsvorstellungen anstatt zu eigenem Religionserleben lediglich zu einem Jasagen nur zu diesen Vorstellungen und zu einem ganz äußerlichen Sicheinrichten auf sie — und wie oft entsteht auf Anlaß der religiösen Vorstellungsüberlieferung nur solche Scheinreligion — dann muß das seine besondern Gründe haben.

4. Wenn sich das fromme Erleben seinen Erlebnisausdruck geschaffen hat, ist eine bestimmte Vorstellung entstanden, die dem Frommen als wahr

Digitized by Google

gilt. Es entsteht ein ganzer Zusammenhang solcher religiöser Wahrheiten. Diese Vorstellungen sind nun nicht alle gleichartig. Manches daran ist von der betreffenden lebendigen Frömmigkeit selbst erzeugt; anderes ist von ihr wohl übernommen, aber zugleich innerlich durchlebt; vieles aber auch ist einfach beibehalten, bloßes Überlieferungsgut. Denn alle vertiefte Frömmigkeit entwächst einem schon vorliegenden Frömmigkeits- und allgemeinen Geistesbestande und arbeitet mit dessen Vorstellungen. Diese Vorstellungen aber sind, auch wo sie der überlieferten Religion zugehören, oft genug von Hause aus nicht eigentlich religiös; sondern sie verdanken ihre Entstehung primitiv-wissenschaftlichen Versuchen, die Welt zu deuten oder Ähnlichem. Jedenfalls haben sie, welches immer ihr erster Ursprung sein mag, ganz unabhängig von dem eigentlichen Leben der Religion durch einfaches Weitersagen von Generation zu Generation ihre Festlegung erfahren.

Hiermit nun berühren wir den kritischen Punkt. Wie sehr alle lebendige religiöse Vorstellung ursprünglich Erlebnisausdruck ist; einmal zu tage getreten, beginnt sie eine Art Eigenleben. Was einmal seinen Wortausdruck gefunden hat als religiöse Wahrheit, das vermag für sich allein irgendwie aufgefaßt und weitergegeben zu werden. Schon ehe er es wirklich erleben kann, hört der heranwachsende Mensch davon. Gott, Unsterblichkeit, Jenseits sind ihm früh geläufige Vorstellungen, wie Mineral, Planet und sonst dies und jenes. Es sind zudem nicht nur vereinzelte religiöse Vorstellungen, die ein solches Eigenleben führen; es ist ein ganzer Vorstellungszusammenhang. Das gibt der Sache eine ganz andere Kraft und Wucht. Sie steht da als eine in sich gefestigte selbständige Größe.

Diese Tendenz auf eine im Grunde irreligiöse Verselbständigung der religiösen Vorstellungen wird nun noch unterstützt durch jenes andre Moment, das wir soeben erwähnten. Die Vorstellungsgesamtheit, welche mit einer religiösen Glaubensweise zusammenhängt, ist niemals bis in all ihre Einzelheiten hinein lediglich Vorstellungsausdruck dieser bestimmten inneren Wahrheit. Sie enthält also stets zugleich Bestandteile, die garnicht auf dem Wege des entscheidenden religiösen Erlebens, ja sogar Bestandteile, die überhaupt nicht auf dem Wege irgendwelchen religiösen Erlebens angeeignet werden können.*) Werden diese Bestandteile mit weiter gegeben, so kann das nur geschehen in der Form einer mit äußerer Autorität umkleideten bloßen Vorstellungsüberlieferung.

Und nun bedenke man die menschliche Trägheit in allen Dingen des tieferen Erlebens und der wirklich selbsteigenen geistigen Aneignung überlieferten Gutes! Wie gerne wird das bloße Wort für die Sache genommen! Wie sehr herrscht anstatt wirklicher Sachkenntnis auf allen Gebieten das Schlagwort und die Phrase!

*) Z.B. Aussagen darüber, wie die Welt entstanden ist, Mitteilung über himmlische Wesen u. dergl.

Digitized by Google

Wir begreifen jetzt wohl, wie es kommt, daß die überlieferte religiöse Vorstellung so unendlich oft, anstatt als Erlebnisaufforderung zu wirken, geradezu religionshemmende Wirkung tun kann. Es schiebt sich auch hier das leere Wort vor die Sache. Aussprechen muß sich die lebendige Religionserfahrung. Indem sie sich aber ausspricht, wird sie eine äußerlich greifbare Sache; außerdem nimmt sie unvermeidlich auch fremden Stoff an sich. Und dieses Äußere, das oft genug der eigentlichen Sache nur lose anhaftet, das nimmt der träge und bequeme Sinn für die Sache selbst. So kommt es dann, anstatt zu persönlicher frommer Erfahrung, im besten Falle nur zu einer Anempfindung an überlieferte Vorstellungen: anstatt selbsterlebter Religion bloße Vorstellungsreligion — wenn nicht gar überhaupt keine Religion, sondern nur irgendwelches Teilhaben an Vorstellungen und Geltenlassen derselben.

5. Aus dem soeben Ausgeführten erwächst uns ein Verständnis für eine eigentümliche Zwiespältigkeit, wie sie innerhalb der geschichtlichen Religion herrscht; außerdem ergeben sich uns einige Folgerungen für die Praxis. Darüber zunächst noch einige Bemerkungen.

Zwiespältigkeit gibt es innerhalb der geschichtlichen Religion in mannigfacher Form und sie hat mancherlei Ursachen. In unseren Zusammenhang gehört davon Folgendes. Immer wieder stehen widereinander Buchstabengläubige und solche, die sich dem Buchstaben gegenüber so oder so auf den Geist berufen. Wir wissen nun, daß das beinahe unvermeidlich ist. Die „religiöse Wahrheit" lebt einmal in der Form eines bestimmten Vorstellungszusammenhanges wie eine Sache für sich, zugleich aber ist diese objektive „religiöse Wahrheit" als Erlebnisausdruck eine Aufforderung, im religiösen Grunderleben den eigentlichen Geist der Sache ernstlich persönlich und darum in wirklich lebendiger eigener Form nachzuerleben. Da sind denn die beiden extremsten Möglichkeiten: Verehrung des Buchstabens der überlieferten Vorstellung, als wäre dieser so ganz für sich das Große und Entscheidende; und das andere Extrem, daß man den überlieferten Buchstaben allzusehr nur als Sprungbrett benutzt, mitten hinein in einen Strudel des subjektivsten Beliebens oder auch allzusehr nur in Strömungen des sich wandelnden Zeitgeistes. Hier die richtige Mitte zu finden, ist nicht leicht. Und an dieser Aufgabe müht sich beständig, wie alle aufrichtige Frömmigkeit, so auch alle fromme Arbeit der theologischen Wissenschaft.

Es soll aber mit dem Gesagten nicht lediglich auf den Gegensatz zwischen allem altgläubigem Konservatismus und liberalem Radikalismus hingewiesen sein. Das wäre garnicht zutreffend. Der konservative Fromme der geschichtlichen Religion ist keineswegs ein „Buchstabengläubiger". Und auf der andern Seite: unendlich viel religiöser Radikalismus hat im Einzelnen oder im Ganzen nie etwas anderes bekrittelt, als nur die isolierte religiöse Vorstellung. Der oben berührte Gegensatz schneidet in anderer Weise mitten hin-

Digitized by Google

durch durch die mancherlei individuellen Erscheinungsformen und Gruppen der geschichtlichen Religion. Mit den Buchstabengläubigen gehören hier zusammen die Buchstabenungläubigen; mit dem aufgeklärten frommen Subjektivismus der fromme Subjektivismus von mancherlei anderer und zum teil recht wunderbarer Art. Und als eigentliche Kerntruppe der geschichtlichen Religion erscheinen diejenigen — nenne man sie nun konservativ oder liberal — denen die Erlebnisaufforderungen der christlichen Glaubensüberlieferung zum Anlaß wurden, in ernstem und treuem Bemühen der Wegweisung dieser Vorstellungen folgend, die entscheidenden Erlebnisse selbst zu machen, als wirklich ihre Erlebnisse, mögen sie davon nun genau in den alten oder in mehr oder weniger veränderten Formen reden.

Und damit stehen wir nun bei den praktischen Forderungen, über die noch ein Wort gesagt werden sollte.

Es kommt für ein rechtes Weiterleben der Religion alles darauf an, daß die Art dieser religiösen Kerntruppe reichlich vorhanden ist. Darum ist es eine wichtige Aufgabe aller, denen die Pflege des Religionslebens innerlich befohlen ist, der so nahe liegenden Überschätzung der religiösen Vorstellung rein als solcher nach Kräften entgegen zu wirken. Es muß unermüdlich betont werden: wer lediglich diese Vorstellungen hat und nur mit ihnen lebt, der hat nichts daran; Wegweisungen sollen und wollen sie sein zu eigenem Erleben.

Und das gilt nicht nur für die eigene persönliche Aneignung und für die Pflege des Religionslebens bei anderen; es gilt nicht minder für die prüfende und kritische Auseinandersetzung, sowie für die Verteidigung der religiösen Position. Die rechte Prüfung und Kritik des überlieferten Religionsbestandes muß nach der Erlebniswahrheit der Sache fragen; nicht lediglich mit dem Vorstellungsausdruck sich auseinandersetzen, sondern mit den eigenartigen Lebenserfahrungen, die dahinter stehen. Darum sollte alle Glaubensprüfung eine bitterernste Sache sein; nicht lediglich als eine Bewegung des Intellekts sich vollziehen, sondern als eine wirkliche Lebensauseinandersetzung, die an lauter inneren Zumutungen vorbei führt. Und Entsprechendes gilt von aller Verteidigung der Religion. Kämpft man lediglich um die religiöse Vorstellungswelt, das ist von vorne herein ein aussichtsloses Unternehmen; denn die Sache ist am falschen Ende angefaßt. Der Streit um die Wahrheit der Religion muß auf dem rechten Boden ausgefochten werden. Erleben steht hier gegen Erleben. Wird durch rechte Betonung des Wesentlichen der Sache die Kontroverse um die Religion auf diesen ihr zukommenden und der wirklich persönlichen Frömmigkeit so durchaus heimischen Boden gezogen, dann ist's allerdings grade so wirklich ein Streit um die innerste Wahrheit und den eigentlichen Bestand der Sache, zugleich aber ein Streit unter den günstigsten Bedingungen.

Digitized by Google

II.

1. Das führt uns nun leicht hinüber zu dem zweiten Problem, das uns beschäftigen sollte. Wir stellten soeben fest: Religion ist Erleben und will als solches Erleben verteidigt sein. Bei solcher Verteidigung wird es zu zeigen gelten, daß dies Erleben der Religion nicht illusionär ist, daß es Wirklichkeitsgeschmack trägt. So verlangt es aber nicht nur die apologetische Auseinandersetzung; so entspricht es auch demjenigen, was lebendige Religion von sich selbst fordert. Sie will nicht nur irgendwelches Erleben sein; sie erhebt den Anspruch, den Menschen mit der höchsten Macht über alles in Erlebniszusammenhang zu versetzen. Denn Gott ist für die Frömmigkeit nicht etwa irgend eine Idee, sondern Realität; außerdem nicht eine Realität irgend wer weiß wo, sondern jene Macht, die alle Wirklichkeit und so denn auch diese Wirklichkeit unserer Erfahrung durchwaltet — noch mehr: nicht nur irgendwie durchwaltet, sondern — das liegt unmittelbar im Gottesglauben beschlossen — ihr letzter Bewirker ist.

Das sei nun noch einmal betonend hervorgehoben: lebendige Religion hat von Hause aus einen starken Wirklichkeitssinn. Sie hat es zu tun mit der höchsten Realität des Daseins. Darum kann sie ihre Behausung nicht neben der wirklichen Welt aufschlagen wollen. Die Gottesmacht, deren Gemeinschaft der Fromme sucht und findet, tut ihm nur dann volle Genüge, wenn sie ihm als die Macht des Wirklichen zur Erfahrung kommt, in welches er sich erkennend und handelnd hineingestellt sieht. Mitten in dem Weltwirklichen muß sie an dem Weltwirklichen selbst erlebt werden können. So gewiß sich dem Frommen in seiner Religion eine persönliche Lebensbeziehung zu Gott eröffnet, so gewiß auch zum innersten Grund und Wesen des Wirklichen.

Es ergibt sich hieraus eine Forderung über das Verhältnis der Frömmigkeit zum Welterkennen und sonstigen Welterleben. Weil Frömmigkeit und Religion auf das letzte Wirkliche gehen, müssen sie mit allem Welterkennen und Welterleben nicht nur in innigster Fühlung bleiben; es ist sogar zu fordern, daß die fromme Regung und religiöse Aneignung möglichst aus der energischsten Welterkenntnis und mit ihr verbundener umfassendster und tiefster Welterfahrung herausgeboren werden. Ergriffenheit dem Dasein gegenüber, wie es sich eben unserer Erkenntnis erschlossen hat, darauf muß lebendige Frömmigkeit sich aufbauen, sie muß sich darstellen als eine letzte abschließende Vertiefung unserer Welterfahrung und unseres Welterlebens.

Dahin gehört im besonderen, daß alles Harte und Rätselvolle dieser Welt möglichst zur Empfindung kam. Das ist nicht nur gut, es ist sogar notwendig, zum mindesten dort, wo sich persönliche Frömmigkeit in unserer Zeit irgendwie zur Führung und Beratung anderer berufen sieht. Eine bloße intellektuelle Orientierung, womöglich gleich im Sinne apologetischer

Digitized by Google

Auseinandersetzung, taugt da wenig. So dringt man nicht in das Innerste der Sache, drückt sich eher rasch an ihr vorbei. Nein, wirklich leben in dieser Wirklichkeit, wie sie sich uns erschlossen hat — etwas mitleben aber heißt es in Gefühl und Empfindung aufnehmen — und so aus ihr heraus Gott finden: das ist's.

Ohne Zweifel nun hat sich das Bild der Wirklichkeit im Lauf der Zeiten bedeutend verändert. Die Welt ist für uns eine andere geworden. Das ist sicherlich nicht eine zufällige Wandelung, mit der es nichts weiter auf sich hat. Es geht schwerlich an, die Menschheit mit ihrem Erkenntnisstreben einem Manne zu vergleichen, der in einem Kaleidoskop durch allerlei Drehen und Wenden wechselnde bunte Bilder erzeugt. Wir dürfen annehmen, daß unser Weltbild zutreffender ist, als dasjenige früherer Jahrhunderte, daß wir der Wirklichkeit näher gekommen sind wie in vielem Einzelnen so auch in gewissen fundamentalen Grundzügen. Dann aber fordert der Wirklichkeitssinn der Religion, daß wir uns auf den Boden dieser Weltanschauung stellen und hier soweit in die Tiefe leben, daß sich das Ewige uns kund tut. Denn eben in dieser Welt und nicht in sonst einer sollen wir ja Gottes gewiß werden.*)

Nun bietet sich uns die geschichtliche Religion als Helferin dar. Wir bedürfen ihrer Hilfe; denn es erwächst keine starke, gewisse und bestimmte Frömmigkeit, es sei denn auf diesem Boden. Und hier stehen wir nun wieder vor einem schweren Problem des Religionslebens.

Je mehr einer ganz und gar in der religiösen Überlieferung darin steht, um so mehr ist ein Doppeltes zu beobachten. Es fehlt ihm die volle Empfindung für das Spezifische der Wirklichkeit, in welcher die heutige Menschheit lebt, und er lebt statt dessen in vielem in einer ganz andren nicht etwa nur jenseitigen — das ist wieder eine andere Sache — sondern grade auch empirischen Wirklichkeit.

2. Eine jede übernommene Weltanschauung bringt es mit sich, daß wir der Erfahrung nicht mehr unvoreingenommen gegenüberstehen. Sie fälscht unsern Blick für das Wirkliche. Anstatt den Dingen wirklich bis auf den Grund zu sehen, streifen wir sie nur gleichsam oben hin mit einem sich rasch orientierenden Blick, der nur dasjenige auffaßt, was sich dem herrschenden Vorstellungszusammenhang leicht einfügt. Von dieser allgemeinen Regel macht es keine Ausnahme, wenn die übernommene Weltanschauung diejenige einer geschichtlichen Religion ist.

Ein klassisches Beispiel hierfür! Eine Schwalbe nimmt ihren Flug zum Neste; in ihrem Schnabel windet sich ein Wurm. Wie deutlich redet

*) Wenn hier von der Wirklichkeit unserer Welterkenntnis geredet wird, ist dabei nicht etwa zu denken an irgend ein bestimmtes Weltbild naturwissenschaftlicher Färbung. Es schwebt mir vielmehr lediglich vor, wie sich durch naturwissenschaftliche und historische Forschung unser aller Anschauung von der Welt tatsächlich erweitert und gewandelt hat.

Digitized by Google

solcher Anblick von der Härte des Daseins! Es lenkt den Blick in weitere, umfassende Zusammenhänge des Wirklichen und mag so wohl von neuem das Bewußtsein entzünden, wie in unserer Welt eine höchste Macht wirkt, deren Walten sich nicht mit dem Maße menschlicher Erwägungen und Zwecksetzungen messen läßt. Das ist dann eine Empfindung dem Wirklichen gegenüber, wie wir Menschen es auf langem Wege der Erfahrung kennen gelernt haben. Wir erleben in solcher Empfindung ganz unmittelbar etwas von den verborgenen Rätseln des Daseins. Und die Aufgabe tritt vor uns hin, auch dieses Welterleben zu seiner religiösen Vertiefung zu führen.

Wer dagegen seelisch im festen Geleise überlieferter Religionsvorstellung wandelt, dem zieht sich rasch ein freundlicher Vorhang vor dieses Rätsel des realen Daseins. Unmittelbar sieht er hier nicht Härte und Grausamkeit, sondern die Güte eines freundlichen Allversorgers, der Würmer geschaffen hat, damit junge Schwälblein ihr Futter finden. So hindert die bereitliegende Vorstellung eine Vollerfassung des Sachverhaltes und ein volles Mitleben im Wirklichen unserer Welterfahrung und Welteinsicht. Anstatt daß aus starker Wirklichkeitsempfindung heraus fromme Beugung geboren wird, verbirgt sich das wirkliche Dasein in der täuschenden Hülle einer vergrößerten menschlichen Güte.

Ein anderes Beispiel! Wir stehen unter einem starken Eindruck von der Schönheit des Menschenkörpers. Dieser Eindruck halte uns nun nicht fest in versenkter Anschauung des bestimmten einzelnen Objektes, sei es nun ein lebender Mensch, sei es ein Gebilde der Kunst. Es knüpfe sich uns vielmehr an den einzelnen Eindruck eine umfassendere Anschauung von der überragenden Stellung des Menschen im Zusammenhang des organischen Lebens. Da taucht vor dem geistigen Blick, der gewöhnt ist sich in die weiten Fernen unserer Erkenntnis des Wirklichen zu vertiefen, jenes Bild auf von den großen Werdezusammenhängen des Lebendigen, da Gestaltung auf Gestaltung emportreibt und mitten in all' der Fülle der Gestalten wie langer Mühen letztes Ziel und höchste Krone das edle Gebilde des Menschenleibes. Eine ganz eigenartige Stimmung der Ehrfurcht mag sich da wohl regen angesichts dieses letzten Wortes der schöpferischen Naturmacht, gemischt mit so etwas wie leisem Bangen, wie dieses durchgeistigte Gebilde über einem Zeitenabgrund schwebt, aus dem vor ihm so unendlich viele Gestaltung emporgetaucht und in den sie auch wieder hinabgesunken ist. Und das nun ist der wirklichkeitsgesättigte Stimmungsboden, auf welchem fromme Demut und frommes Vertrauen wurzeln und wachsen möchte, damit es, herausgeboren aus dem Mitleben des Wirklichen, sich wirklich richte auf die waltende Macht dieser für uns wirklichen Welt.

Statt dessen, wenn einer sich gänzlich eingerichtet hat in dem Vorstellungskreise der überlieferten Religion, dann verschließen sich ihm diese

Digitized by Google

Fernblicke. Es kommt garnicht zu solcher Wirklichkeitserfassung von diesem einen Punkte aus. Ihm schiebt sich unmittelbar die Vorstellung von einem Schöpfer dazwischen, aus dessen Händen in raschem Nacheinander erst anderes und dann durch besondern Entschluß auch der Mensch hervorging. So hindert auch hier die überlieferte Vorstellung der geschichtlichen Religion jenen vollen Realismus der Wirklichkeitsempfindung, dessen die Frömmigkeit als eine Sache der vollen Lebenswirklichkeit dringend bedarf. Die Summe der überlieferten Religionsvorstellungen wirkt, wie jede übernommene Weltanschauung zur Trübung des unbefangenen Wirklichkeitssinnes und erweist sich als ein Hemmnis einer vollen Wirklichkeitsreligion.

Oder sollten das gleichgültige Dinge sein? Ich glaube nicht. Ein weiteres Beispiel möge uns belehren. Es kann einem wohl mitten in dem nüchternsten Nachsinnen über allerlei Fragen, wie sie etwa das Problem der Entstehung der Arten oder sonst eine moderne Bemühung um Vollerfassung des Wirklichen stellt, plötzlich die ganze Abgrundtiefe des Daseins so stark vor die Seele treten, daß sich die Hand vor die Augen legt und das Haupt sich beugt. Ohne Zweifel, da will etwas Religiöses zum Durchbruch kommen, allerdings noch nach Ausdruck ringend, unfertig, dafür aber elementar und stark, weil eine ganze Wirklichkeit dahinter steht. Und, wohlgemerkt, es ist die Wirklichkeit, eben des Daseins, wie es für unseren Erkenntnisstand gegeben ist. Wer nur im gefesteten Kreise überlieferter Religionsvorstellungen zu Hause ist, der bleibt dem allen fern. Und das sollte nicht eine Gefährdung des vollen Lebens der Religion sein, die im Wirklichen leben muß? Wenn tatsächlich die volle Empfindung für das Spezifische der Wirklichkeit, in welcher die heutige Menschheit lebt, und grade was sich darin von frommer Empfindung aufringt, nicht lebendig zu werden vermag?

3. Und nun die Kehrseite zu dieser hindernden Wirkung der religiösen Vorstellungsüberlieferung! Anstatt daß er in dieser unserer wirklichen Welt einer der tatsächlichen Wirklichkeit mächtigen Frömmigkeit lebt, sieht sich der unentwegte Anhänger überlieferter religiöser Vorstellungen eingeschlossen in jenen bestimmten Vorstellungskreis, der sich ihm vor diese Wirklichkeit schiebt. Er steht nicht Gott erlebend in der wirklichen Welt mitten darin, erlebt ihn nicht als dieser realen Welt höchsten Walter und Herrn, sondern allerlei Vorstellungen von Gott und anderen Gegenständen der Religion, eine zur Wirklichkeit der Erfahrung hinzutretende besondere Welt einer bestimmten Vorstellungslieferung ist der Mutterboden seiner frommen Gefühle. Sein eigenes Leben im Wirklichen religiös zu führen, das ist's, worauf es ankäme; er dagegen lebt in einer lediglich vorgestellten Welt ein wirklichkeitsfernes Scheinleben.

Die Sache erfordert kaum eine weitere Ausführung; sie ist bekannt genug. Waren die vorhergehenden Erwägungen vielleicht weniger geläufig,

Digitized by Google

um so häufiger sind Ausführungen, welche das Problem von dieser Seite behandeln. Es bedarf darum hier nur kurzer Hinweise auf oft Gehörtes.

Wessen Frömmigkeit sich in der Form eines einfachen Anschlusses an alle überlieferte Vorstellung der geschichtlichen Religion vollzieht, für den gibt es im Kosmos ein räumliches Oben und Unten, oben Gottes himmlische Welt, unten unser irdisches Dasein; von dort oben erfolgen allerlei Wirkungen nach dort unten, Wunder und Offenbarungen; das Weltgeschehen ist wohl zum Teil ein Vielerlei kreatürlicher Wirkungen, im Ganzen aber doch eine unmittelbare und immer erneute Veranstaltung der göttlichen Übermacht und Weisheit, die genau so — nur eben unwiderstehlich und immer zweckvoll — den Gang der Dinge von außen her lenkt, wie das menschliche Kraft und Intelligenz im Kleinen tut; und dieses Weltgeschehen deckt sich einfach mit dem Erdgeschehen resp. mit dem Gang der menschlichen Dinge. Wer zuhause ist in jener unendlich erweiterten und so ganz veränderten Weltwirklichkeit, für welche uns Kopernikus und Newton und viele andere Forscher nach ihnen auf dem Gebiet der Natur und des geschichtlichen Lebens die Augen öffneten, dem lebt so ein Überlieferungsfrommer wirklich wie in einer verzauberten Welt.

Oft genug ist den Frommen der geschichtlichen Religion dieser Vorwurf gemacht worden. Ein schlimmer Vorwurf grade auch für den Standpunkt der religiösen Beurteilung. Lebendige Religion will Gemeinschaft sein mit der realen Weltenmacht — denn das ist doch Gott. Was kann man ihr Schlimmeres nachsagen als jenes: sie sei ein Leben in wirklichkeitsfernen Vorstellungen und in einer verzauberten Welt!

Gewiß, solange dieser Tatbestand dem Überlieferungsfrommen nicht bewußt ist, so lange hat es keine Not. So lange ist für ihn selbst seine Frömmigkeit wirklichkeitsstark; und ihre innere Macht und Aufrichtigkeit mag sogar sehr groß sein. Wo aber jene Erkenntnis zum Durchbruch kommt? Wo der Mensch sich mit beiden Füßen mitten hineingestellt in die erkannte Welt, weil er muß — die intellektuelle Redlichkeit fordert es gebieterisch —? Man täusche sich doch nicht über die Not der Fragen, die sich dann erheben müssen, durch den rasch fertigen Gedanken, das sei lediglich eine intellektuelle Angelegenheit; es sei nichts weiter als nur ein Ansturm der Verstandesaufklärung gegen die religiöse Wahrheit! Es ist vielmehr eine Angelegenheit von eminent praktischem Interesse. Es handelt sich um die Behauptung wirklichkeitsstarker Frömmigkeit auch in unserer Zeit. Das ist aber nichts anderes als: es handelt sich um eine Existenzfrage der lebendigen Religion.

4. Die Lösung dieses Problems wie auch sein volles Verständnis ergibt sich wieder aus dem Wesen der religiösen Vorstellung.

Alle religiöse Vorstellung ist Erlebnisausdruck und Wegweisung. Keine religiöse Vorstellung ist absolut. Sie fällt nicht vom Himmel, sondern er-

Digitized by Google

wächst in Menschengeistern als Ausdruck ihrer frommen Erlebnisse. Davon reden sie als Kinder ihrer Zeit nicht nur im damaligen Sprachidiom, sondern von der damaligen Weltvorstellung aus.

Es ist da allerdings ein großer Unterschied, ähnlich wie auf dem Gebiete der künstlerischen Rede. Einer redet mehr die Sprache nur seiner Zeit als ein anderer; dem einen ist es mehr, einem andern weniger gegeben, jene große Einfalt des Ausdrucks zu finden, die für alle Zeiten Gültiges ausspricht, weil das Zeitliche sich ganz und gar verklärt hat in ein Symbol desjenigen, was immer gleich den Weg zu Menschenherzen findet und ihnen ganz unmittelbar Erlebnisaufforderung zu werden vermag. Man denke da an die vielen Jesusworte, die ganz gewiß alle aus der Werterkenntnis seiner Zeit herausgeredet sind; und doch wie sehr ist das alles nur der Träger eines Geistigen, das heute genau so lebendig ist wie damals, wie so ganz geht es auf in dieser seiner dienenden Rolle! Anders z.B. bei Paulus. Auch er hat ja Worte von derselben Art; doch ist das Ganze seiner frommen Rede bis ins Innerste durchwoben von zeitlicher Eigenart und oft mühsam genug ringt sich der Ton für alle Zeiten da heraus.

So ist schon jeder einzelne Erlebnisausdruck der grundlegenden Frömmigkeit wohl mehr oder weniger, aber immer irgendwie zugleich ein Träger bestimmter, grade damals herrschender Weltvorstellung. Das nun sind die grundlegenden Bausteine der Vorstellungsüberlieferung der geschichtlichen Religion. Nicht nur wird mit ihnen zugleich dasjenige von Weltvorstellung der damaligen Zeit mit weiter gegeben, was jeder von ihnen im Einzelnen mit enthält. Aus der zusammengefügten Masse der Bausteine tritt jenes Bild in zusammenhängender Deutlichkeit heraus. Es überwiegen ja zu dem bei weitem Bausteine von der weniger durchgeisteten Art. Auch ist hier an das zu erinnern, was wir an früherer Stelle erwähnten. Alle religiöse Vorstellungsüberlieferung übernimmt auch ganz unmittelbar religiös nicht verarbeitetes Rohmaterial der profanen Weltanschauung und fügt es dem Ganzen ihrer Vorstellungen ein. So entsteht jenes zwiespältige Ganze, das auf der einen Seite Erlebnisausdruck und Erlebnisaufforderung ist, auf der andern Tradition einer bestimmten profanen Weltvorstellung. Und es verschmilzt beides um so enger mit einander, — ist es doch auch noch nicht bewußt geschieden worden — je länger jene profane Weltanschauung Generationen hindurch wesentlich in Geltung bleibt. Fromm sein umschließt dann auch unmittelbar ein Leben in jener Weltwirklichkeit. Wandelt sich nun die profane Welterkenntnis, gewinnt eindringenderer Erkenntnis und zuverlässigerer Forschung die Wirklichkeit ein anderes Aussehen, dann tritt eben jener Fall ein, daß die Frommen der geschichtlichen Religion abseits von der Wirklichkeit in einer verzauberten Welt leben.

5. Und wie nun läßt sich dem begegnen? Eben dadurch, daß jene

Digitized by Google

Scheidung zwischen der Erlebnisaufforderung und ihrem zeitgeschichtlichen Gewande im Ganzen der religiösen Vorstellungsüberlieferung ernsthaft durchgeführt wird. Ich sage „durchgeführt wird" und rede von „jener Scheidung"; denn es war schon davon die Rede, daß sich diese Scheidung im Zusammenhang des religiösen Vorstellungsschatzes der geschichtlichen Religion bedeutsam ankündigt. Eben in jenen religiösen Aussagen, da die profane Weltvorstellung der betreffenden vergangenen Zeit weiter keine Bedeutung mehr hat als die eines Vehikels für diese religiöse Erlebnisaufforderung. Hier vollzieht sich jene Scheidung ganz unmittelbar und wie von selbst. Der zeitgeschichtliche Ausdruck ist so ganz und gar nur der Diener der religiösen Zumutung, daß nur diese ins Bewußtsein tritt, jenes andere sich der Beachtung entzieht.

Was sich bei solchen größten Aussagen wie von selbst macht, muß bei der übrigen Menge der überlieferten Religionsvorstellungen mühsam erarbeitet werden. Da strahlt nicht überall die für alle Gegenwart gültige Erlebnisaufforderung so klar und leuchtend durch alles hindurch; sie ist wie eingekapselt in eine harte und spröde Schale und wie von ihr durchwachsen. Namentlich wenn wir auf irgend einen gefesteten Aufbau der religiösen Vorstellungsüberlieferung blicken, fällt uns — aus dem eben angeführten Grunde — wohl gar zuerst nur so etwas in die Augen wie ein bestimmtes Weltbild, das als Seitenstück und Konkurrent des Weltbildes unserer Erkenntnis dazustehen scheint.

Da wird es zuerst gelten, dieses Gebäude in seine Bausteine zu zerschlagen, und dann aus den wieder gewonnenen Urbestandteilen den religiösen Erlebnisausdruck herauszuarbeiten, der auch für unsere Gegenwart eine Erlebnisaufforderung enthält.

Wo solche Scheidung nicht vollzogen wird, da droht die Gefahr, daß als veraltete Weltanschauung verworfen wird, was in seinem innersten Kern ganz etwas anderes ist als dieses. Und noch einmal sei es betont: damit vollzöge sich nicht etwa nur ein unberechtigtes Gericht falschangewendeter intellektueller Kritik an einem Gebilde, das man irrtümlich lediglich als veraltete Weltansicht einzuschätzen gelernt hat. Auch die lebendige Frömmigkeit, weil sie dem Erleben der realen Wirklichkeit entwachsen und ihrer mächtig sein muß, kann sich auf die Dauer die Einkerkerung in ein Altertumsmuseum nicht gefallen lassen — und schmückten dessen Wände die erhabensten Bilder.

Nicht minder fest einzuprägen ist aber auch das andere. Es bedarf eines sehr feinen und tiefen Empfindens und reiner Hände und einer absoluten Freiheit von aller Sucht nach Akkomodierungen um jeden Preis, soll die Aufgabe ohne inneren Verlust gelöst werden. Auch hier gilt es wieder, daß der Weg an lauter Anforderungen vorbei und durch innerlichste Auseinandersetzungen hindurch führt.

Digitized by Google

Frömmigkeit, Sittlichkeit und Sozialismus.*)

Von Hans Pöhlmann.

Über unser Thema ließen sich Semester lang Vorlesungen halten und Bibliotheken füllen; jeder einzelne der genannten Begriffe hat eine lange Geschichte und einen unübersehbaren Inhalt, miteinander aber vereinigen sie so ziemlich Alles, was an Weltgeschichte und Menschenleben wertvoll ist.

Wir setzen uns hier über all dies hinweg und achten nur auf die gegenseitigen Beziehungen dieser drei Geisteskomplexe untereinander mit der Absicht, einen Gewinn für das Verständnis der Sittlichkeit, und eine Anweisung zu ihrer Förderung zu finden, um damit praktischen Zwecken zu dienen.

I.

Mit gutem Grunde stellen wir unter unserm Dreigestirn die Frömmigkeit voran. Sie ist die Wurzel des Baums, an dem die Sittlichkeit den kräftigen Stamm, und der Sozialismus die Blüten und Früchte bedeutet. Die bekannte dreifache Goethe'sche Ehrfurcht aus Wilhelm Meister wenden wir auf unsre Dreiheit so an, daß Frömmigkeit die Ehrfurcht vor dem, was über uns, Sittlichkeit vor dem, was in uns, Sozialismus die sei vor dem, was um uns ist.

So definiert, als Ehrfurcht vor dem, was über uns, ist die Frömmigkeit ein unausrottbares Bedürfnis des menschlichen Lebens, eine untilgbare Tatsache der menschlichen Geschichte. Die ethnologische und psychologische Untersuchung, ob es Völker und Menschen ohne Religion gegeben habe oder gebe, kann daran nichts ändern, daß Frömmigkeit zur Anlage und Vollkommenheit des menschlichen Wesens gehört.

Eine Reihe von alten Domen und Klosterkirchen in Frankfurt a. M., Limburg, Essen, Köln, Maria Laach, Trier habe ich auf meiner diesjährigen Sommerreise mit Bewunderung gesehen. In diesen weiten Hallen und hohen Gewölben romanischer und gotischer Kunst grüßt uns eine untergegangene Zeit mit ihrem letzten Abendrot; ihren eigentümlichen Zauber empfinden wir lebhaft, wenn in abendlicher Dämmerung, die in Kapellen, Nischen und hinter Altären sich wehrt gegen den Glanz der flimmernden Kerzen, schattenhafte Wesen in leuchtenden Gewändern ein gemessenes Rituale kultischer Anbetung schweigend vollführen. Die Spuren des Mittelalters suchen und finden wir am besten in seinen Gotteshäusern; wo wird man einst die Spuren unsrer Zeit suchen? Kaum in den Kirchen, vielleicht in zertrümmerten Bahnhofshallen, verschütteten Bergwerken, Resten des Eifelturms usw. Man versenke sich nur in der alten Münsterkirche zu Essen einmal in die Betrachtung des 1000jährigen siebenarmigen Leuchters, den die Äbtissin

*) Anmerk.: Wurde ursprünglich entworfen als Vortrag für einen „Verein zur Förderung der Sittlichkeit".

Digitized by Google

Mathilde II., die Enkelin Ottos des Großen, ihrem Nonnenkloster gestiftet, und der antiken Marmorsäule, die einer der Ottonen aus seiner Romfahrt mitgebracht, dann fahre man mit der Trambahn die Altendorfer Straße entlang, immer links und rechts zwischen den rauchenden Schlöten und feurigen Essen der Krupp'schen Eisenstadt hindurch — und man wird begreifen, daß unsre Zeit nicht mehr im Zeichen der feierlichen Dome, sondern der rastlosen Fabriken steht. Der eiserne Kessel mit seiner roten Glut ist das ewige Licht geworden und die rußgeschwärzten Heizer, Gießer, Schmiede sind seine Ministranten.

Dennoch wäre es voreilig und falsch zu sagen, weil die Fabrik den Dom verdrängt hat, deshalb auch der Weltsinn die Frömmigkeit. Die letztere kann an und für sich ebenso gut bestehen in der Fabrikkultur wie in der Dom- und Klosterzeit, und tut es auch. Unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in Gott: das gilt heute so gut als je. Niemals hat man dringender nach Gott gesucht, heißer um ihn gekämpft als heute; was die Frömmigkeit betrifft, steht unsre Zeit einer andern schwerlich nach, wenn man unter Frömmigkeit das Suchen nach Gott meint. Wir befinden uns auf einer steigenden Welle.

Doch fehlt es nicht an Gefahren, an denen sie scheitern könnte. Dies würde geschehen, wenn sie nicht das richtige Verhältnis findet zur Sittlichkeit und zum Sozialismus. Eine sittlich gleichgültige Frömmigkeit ist kein Gewinn. Die alten Indier haben sie zur klassischen Vollendung ausgebildet im weltverachtenden, lebenverneinenden Buddhismus; als Parasit nistet sie in allen Religionen, die weltabgezogene, sich selbst aufzehrende Mystik, die lebenhassende Möncherei, die, ein greisenhaftes Erzeugnis des untergehenden Morgenlandes, die Morgenröte des zukunftsfrohen Abendlandes zeitweilig mit nebligen Schleiern umspann.

Es gibt auch unter uns Spuren solcher sittlich indifferenten Frömmigkeit, dort wo man sie nur als Gebet, Buße, Bekehrung, Bibelstunde und Schriftbetrachtung kennt. Wenn man immerfort die Wurzeln pflegt, ohne einen Stamm zu ziehen, wird es nichts Gutes werden. Daß man solche Frömmigkeit unsittlich nennt, das wird sie vielleicht ihrerseits mit Entrüstung zurückweisen; sie ist gewiß mit vielen einzelnen sittlichen Geboten verbunden, und doch — die rechte Ehrfurcht vor dem, was in uns ist, aus uns werden kann, hat sie nicht. Sie hat kein Vertrauen zu freiem Wachstum; sie will nur einzäunen, behüten, bewahren. Aber Kinderbewahr-Anstalten sind nicht der Schauplatz heroischer Taten; der Charakter bildet sich im Sturm der Zeit. Die Frömmigkeit soll uns nicht vor dem Leben behüten; für dasselbe stärken soll sie uns. Die Frömmigkeit allein ist sittlich, welche Helden schafft des Arbeitens wie auch des Leidens, immer aber starke Kämpfer, nicht fahnenflüchtige Deserteure.

In engem Zusammenhang mit der sittlich indifferenten Frömmigkeit

Digitized by Google

steht die sozial indifferente; artet jene leicht aus zum hohlen Kultus und toten Aberglauben, so ist die unsozialistische Frömmigkeit wenigstens nach unserm christlichen Verständnis ein Widerspruch in sich selbst. Eine Frömmigkeit, die nur an das liebe Ich und seinen himmlischen Lohn denkt, die meint, Gott wäre für alle ihre persönlichen Nichtigkeiten und Kleinlichkeiten da, die über dem muhammedanisch gemalten Paradies im Himmel die Welt und ihre bittere Not, ihre schweren Aufgaben vergißt, ist eine Lüge: So jemand sagt, ich liebe Gott und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner.

Die Frömmigkeit hat an Gemeinschaftlichkeit ein Lebenselement; so ist es begreiflich, daß heute Gemeinschaftsbewegungen einem gefühlten Mangel und spürbaren Bedürfnis entgegenkommen. Nur sollte solche Gemeinschaft nicht nach wenigen Schritten wieder separatistisch und ängstlich die Türen schließen und auf die Isolierbank sich zurückziehen, sondern mit dem Willen zur Gemeinschaft erst aufhören, wenn diese auch Alles umfaßt, was einen Anspruch und ein Anrecht darauf hat. Es wäre vielleicht nicht zu dem heutigen beklagenswerten Zustande gekommen, wo vielfach der Sozialismus seine rechte Mutter, die Frömmigkeit, für eine Stiefmutter ansieht, wenn sie nicht zuweilen eine Rabenmutter gewesen wäre.

Fassen wir es kurz zusammen: Rechte Frömmigkeit ist sittlich und sozialistisch, d.h. sie schafft starke Charaktere, in sich geschlossene Persönlichkeiten, welche mit gesammelter Kraft und frei von Selbstsucht an der Förderung des Ganzen, an der Schöpfung und Ausbreitung wirklicher lebendiger Gemeinschaft arbeiten.

II.

Wir wenden uns nun gleich zum dritten im Bunde, dem Sozialismus. Er muß fromm sein, er muß sittlich sein. Unfrommer Sozialismus ist Torheit, unsittlicher Sozialismus ist Roheit.

Sozialismus ist eine sehr alte und sehr gute Sache; Sozialismus ist nur ein anderes Wort für Menschenliebe, Nächstenliebe, die man schon lange vor Karl Marx und Ferdinand Lasalle gekannt und auch geübt hat. Sozialismus ist Blüte und Frucht des Glaubens. Jeder rechte Christ ist ein Sozialist, und sollte sich diesen Namen von niemand streitig machen lassen. Das Christentum war bisher und ist noch heute die stärkste, sozialisierende Kraft der Geschichte. In dem Glauben an die zum Reiche Gottes berufene Menschheit hat es dem Gemeinschaftsgeiste die lebendigsten Impulse gegeben.

Der Sozialismus, wie er heute eine öffentliche Macht geworden ist, ist fast durchaus unkirchlich; dies wäre noch nicht das Schlimmste; weit schlimmer, daß er unchristlich ist. Zeugnisse dafür anzuführen, ist leider unnötig; von Marx bis Bebel, vom kommunistischen Manifest bis zur Religionsdebatte auf dem sozialdemokratischen Preußentag war es nie anders

Digitized by Google

gemeint. Am schlimmsten und traurigsten, daß er auch unfromm ist, d.h. jene Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, aus der Welt schaffen, jenes Bedürfnis, das nach desselben großen Dichters Wort in unsres Busens Reine lebt, sich einem Höheren, Unbekannten freiwillig hinzugeben, aus den Herzen reißen will, das Leben damit glatt und oberflächlich nimmt und naiver Weise noch meint, mit solcher Flachheit der Menschheit zu dienen.

Wäre der deutsche Sozialismus fromm geblieben in diesem ganz elementar gemeinten Sinn! Könnte er es werden! Kein Opfer wäre zu groß für solches Ziel, kein Preis zu hoch für solches Gut. Er ist es nicht und will es noch nicht werden: eine der traurigsten Tatsachen der neuen deutschen Geschichte, eine der drohendsten Wolken an unserm Zukunftshimmel, eine der schlimmsten Anklagen für alle, die sich getroffen fühlen müssen in Staat, Kirche, Gesellschaft und nicht zum mindesten in der Sozialdemokratie selbst.

Ist dieser Sozialismus auch unsittlich? Man wird hier nicht vorschnell und voreingenommen urteilen dürfen. Es ist gewiß in der Sozialdemokratie viel aufrichtige und echte sittliche Größe zum Vorschein gekommen, Heldentum, Märtyrertum, lauterer Idealismus; auch hat sie in manchen Volksschichten Persönlichkeitsbewußtsein und Charakterfestigkeit geschaffen, sittliche Werte im höchsten Sinne des Worts. Dennoch schließt ihre geschichtsmaterialistische Betrachtung eine eigentliche, selbständige Sittlichkeit aus; nur als kluge Anpassung an die Verhältnisse kann sie ein untergeordnetes Dasein behaupten. Sie hat weder eignen Wert noch absolute Geltung; jenseits von gut und böse schreitet die Geschichte, liegt die Zukunft. Können wir dies anders als unsittlich nennen? Einen Sozialismus sollten wir haben, der über der Sorge um das, was um uns und unter uns, nicht vergessen wollte die Ehrerbietung vor dem, was über uns, die Achtung vor dem, was in uns ist, der wüßte, daß man der Menschheit nur vorwärts helfen, die Verhältnisse nur bessern kann durch Erziehung der Menschen zu Charakteren, deren Wurzeln die schweigende Tiefe der Ewigkeit suchen, deren Kronen sich strecken empor zum himmlischen Licht. Gewiß ein frommer, ein sittlicher Sozialismus hätte eine andere Zukunft als die heutige Sozialdemokratie, welche im Einzelnen manches Gute gewirkt, im Ganzen aber Unheil verschuldet hat, unseligen Zwiespalt zwischen Frömmigkeit und Sozialismus. Sie hat ihn nicht allein verschuldet, aber sie hat ihn verschärft. Zu ihrem Schaden, wie sie vielleicht noch selbst erkennen wird.

III.

Erst jetzt kommen wir zur Sittlichkeit, deren Förderung der heutigen Veranstaltung am Herzen liegt. Sagen wir es kurz: sie muß fromm sein, sie muß sozialistisch sein.

Es gibt auch unfromme, das heißt hier religiös indifferente, Sitt-

Digitized by Google

lichkeitsbestrebungen, die ja deshalb noch nicht verwerflich sein müssen, ja an ihrem Teile auch nützlich und gut sind. Außer den Bestrebungen ethischer Kultur, die mit Bewußtsein religionslose Ethik pflegt, ist es besonders die Arbeit der Vereine zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, welche auf dem engeren Gebiete der geschlechtlichen Sittlichkeit vielfach mit der Arbeit der christlichen Sittlichkeits-Vereine sich zusammenfindet: Bekämpfung des außerehelichen Verkehrs, Ermahnung zur Keuschheit, Warnung vor den schlimmen Folgen der Unkeuschheit dort wie hier. Doch ist der Ton hier und dort verschieden; wenn zwei dasselbe tun, ist es noch nicht dasselbe. Sicher nehmen sich alle diese Dinge unter dem Gesichtspunkt der Frömmigkeit anders aus als ohne ihn. Dort graut man vor den Folgen, hier ängstigt die Gesinnung. Dort urteilt man nach dem Maßstab: nützlich oder schädlich, hier: gut oder schlecht, fromm oder gottlos. Dort betrachtet man physisch, hier ethisch die Dinge. Man kann jener Arbeit alles Glück wünschen, aber an der Wurzel faßt sie das Übel nicht; so viel der Geist wertvoller und ursprünglicher ist als der Leib, so viel greift fromme Sittlichkeit tiefer als materialistische.

Freilich lauert hier eine umgekehrte Gefahr, die Gefahr der Übergeistigkeit, welche Krankheiten mit Bußübungen heilen, Gesundheit mit Gebetssprüchen schaffen will, ein Gebiet, auf dem schlichte Einfalt und abergläubische Torheit, kindliche Frömmigkeit und frivole Gaukelei hart beieinander wohnen.

Die Sittlichkeits-Arbeit muß fromm sein; sie muß geschehen im Gefühle der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, also im Glauben an den Gott im Himmel, dessen Weltregierung auf das Gute angelegt ist und das Böse haßt. Nur so kann sie die Begeisterung immer lebendig halten, nur so den Glauben an den Sieg ihrer guten Sache sich bewahren.

Diese Frömmigkeit hat natürlich nichts zu tun mit engherzigem Buch- und Buchstabenglauben; sie ist der christliche Gottesglaube in seiner einfachen schlichten Gestalt, das merkwürdigste wunderbarste Ding, wo er wirklich ist, aber in dem, was er wirklich ist, auch durch kein Surrogat zu ersetzen. Deshalb müßten die Sittlichkeits-Vereine auch nichts zu schaffen haben mit den Schlagworten rechtgläubig und freigläubig, positiv und liberal, nichts mit theologischen Schulen und Lehrbekenntnissen. Wer den Glauben an Gott den Vater gewinnen konnte — Heil ihm, wenn er ihn hat. Es ist gleichgültig, wie er ihn bekam; er wird im rechten Sinne für fromme Sittlichkeit kämpfen.

Sittlichkeits-Arbeit muß sozialistisch sein, das ist das andre; hier offenbart sich eine Gefahr, die sehr nahe liegt, und in der Tat nicht ganz vermieden wurde. Die Erkenntnis von der überragenden Bedeutung der geistigen Sphäre darf nicht dazu verleiten, die materielle zu unterschätzen. Buße, Bekehrung, Glaube predigen ist eine mißliche Sache, dort wo man

Digitized by Google

nach Brot und Arbeit schreit. Es gibt eine Schwelle, unter die die menschliche Existenz nicht sinken darf, um für ihre besseren Ideale empfänglich zu bleiben. So muß die Sittlichkeits-Arbeit die ganze soziale Arbeit mit all ihren schweren Fragen und Zielen anerkennen als Vorarbeit, nein als Mitarbeit, ja sie täte wohl manchmal gut ihre eigenen Wünsche zurückzustellen, um dort kräftig mitanzufassen. Kinderschutz, Frauenschutz, Arbeiter-Fürsorge, Wohnungsnot, das Alles sind Dinge, die einer verständigen Sittlichkeits-Arbeit nicht fremd bleiben dürfen. Sie würde sich manche Illusionen und Enttäuschungen ersparen, wenn sie aufs engste Fühlung suchen wollte mit der Arbeit, die der rechte Sozialismus zur Hebung sozialer Not betreibt; sie würde darin auch gegen ungesunde religiöse Treibereien, wie sie unserm evangelischen Christentum fremd sind, eine heilsame Korrektur haben.

Also fromm und sozialistisch muß die Sittlichkeit sein, ihre Quelle in Gott, ihr Ziel nicht im Jenseits allein, sondern in der Menschheit Gottes auf Erden.

So verstanden, ist es eigentlich immer dasselbe, ob wir von sittlich-sozialer Frömmigkeit, von fromm-sittlichem Sozialismus, von fromm-sozialer Sittlichkeit reden. Es ist immer dasselbe Dreieck, von welchem Winkel aus wir es auch betreten; freilich doch ein rechtwinkliges Dreieck, an dem die Frömmigkeit die Hypotenuse ist.

Würde jeder der drei Faktoren seiner notwendigen Ergänzungen sich stets bewußt sein, so hätten wir einen Kultur-Zustand von wundervoller Harmonie. Auf allen Wegen ginge es zum Zentrum; getrennt marschieren, vereint schlagen, hieße die Parole; der Feind, heiße er Unglaube, Sünde oder Übel, ist im Grunde doch immer derselbe.

Von diesem Ideal sind wir wohl weit entfernt, ob wir es je erreichen? Die Frömmigkeit hat sich eine große Organisation geschaffen, die Kirche; wie steht es mit ihrem sittlichen Einfluß, mit ihrem Sozialismus? Als Organisation des Sozialismus tritt die Sozialdemokratie auf, die diesen Anspruch eifersüchtig behauptet; wie steht es aber mit ihrer Frömmigkeit, ihren sittlichen Idealen? Überall Halbheiten, Trümmer, Ruinen.

Und die Sittlichkeit? Wo hat sie ihre große Organisation? Sind es die Sittlichkeits-Vereine? Sie halten den Vergleich mit den vorgenannten Schöpfungen der Frömmigkeit und des Sozialismus in keinem Sinne aus, wollen es vielleicht auch nicht. Trotzdem: es ist eine nachdenkliche Frage, woher es kommt, daß die Sittlichkeits-Vereine im Ganzen nicht sehr vorwärts kommen, daß die Sittlichkeits-Kongresse meist ohne nachhaltige Wirkung verrauschen, daß eine große Anzahl von Männern und Frauen, die bereit sind, bei jeder guten Sache mitzutun, die an den Organisationen der Frömmigkeit und des Sozialismus mitwirken, die selbstverständlich auch wissen, daß Sittlichkeit der dritte im Bunde sein muß,

Digitized by Google

dennoch zu der Arbeit in den Sittlichkeits-Vereinen sich kein Herz fassen können, ja dieselben ruhig als Veilchen im Verborgenen blühen lassen. Vielleicht meint man, dazu wären eben die Kirchen und die christlichen Gemeinden da. Sehr mit Recht; gewiß sollten die christlichen Gemeinden, und die Kirche als ihre weitere Organisation die Heim- und Pflegestätten der Frömmigkeit, der Sittlichkeit, des Sozialismus gleichmäßig, mit einem Worte sittlich-sozialer Frömmigkeit sein. Vielleicht aber ist diese Aufgabe für eine Organisation zu groß. Auch ist die Kirche heute nicht populär — gewiß eine bedauerliche, aber doch eine unleugbare Tatsache. Wäre da nicht eine Organisation größten Stils auf der Dreieckseite der Sittlichkeit möglich, denkbar und wünschenswert? Eine Organisation fromm-sozialer Sittlichkeit, natürlich in vollem Frieden mit der Schwester-Organisation sittlich-sozialer Frömmigkeit der Kirche? Ist vielleicht gar dieses Wicherns Ideal gewesen, das in unsrer Innern Mission kaum zu seiner ganzen Entfaltung kam? Könnte dieses nicht der große Protestanten-Bund werden, wie ihn Theodor Kaftan einmal gewünscht hat, ein Bund aller derer, denen Luther, Kant, Goethe unverlierbare Werte deutscher Geschichte und Kultur sind? ein Bund, in dem auch die Bürgerrecht hätten, denen die Kirche, mit Recht oder Unrecht, zu enge ist, die, mit oder ohne Grund, in ihr mitzuarbeiten keine rechte Freudigkeit finden konnten? ein Bund, in dem auch die Platz haben, die zwar gut deutsch-protestantisch, aber nicht, sagen wir noch nicht, kirchlich-evangelisch sind?

Ob die Sittlichkeits-Vereine wohl zu etwas derartigem werden könnten? werden möchten? Jedenfalls, auch schon wie sie heute sind, vertreten sie die eine Seite unsres dreifachen Ziels: Frömmigkeit, Sittlichkeit, Sozialismus: eines Dreibundes, der in Wahrheit eine heilige Allianz genannt werden kann; denn seine Aufgabe ist das, was wir durch Jesus Christus als den Willen Gottes verstehen gelernt haben: die Umgestaltung der Welt zum Reiche Gottes.

Der religiöse Individualismus, sein Recht und seine Grenze.

Von **Theodor Häring.**

Möge uns das Bild Alexander Vinet's leiten! Vinet ist religiöser Individualist: ganz er selbst, er, dieser einzelne, dieser besondere, auch in der Religion, gerade in der Religion. Es ist, als ob die Natur, in der er groß wurde, seinem innern Leben das Gepräge gegeben. Drüben über dem Genfer See die scharf geschnittenen, majestätischen Berggipfel, frei und

Digitized by Google

stolz ins Himmelsblau ragend. Sinnend in diesen Anblick versunken mag er sein Lieblingsgleichnis für den Individualismus gefunden haben: die menschliche Gesellschaft ist die See, auf ihr tausend kleine Fahrzeuge, die Seelen, welche nach den Küsten der ewigen Welt steuern. See und Seele gehören zusammen, die Gesellschaft und der einzelne; „beide sind bewundernswert, aber nicht sind die Fahrzeuge um der tragenden Wellen willen da, sondern die Wasser für die Fahrzeuge . . . der einzelne ist es, ich und du, an die Gott in seinem Wort sich wendet; der einzelne glaubt und liebt, hofft und fürchtet und gehorcht." Aber die Minderzahl nur versteht diese Wahrheit. „Wir werden als Originale geboren, aber gehen zumeist als Kopien aus der Welt". Und weil Vinet ein Willensmensch ist, wird ihm das Gewissen zum Leitstern seiner ganzen Gedankenwelt und all seines Wirkens, Angelpunkt seiner Apologetik, Grundton seiner Predigt, der lebendige Puls seiner ungeheuren Korrespondenz, die Kraft seiner politischen und kirchlichen Arbeit. Vinet's religiöse Charaktergestalt läßt uns ahnen, was es um den religiösen Individualismus ist, sein Recht und seine Grenze. Wer könnte in so persönlicher Ausprägung sein Recht bestreiten, wer seine Grenze verkennen?

Sein Bild soll uns auf dem Weg in die Welt des religiösen Individualismus begleiten. Dieser Weg ist nicht ohne die Gefahr der Ermüdung. Es läßt sich nicht rasch eine runde Bestimmung seines Begriffs geben, und schnellfertige Entscheidungen über sein Recht und Unrecht sind wertlos; er verlangt stille Betrachtung und Zurückhaltung im Urteil, ja Geduld in der Betrachtung und Verzicht auf Vorurteile. Dann allerdings mag seine Erkenntnis auch für unser Leben Frucht schaffen. Und darauf auszugehen ist keine Schande. Denn freilich, wenn wir über die Tatsachen der äußern Erfahrung uns unterrichten, so ist die Verwertung solcher Kenntnisse lediglich eine Sache der Klugheit. Dagegen was wir zur Aufklärung unsres innern Lebens einander sagen, das wird immer zu einer Frage an unsern Willen, zu einem Aufruf an unsre Freiheit. Das ist der Fall, wenn wir in die Welt des Schönen uns versenken oder in die Tiefe des „du sollst" hinabsteigen, ganz eigenartig aber gerade auch auf dem Gebiet der Religion.

Die einfachste Gedankenordnung wird die sein, daß wir uns zuerst um den Begriff des religiösen Individualismus bemühen, dann seine Anwendung in einigen Bezirken des Lebens uns vergegenwärtigen, um darnach unsre praktische Stellungnahme zu bestimmen.

Was ist das Wesen des religiösen Individualismus? Erinnern wir uns, daß Individualismus eine allgemeine Bezeichnung für eine Grundrichtung des Denkens und Wollens, keineswegs nur in bezug auf das Gebiet der Religion, sondern auf alle Gebiete menschlicher Gemeinschaft ist. Ebenso allgemein ist sein Gegenteil, der Socialismus. Ja an diesem Wort

Digitized by Google

ist fast noch unmittelbarer klar, wie vielverwendbar jenes ist. Denn weil wir uns gewöhnt haben, bei dem Wort Socialismus zunächst an eine wirtschaftliche und eine damit verbundene politische Grundanschauung zu denken, müssen wir uns absichtlich daran gewöhnen, diese Namen im Blick auf alle Gemeinschaftskreise zu brauchen. Das sind wir beim Wort Individualismus schon eher gewöhnt. Also kurz: der Individualismus ordnet die Gemeinschaft dem einzelnen unter, der Socialismus umgekehrt den einzelnen der Gemeinschaft. Z.B. ist jede Ansicht vom Staat individualistisch, die ihn wesentlich als Wächter der Rechte des einzelnen betrachtet; socialistisch keineswegs nur der Zukunftsstaat unsrer Socialdemokratie, sondern auch der doch aristokratische Staatsgedanke Hegels, eben sofern er gleichfalls den einzelnen der Idee des Ganzen mit Bewußtsein unterordnet. Aber auch von der Ehe gibt es eine individualische oder socialistische Anschauung, je nachdem die harmonische Vollendung der Ehegatten oder die Nachkommenschaft zum beherrschenden Gesichtspunkt gemacht wird. Es ist aber nirgends in der Welt auf irgend einem Gebiet reiner Individualismus oder reiner Socialismus verwirklicht. Ein Staat, der die Rechte der einzelnen vernichtet, wird von den einzelnen auf die Dauer nicht ertragen; und einer, der nur die Rechte der einzelnen pflegen wollte, untergräbt sie, kann sie nicht schützen nach innen und außen. Und nicht nur tatsächlich ist es so, sondern es muß so sein, weil in der menschlichen Natur die beiden Grundtriebe, sich als einzelner geltend zu machen und mit den andern zusammenzuwirken, unzertrennlich sind. Daher hat auch das Wort Individualismus, wo immer es auftreten mag, teil an dem Urteil, das alle Ismen trifft, daß es eine einseitige Übertreibung bezeichnet. Man fragt daher notwendig nicht nur nach dem Recht, sondern ebenso nach den Grenzen.

Auch beim religiösen Individualismus muß man von jenem formellen Allgemeinbegriff ausgehen: er legt im Verhältnis von einzelnem und Gemeinschaft den Ton auf den einzelnen. Und sagt man hergebrachter Maßen, Religion sei Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder der Menschen mit Gott, heißen wir das erstere genauer Religiosität, und bedenken wir, daß diese nicht ohne religiöse Gemeinschaft sich entzündet, die des Kindes an die der Mutter, daß wir aber unwillkürlich Bedenken tragen, von Religion zu reden, wo nicht auch Religiosität ist: so haben wir durch diese einfache Erinnerung schon eine, wenn auch noch unbestimmte, doch nicht wertlose Erkenntnis gewonnen. Nämlich die, daß in der Religion der Ton von Haus aus stärker als in andern Grundäußerungen menschlichen Geisteslebens auf dem einzelnen liegt, so gewiß auch Religion nicht ohne Gemeinschaft ist. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist etwas so Persönliches, daß man sofort nicht mehr das religiöse Erlebnis genau faßt, wenn man nicht an den einzelnen denkt, wenn man nicht irgendwie religiös individualistisch denkt.

Digitized by Google

Freilich bedarf dieser Satz einer Näherbestimmung. Er gilt von den höheren Stufen der Religion. Das Vaterunser z.B. ist nicht Vaterunser ohne ein Ich des Beters und ohne ein Du des Gottes, zu dem er betet: mag es von einem Luther gebetet werden oder von einem Dualaknaben in Kamerun. Aber solange der Negerknabe seinen Fetisch mit den andern anbetete, da war seine Frömmigkeit eingeschlossen in die der Familie und des Stammes, da war Brauch und Gewohnheit so gut wie alles. Doch machen sich nach dem Zeugnis der Missionen auch in solchen Religionen für die genauer hinhorchende Liebe feine Unterschiede bemerkbar: auch dort entbindet sich eben Religion, die uns wie Religion vorkommt, in dem Augenblick, wo etwas wie eine persönliche Beziehung zwischen den einzelnen und den noch so unvollkommen gedachten Göttern durchsetzt. Viel mehr gilt dies, auch noch abgesehen vom Christentum, in den höheren Religionen: der religiöse Individualismus steigt beim indischen Büßer, beim begeisterten Muhammedaner. Doch erscheinen uns auch solche Höhepunkte des religiösen Individualismus nicht so individualistisch, nicht so persönlich wie das, was wir bei uns so nennen; man kann dort die einzelnen Frommen leichter auswechseln.

Warum ist das so? Wegen der innersten Eigenart unsrer Religion. Sagen wir zunächst: wegen ihres Inhalts. Er faßt sich zusammen im Gottesgedanken. Nun wissen wir Christen nicht anders als: Gott ist die Liebe. Sobald wir aber das anerkennen, so ist klar, daß unsre Religion individualistisch ist. Liebe ist Gemeinschaft von Person zu Person, sie geht nicht ins allgemeine, sondern ins besonderste, stellt alles unter das Zeichen von Ich und Du, ist ganz davon beherrscht. Ohne Ich und Du gibt's keine Liebe, keine Hingabe in Wohlwollen und Wohlgefallen zu völliger Einheit des innersten Wollens, ein Herz und eine Seele. Je tiefer uns also die Liebe Gottes offenbar wird, desto unergründlicher wird uns die Wahrheit: mit dem Gott, der die Liebe ist, darfst du, kleines Ich von gestern her, Gemeinschaft haben, und darfst es nicht nur, sondern sollst es; du entehrst diese Liebe, wenn du nicht von dieser Liebe du zu dir sagen lässest, wodurch du recht ein Ich wirst, und wenn du nicht dann zu dieser ewigen Liebe du sagst, weil du in ihr Person geworden, in ihr den Mut gefunden hast, Ich zu sein. D.h. aber: das Recht des Individualismus ist in unsrer Religion ein Ur- und Grundrecht. Und zwar gilt es, dieses Ich, das zu dem ewigen Ich du sagen darf, als ein wirklich ganz eigentümliches, individuelles Ich zu fassen. Denn als dieser besondere, eigentümliche Mensch weiß sich jeder von Gott geliebt und liebt er Gott, oder er weiß sich überhaupt nicht von Gott geliebt und liebt Gott nicht. Wir können unsre Eigenart nicht wie ein Kleid ausziehen, wenn es sich um unsre Gemeinschaft mit Gott handelt. Sonst wird sie zum leeren Schein. Wenn das manchmal Christen übersehen, so gilt ihnen das

Digitized by Google

ernste Scherzwort, ein jeder Mensch müsse sich doppelt bekehren: einmal vom natürlichen Menschen zum Christen, das andere Mal vom Christen zum natürlichen Menschen. Wo nicht, so machen sie einen gekünstelten Eindruck schattenhafter Zwischenwesen, die niemand für die Gemeinschaft mit Gott erwärmen können. Auch im Neuen Testament ist jeder anders als alle andern, die großen Apostel und die unscheinbaren Kleinen.

Eben darin aber, worin das Recht des religiösen Individualismus begründet ist, ist seine Grenze begründet: in demselben Gottesgedanken. Zwar hat auch diese Wahrheit ihre entsprechende Verwirklichung in andern Religionen. Jede große Bewegung des Gemüts hat den Drang in sich auf andere zu wirken, Widerhall in ihnen zu erwecken. Der Fromme will nicht allein bleiben; er will das Gut, das ihn beseligt, andern offenbaren. Mit ihrem Gesetz durchzogen die Juden Land und Wasser, Proselyten zu werben; mit Feuer und Schwert verbreiten Muhammeds Jünger den Glauben an den Einen Gott. Selbst der Buddhist, der seinen Frieden gefunden in der Erkenntnis vom Aufhören des Leidens, d.h. des Lebens, verbreitet das Wort dieser Erlösung mitleidig unter den Mitleidenden. Ist aber Gott die Liebe, so kann ich mich nicht von ihm geliebt wissen ohne die andern zu lieben, die mit mir geliebt sind. Und wie ich in meiner Eigenart geliebt bin, so gilt es den Nächsten in der seinen zu lieben. Dies ist der tiefste Grund für die Grenze des Individualismus in unsrer Religion. Luther hat die beiden Seiten der einen Wahrheit in heiterem Spiel so ausgedrückt: Das M sei der wichtigste Buchstabe im A B C: ich glaube, daß Gott mich geschaffen, mich erlöst, mich geheiligt; aber das sei nur für den wahr, der das Unser Vater verstehe: gib uns unser täglich Brot, erlöse uns von dem Übel. Oder, wie er in der Freiheit eines Christenmenschen sagt: ein Christ ist ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan — ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan. So aber wird es klar, daß man eigentlich nicht von Recht und Grenze des religiösen Individualismus reden kann, sondern nur von dem recht verstandenen Recht und der selbstverständlichen Grenze.

In noch helleres Licht tritt unsre Grundwahrheit, wenn wir nicht nur auf den Inhalt unsrer Religion sehen, wie bisher, sondern auch auf ihren Anspruch, Offenbarungsreligion im besondern Sinn zu sein. Jener Inhalt, jener Glaube „Gott ist die Liebe" stammt nach dem Bekenntnis ihrer Gläubigen nicht aus ihren eigenen Herzen, sondern aus der Geschichte. Und in der Geschichte Jesu ist jener Glaube an Gott nicht als eine an und für sich gültige Wahrheit anschaulich, sondern sie ist dadurch erst gewisse Wahrheit geworden in dem einfachen unerschöpflichen Sinn, den die Religion mit dem Wort gewisser Wahrheit verknüpft. In der Religion ist ja der Hunger nach Wirklichkeit ein einzigartiger, und doch kann Gott für uns nicht wirklich sein, wie die Dinge dieser Welt, wenn er anders

Digitized by Google

Gott, dieser Gott, sein soll und wenn es persönliches Vertrauen zu ihm geben soll. Aber in dieser wirklichen Welt, voll Gottesspuren und voll Zweifel, wirkt er solches Vertrauen, daß er wirklich ist und daß er die Liebe ist, in einer großen Geschichte seiner Selbstbekundung, deren Mittel- und Höhepunkt Jesus Christus ist: „wir sahen seine Herrlichkeit". Diese Offenbarung ist etwas in sich bestimmtes, für alle Gültiges, die von ihr Vertrauen sich abgewinnen lassen. Und als geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes kann sie zu den späteren Geschlechtern nur durch Überlieferung kommen, eine Überlieferung, die doch um jenes Wesens unsrer Religion willen nur Überlieferung in einer Gemeinschaft von Gläubigen sein kann. Mithin hat der Individualismus unsrer Religion seine klare Grenze an der Gemeinde der Gläubigen, welche das Werkzeug Gottes für die Fortpflanzung seiner Offenbarung ist. Oder genauer: sehen wir auf den Inhalt unsrer Religion, so tritt zunächst das Recht des Individualismus hervor, dann im Recht seine Grenze, wie wir uns überzeugten. Sehen wir aber auf den Charakter unsrer Religion als geschichtlicher Offenbarungsreligion, so tritt zunächst die Grenze des Individualismus hervor, damit aber zugleich sein Recht.

Einen besonderen Reiz hätte der Versuch, unsre bisher gewonnenen Sätze über Recht und Grenze des religiösen Individualismus durch lebenswarme Bilder aus seiner Geschichte zu illustrieren. Und die Illustration wäre selbst ein Beweis, denn sie würde zeigen, daß die wirkungsvollsten Gestalten Individualisten waren, aber Individualisten im bezeichneten Sinn, die mit dem Recht die im Recht liegende Grenze verstanden. Das gilt von einem Vinet, mit dessen Namen wir begannen, es gilt von dem viel Größeren, unsrem Luther. Rückhaltlos, überschäumend in kühnem Selbstgefühl des Glaubens, sagt er vom Christen: er soll neue Dekaloge machen. Aber das ist derselbe Christ, der sich allen zum Knecht macht in der Liebe, der das Beste, das er selbst hat, allen gönnt und ihnen, soviel an ihm ist, dazu hilft. Dagegen, wo der einzelne diese innere Grenze seines Rechts nicht beachtet, gefährdet er selbst sein eigenes Recht; Zweifel und Schwermut bedrohen ihn. Ein rührendes und versöhnendes Zeugnis für diese Wahrheit sind die Worte Kierkegaards auf einem schweren Krankenlager: wenn Gott mich gesund macht und mich von meiner Schwermut heilt, so werde ich Pfarrer. Auf ganz anderem Gebiet und in ganz anderer Zeit als Luther ist Franziskus von Assisi eine herrliche Ausprägung des religiösen Individualismus: herrlich eben darin, daß er, was ihm in der Tiefe seiner Seele offenbar geworden, mit allen teilen will im Reiche der Liebe, während andere trotz aller Glut der Mystik und trotz allem Flug ihrer Spekulation wirkungsarme Individualisten geblieben sind. Dieselbe Beobachtung machen wir hinsichtlich ganzer Kirchen. Die Kraftvollen sind die, welche mit dem Recht des Individualismus auch seine Grenze kennen. Staunend haben

Digitized by Google

unsre Zeitgenossen, an lebendiges kirchliches Handeln wenig gewöhnt, gesehen, welche Kraft und Einsicht die schottische Freikirche in dem merkwürdigen Rechtsstreit um ihr Kirchengut entfaltete; wie die heutige Generation, der Väter würdig, und, weiter zurück, würdig jener von Genf aus gegründeten Reformationskirchen, sich rüstete, wenn es sein müßte, unter Verzicht auf alles ererbte Vermögen von neuem zu beginnen und Riesensummen für ihre Aufgaben bereit zu stellen. Oder in unsrer engeren Heimat: welche frommen Gemeinschaftskreise sind die kraftvollen? Die, welche, aus echten Individualisten bestehend, ihre Gemeinschaftsarbeit auf die volle Wirklichkeit des Lebens richten, indes die nur um das Heil der eigenen Seele besorgten leicht verarmen, weil sie die Pflicht gering achten, die in dem großen Geschenk dem einzelnen auferlegt ist.

Diese Betrachtung wird noch lehrreicher, wenn wir uns erinnern, wie verschieden nicht nur die wechselnden Zeitalter zum religiösen Individualismus stehen, sofern auf ein Zeitalter der objektiven Mächte ein solches der Subjektivität zu folgen pflegt; sondern wie in einer und derselben Zeit beide Strömungen seltsam sich mischen. Haben doch an unsrer Jahrhundertwende Männer, die sich für befähigt hielten, den Herzschlag der Zeit zu verstehen, sie teils individualistisch teils socialistisch genannt. Doch dürfte mehr Recht bei den ersteren liegen; denn eine so reizsame Pflege des einzelnen auf allen Gebieten, zumal auch dem der Religion, hat doch wohl noch kaum ein Geschlecht geübt wie das unsrige. Wie bei Wahlen am liebsten ein jeder einen eigenen Abgeordneten zum Reichstag senden möchte (oder sich selbst, diesen einzelnen), so scheint Unzähligen Religiosität etwas so rein Individuelles, daß billig jeder sein eigener Religionsstifter heißen darf. Aber über eines können doch gerade wir heutigen nicht im Zweifel sein, daß die für den Fortschritt wichtigsten Menschen in vorwiegend socialen Zeitaltern die waren, welche die Fahne des Individualismus hochhielten, und in individualistischen, die im Recht des Individualismus auch seine Grenze anerkannten. Zum Beweise mögen wieder Franziskus und Luther oder Schleiermacher dienen.

Damit sind wir noch zur ausdrücklichen Betonung eines Urteils gedrängt, das bisher stillschweigend vorausgesetzt wurde. Nämlich: die Wertschätzung des religiösen Individualismus, die wir vertraten, ist die evangelische Auffassung unserer Religion. Die römische Kirche denkt den einzelnen nicht so selbständig im Verhältnis zu Gott; sie stellt sich selbst zwischen ihn und Gott, sich selbst als rechtlich verfaßte. Als unfehlbare garantiert sie ihm die Wahrheit des Dogma, dem er sich zu unterwerfen hat; als heilige Sakramentsanstalt leitet sie ihm durch ihre Kanäle die Fülle der Gnade zu; mit ihrer Leitung umspannt sie das Einzelleben wie die Reiche der Welt. Ein Glaubensbekenntnis, Eine Messe in Einer Weltsprache, Eine Hierarchie unter dem Einen Stellvertreter Christi. Und der tiefste Grund

Digitized by Google

von dem allem ist der, daß sie das Evangelium anders versteht als wir oben annahmen; nicht als die frohe Botschaft von der persönlichen Liebe des himmlischen Vaters in unsrem Herrn Jesus Christus, die, als persönliche, im Vertrauen uns zu Personen, zu Kindern Gottes macht, die in solchem Recht des religiösen Individualismus Kraft und Antrieb haben, den Nächsten zu lieben und in der Welt als der Welt ihres Vaters zu stehen. Vielmehr ist dem römischen Christen seine Religion schlechthin übervernünftige Wahrheit und schlechthin übernatürliche Kraft, die nur durch eine sie garantierende und spendende Hierarchie mitgeteilt werden kann. Aber noch nach einer andern Seite grenzt sich unsre evangelische Stellung ab: gegenüber schrankenlosem Individualismus, der sich loslöst von jener Gottesoffenbarung in Christus und nur von einer Offenbarung in der Tiefe der eigenen Seele weiß, darum keinen bestimmten Inhalt des Glaubens kennt und keinen sicheren Grund für religiöse Gemeinschaft. Solchen schrankenlosen Individualismus vertraten in der Reformationszeit die Schwärmer, vertreten heute alle, welche Gott haben wollen ohne Jesus, den Vater ohne den, der gesagt hat: niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn.

Genug der Begriffe! Verfolgen wir den Begriff des religiösen Individualismus in seine Anwendung wenigstens auf einigen Punkten des wirklichen Lebens. Er begegnet uns selbstverständlich in allen Gebieten der religiösen Gemeinschaft: Verfassung, Sitte, Gottesdienst, Lehre. Überall wird die Frage laut: welches Recht hat der einzelne, welches die Gesamtheit? Nur greift diese Frage nicht überall gleich sehr ans Herz. Am wenigsten offenbar auf dem Gebiet der Verfassung, am meisten auf dem der Glaubensüberzeugung. Das ist besonders deutlich, wenn wir etwa aus der heimischen Kirche in eine andere verziehen. Fremd mag den in einer konsistorialen Landeskirche Erzogenen die Luft einer Independentengemeinde anmuten, langsam mag er sich an ein anderes, noch so viel besseres Gesangbuch gewöhnen oder an das in den Bänken an die Sitzenden verteilte Brot des Abendmahls. Aber es ist doch wesentlich ein Unterschied der Stimmung, der psychologischen Färbung, mit dem er sich auseinandersetzen muß, Heimweh hat er vielleicht sein Lebenlang; aber eine Störung seines Glaubens erfährt er nicht. Vielleicht machen ihm schon eher Eigenheiten der Sitte zu schaffen, z.B. daß in unsrem protestantischen Süden Beteiligung an öffentlichen Lustbarkeiten von vielen strenger beurteilt wird als im protestantischen Norden. Aber ändern wir ein wenig eins der obigen Beispiele. Wie, wenn ihm die Liturgie beim Abendmahl zur Gewissensfrage wird, wenn er eine bestimmte Lehre in ihr nicht ausgedrückt findet, an der für ihn der Segen der Feier hängt? Oder wenn umgekehrt ein anderer so viel Dogmatik in der Liturgie findet, daß ihm die Teilnahme

Digitized by Google

unwahrhaftig scheint? Und dieselbe Frage taucht noch viel häufiger inbezug auf die Predigt auf. Den Prediger kann ich nicht hören, er spricht die Sprache Kanaans, sagt der eine; der andere: den nicht, er spricht nicht oft, nicht warm genug vom Heiland. Der eine: er macht die Welt zum Jammertal; und der andere: er scheidet nicht klar zwischen Welt und Reich Gottes.

Nun, gehören solche Stimmen noch zum berechtigten Individualismus? Sehen wir zunächst von den Theologen ab, denken wir an die Gemeindegenossen, die, unevangelisch, sogenannten Laien. Und zwar an solche Gemeindegenossen, die nicht durch Theologen in halbverstandene theologische Streitigkeiten hineingezogen sind. Denn freilich in diesem Fall hört zeitweilig jedes Verständnis auf. So war es jüngst bei dem Streit über die Bibel im Basler Missionshaus. Fromme Laien konnten wohl merken, daß es sich nicht um einen Angriff auf die h. Schrift handle, sondern um wahrhaftige Anerkennung der menschlichen, geschichtlichen Seite der h. Schrift. Aber von „Theologen", die für die Gewohnheit eiferten, statt der Wahrheit Bahn zu brechen, wurden viele Gemeindeglieder verwirrt. Von solchen künstlich hervorgerufenen Notständen abgesehen, darf man sagen: fromme Christen, die, wie wir uns oben deutlich machten, als individuelle Persönlichkeiten ihr Glaubensleben führen, haben eine weitgehende Achtung für den Glauben der andern einzelnen; was sie selbst besitzen, die christliche Freiheit, gönnen sie andern. So können sie auch weitgehende Verschiedenheiten tragen, ja lieben. Nicht selten kommt es vor, daß in unsern Landgemeinden charaktervolle Fromme, die für sich selbst etwa einen recht ausgeprägten Standpunkt einnehmen, den jungen Vikar, der ein Glaubensexamen schlecht bestände, gern hören und mit innerster Teilnahme begleiten, wenn sie nur eben in ihm wie in sich selbst etwas Eigentümliches wahrnehmen und nachempfinden. Sie wissen es auch wohl, daß es kein gutes Zeichen ist, wenn man in der Kirche nur einen schon festgefügten Lieblingstypus der Predigt hören will. Aber nicht nur von solchen frommen Charaktergestalten gilt es, daß sie weitgehendem Individualismus huldigen; alle sogenannten Laien nehmen für sich ein großes Maß individueller Freiheit in Anspruch. Daß dieses Recht eine Grenze habe, wollen sie nicht bestreiten: Christen wollen sie sein, aber unter dieser für sie selbstverständlichen Voraussetzung wachen sie mißtrauisch über ihrer Freiheit. Und sie werden darin oft gerade von Vertretern der strengeren Richtung in der Kirche bestärkt: z.B. an den Gräbern wird solchen, die für sich sehr weitgehende Freiheit in Anspruch nahmen, nicht selten ihr Christentum mit lebhaften Worten bescheinigt.

Aber ist das nicht eben ein großer Fehler, eine zu bekämpfende Unwahrheit? Ist nicht solches Recht des Individualismus ein angemaßtes Recht? Muß nicht eine klare Grenze gezogen werden? Wenn nicht für

Digitized by Google

die Gemeindegenossen, so doch für die Diener der Kirche? Nun, den Pfarrern, den Theologen das Recht absprechen, verkleinern, verklausulieren, das die Laien haben sollen; den Dienern der Kirche zumuten, daß sie den Glauben der Kirche anders, strenger, enger vertreten sollen — das ist eine in der römischen Kirche wohl verständliche Forderung, in der evangelischen eine unmögliche, wenn nicht alles falsch ist, was bisher ausgeführt wurde. Aber weil es sich hierbei um eine Zeitfrage handelt, die in aller Mund ist und hoffentlich in vieler Herzen lebt, verlangt sie doch ein genaueres Eingehen. In unsrem Thema ist sie eingeschlossen. Lautet sie doch so: ob und in welchem Maß der einzelne Geistliche seine persönliche Überzeugung geltend machen dürfe innerhalb der Gemeinschaft? Lassen wir einstweilen die Hauptpunkte beiseite, an denen dieses Problem brennend zu werden pflegt; fragen wir einmal nur: bei welcher Grundstellung zu unsrem Thema fährt der einzelne und die Gemeinschaft am besten?

Dem einzelnen, also jetzt dem Diener am Wort, wird das größte Maß von Freiheit am erwünschtesten sein, das sich irgend mit den Interessen der Gesamtheit verträgt. Aus dem einfachen Grunde, weil ihm zu seinem die ganze Person einzigartig beanspruchenden Beruf nur die volle persönliche Wahrhaftigkeit Kraft und Freudigkeit geben kann, auch nur der Schein eines Verdachtes der Unwahrhaftigkeit rauben muß. Er muß sich reichsunmittelbar wissen in diesem Dienst. Doppelt gilt das von der Jugend, die sich dem Kirchendienste widmen will: ohne die Bürgschaft dieser Freiheit muß die Kirche auf die Geraden, Aufrechten, die sie am nötigsten hat, verzichten, und mit den Krüppeln vorlieb nehmen. Nur eine Grenze kann es für den Geistlichen geben: das innerste Gebundensein an die Wahrheit des Glaubens, den er vertritt, des christlichen Glaubens, weil nicht einzusehen ist, wie er sonst einer christlichen Gemeinde dienen könnte. Daß er diesen Dienst aufgebe, wenn er bei pflichtmäßigem Ermessen diesen Glauben nicht mehr vertreten könnte, das ist ihm einfach zuzutrauen; wo nicht, zuzumuten. Nun ist aber leicht zu zeigen, daß diese Freiheit mit ihrer einzigen inneren Schranke genau das ist, was, wie dem Geistlichen, so der Gemeinde allein frommt. Einmal, weil ja auch für sie ein Geistlicher, dem sie nicht volle Wahrhaftigkeit zutrauen kann, gar nicht ernsthaft in Betracht käme; wissen wir doch, um die Worte von oben nun von dieser Seite aus zu wiederholen, wie auch nur der Schein jenes Verdachts alle Wirksamkeit lähmt. Sodann aber ist die Gemeinde um ihrer eigenen Freiheit willen auf Geistliche angewiesen, denen ein weiter Spielraum der Freiheit vergönnt ist. Denn die Gemeinschaft kann ihre Freiheit nicht durch den Geistlichen sich gefährden lassen, was notwendig der Fall ist, wenn er selber keine hat. Nur so hat sie wenigstens eine gewisse Bürgschaft, daß die verschiedenen Bedürfnisse in ihrer Mitte einigermaßen Befriedigung finden. Eine uniformierte Theologie würde den nicht uniformierten Gemeinden nicht dienen

Digitized by Google

können. Sonst entsteht, wie manche Kirchenwesen zeigen, leicht eine Gemeinde, die ohne innerliche Beziehung zu den Geistlichen steht, und eine Geistlichkeit, die, ihrer wahren Bedeutung beraubt, durch spitzfindige Verhandlungen über Standesinteressen den Schein eines gewissen Ansehens sich zu retten sucht. Nur gilt auch hier die selbstverständliche Bedingung: die Freiheit hat ihre Grenze am christlichen Glauben selbst. Das kann keine christliche Gemeinde ertragen, daß das Evangelium, auf dem sie ruht, in ihr nicht verkündigt oder gar bekämpft wird. Dagegen muß sie geschützt werden. Will man die so verstandene Forderung größtmöglicher Freiheit um beider Teile willen in eine Formel fassen, so wird keine andere sich finden lassen als die in einem vielbesprochenen Entscheid einer hohen Kirchenbehörde gegebene: Das Evangelium von Christus, nicht die wechselnde Theologie einer wechselnden Zeit soll der Maßstab für den religiösen Individualismus der Geistlichen in ihrem Dienst an der Gemeinde sein.

Daß die Schwierigkeiten in der Anwendung einer solchen Formel liegen, wissen wir alle. Bei ihrer Erläuterung aber ist der akademische Theologe besonders dem Verdacht der Voreingenommenheit ausgesetzt. In jenen Verhandlungen über den Verbleib des Oberkirchenratspräsidenten Herrmann in seinem Amt äußerte der alte Kaiser: „er hat die Neigung des alten Professors zu unbegrenzter Lehrfreiheit." Darf nun auch diesem weitverbreiteten Mißtrauen gegen den Professor die Erwägung entgegentreten, daß er nun doch einmal das Recht des religiösen Individualismus zu beurteilen berufen ist, obwohl gewiß Religion nicht durch Theologie entsteht oder wächst: so kann er doch allerdings die Verwickeltheit des wirklichen Lebens kaum überschätzen, auf das es gilt, sein grundsätzliches Urteil anzuwenden. So soll denn auch hier, weil es im Vorübergehen unmöglich ist, nicht einmal der Satz erörtert werden, ob die beiden Richtungen der evangelischen Theologie, die konservative und liberale (denn „positiv" und nichtpositiv ist doch ein Schlagwort, das allmählich wieder verschwinden sollte) in unsern Landeskirchen offen nebeneinander anerkannt werden dürften, um jener Wahrhaftigkeit des einzelnen und der Bedürfnisse der Gemeinde willen. Unerhört, wie viele sofort sagen, ist dieser Gedanke keineswegs: denn er ist in der Schweiz weithin verwirklicht; und wer dort gelebt hat, weiß, daß das kirchliche Leben der Schweiz dadurch nicht zerstört, vielmehr auch viel Kraft des Wetteifers und manche schöne Frucht des Verständnisses gereift worden ist. Und um bloße Nachahmung brauchte es sich ja wirklich nicht zu handeln. Aber solche Einzelfragen liegen jenseits der Grenze der für diesmal gesteckten Aufgabe. Ich wiederhole nur noch einmal: um schrankenlose Freiheit kann es sich wirklich nicht handeln; ein Vorsteher des Monistenbunds kann nicht Diener der evangelischen Kirche sein.

Wohl aber muß der Gegensatz selbst, um den es sich handelt, noch ausdrücklich ins Auge gefaßt werden. Eindringende Beobachter haben aus-

Digitized by Google

geführt (vgl. z.B. Steinmann in Z. Th. K. 1906 Recht und Unrecht im theologischen Kampf der Gegenwart usw.), daß die letzten Gegensätze, die heute über die Auffassung des Evangeliums mit einander ringen, die von Transcendenz und Immanenz einerseits, die von Überlieferung und lebendiger Erfahrung andererseits seien. Derartige Versuche empfehlen sich, alle Einzelausführung vorbehalten, dem unmittelbaren Gefühl. Denn in der Tat, das ist die Grundverschiedenheit, der wir in unendlich mannigfaltiger Anwendung begegnen: im einen Lager unbefangenes oder ängstliches oder gewaltsames Festhalten des alten Weltbilds in der Religionslehre, während wir sonst in allen Lebensbeziehungen mit dem neuen rechnen; also Gott außer und über der Welt, das Kommen Christi Heraustreten aus Gott in diese Welt, unser Glaube Gottes wunderbare Geisteswirkung. Im andern Lager entschlossener Verzicht auf jenes Weltbild: Gott in der Welt, Christus mitten im Strom der wirklichen Geschichte, unser Glaube tiefstes Erleben der menschlichen Seele. Dieser Gegensatz entspricht jenem andern: im einen Lager strenges Festhalten an der Überlieferung als dem Zeugnis der unvergleichlichen Offenbarung; im andern aller Nachdruck auf dem jetzigen Erleben Gottes im eigenen Innern. Und man braucht nur ein wenig die wissenschaftlichen Ausdrücke in die Praxis zu übersetzen, so vernehmen wir die Streitrufe: hier Himmel, dort Welt, Gottesliebe, Weltliebe; hier Gehorsam gegen Gottes Wort, dort Bauen auf den Sandgrund menschlicher Meinung. Setzen wir aber diese Schlagworte in Bezug zu unsrem Thema, so ist klar: der religiöse Individualismus neigt je zu dem zuletzt genannten Standpunkt und sieht wie ein Angriff auf den ersten aus. Der Individualist will Gott erleben in dieser wirklichen Welt, mit seinem eigensten und innersten Personleben; was gilt ihm Überlieferung, wenn noch so altgeheiligte, von einem weltfernen Gott?

So tönen die Losungen herüber und hinüber, und viele sind geschäftig am Werk, die Kluft immer breiter und tiefer zu machen. Nun ist es ebenso unmöglich als unsittlich, Unversöhnliches versöhnen zu wollen. Aber das eben ist die Frage, inwiefern es sich um unversöhnliche Gegensätze handelt. Vielmehr: gewiß gibt es unversöhnliche Gegensätze. Nämlich wenn auf der einen Seite in erneuter Schwärmerei unser Glaube losgelöst wird von seinem festen Grund, und wenn dann notwendig der bestimmte Inhalt dieses Glaubens, der lebendige Gott der heiligen Liebe, geleugnet oder zum bloßen Weltgrund verflüchtigt wird, den ästhetische Betrachtung zum Gegenstand unsrer Anbetung verklärt, zumal wenn der Gegensatz von gut und böse zum notwendigen Schatten am Lichte herabgesetzt wird. Oder wenn auf der andern Seite eine rechtlich verfaßte Kirche den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebt und sich als Spenderin göttlicher Wunderkräfte preist. Aber von diesen beiden Äußersten haben wir uns ausdrücklich von Anfang an geschieden, gerade im Namen des religiösen Individualismus, wie er

Digitized by Google

sich vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus darstellt. Und wenn wir davon auch hier ausgehen, so dürfen wir sagen: wo sind dann die unausgleichbaren Gegensätze? Zunächst keinenfalls, wenn wir auf ihre Vertreter, die Personen sehen. Wir haben gewiß alle schon oft die überraschende Entdeckung gemacht, wieviel besser wir einander verstehen, wenn wir uns von Angesicht zu Angesicht sehen, als solange uns das Bild des andern nur in irgend einer Parteibeleuchtung erschien. Das alte Studentenlied „Da sah auch mir ins Auge der fremde Wandersmann" wird immer wieder wahr, auch auf religiösem Gebiet, und da besonders herrlich. In allen Richtungen gibt es „unantastbare Grundsätze", Schiboleths zur Rechten und Parolen zur Linken, die der persönlichen Begegnung nicht standhalten. Aber dieses persönliche Verständnis erweist sich oft nicht etwa als liebenswürdige Schwäche, sondern als grundsätzliches Näherkommen. Viele Gegensätze werden zu Unterschieden, bleiben auch wohl große, an ihrem Ort wichtige Unterschiede, aber Unterschiede in dem Verständnis desselben Evangeliums, wenn es anders überhaupt um ein Erfassen des wirklichen Evangeliums sich handelt, das nur in wirklich persönlichem Erleben wirklich wird. Ein ganz einfaches Beispiel. Jüngst sagte mir ein Mann, der nach seiner kirchlichen Stellung weit nach rechts gehört, ein Nichttheologe: das ganze Gebetsleben sei doch nur ein recht verstandenes und geübtes Vaterunser, und darin gehen viele sonst trennende Fragen unter, verlieren z.B. sogar die nach der Anrufung des Herrn ihren persönlich beunruhigenden Charakter. Warum ich das anführe? Nun, weil ungefähr dasselbe Zeugnis ein anderer auf der andern Seite der Kirche und Theologie abgelegt hat, von dem mein erster Gewährsmann wohl nichts gelesen, nicht allzuviel Genaueres gehört hat. In der Tat ist das in seiner unerschöpflichen Tiefe verstandene Vaterunser ein ganzes Glaubensbekenntnis, unser christliches Grundbekenntnis. Mit einem sehr bestimmten Inhalt: jene Immanenz und Transcendenz ist darin für das persönliche Glaubensleben in einer höhern Einheit aufgehoben. „Unser Vater in dem Himmel, dein Name werde geheiligt", darin ist wahrlich Gott und Welt nicht vereinerleit; „dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel auf Erden", darin ist Gott und Welt nicht getrennt. Und doch „handeln" jene ersten Worte nicht von der Transcendenz, diese von der Immanenz Gottes. Und könnte man im Ernst sagen, daß das Vaterunser seit Kopernikus und Kant einen andern Inhalt für den wirklichen Glauben des wirklichen Beters gewonnen habe; oder zwar dem einfachen Mann etwas biete, aber nicht alles dem Gebildetsten? Auch jener andere Gegensatz, inneres Erleben und geschichtliche Überlieferung, im Vater-Unser ist auch dieser als Entweder-Oder überboten: wer könnte es anders beten als „im Namen Jesu" und wer „im Namen Jesu" ohne innerstes Erleben?

Ist dem aber so, dann gilt der Schluß: in dieser wahrhaft einigen-

Digitized by Google

den Bedeutung des Vaterunser ist der religiöse Individualismus in seinem Recht wie in seiner Grenze anschaulich. Und in diesem recht verstandenen religiösen Individualismus liegt die Einheit der sonst unversöhnlichen Gegensätze, in ihm werden sie zu Unterschieden des Einen Glaubens. Auch hier gilt das schöne Wort: „nicht rechts und nicht links und nicht in der Mitte, sondern in der Höhe" (K. Hackenschmidt) und in der Tiefe, im persönlichen Glauben an den lebendigen Gott, den Vater unsres Herrn Jesu Christi, liegt die Einheit sonst unüberbrückbarer Gegensätze.

Man kann es beanstanden, daß in diesen Ausführungen wesentlich nur vom religiösen Individualismus des Christentums die Rede gewesen ist, nicht von seinen mannigfaltigen Regungen, die sich in unsrer Zeit zunächst ohne nachweisbaren Zusammenhang mit ihm kundgeben und nach Gestaltung ringen. Gewiß, sie sollen nicht unterschätzt werden. Sie seien alle gegrüßt als Feuerzeichen eines neuen Tags, an dem die Menschheit, ihre Armut in der reichen Welt spürend, den Hunger nach dem Ewigen sich wieder gesteht. Diese Laute der Sehnsucht ringen sich empor aus Menschenseelen, die, unbefriedigt von der unendlich gewordenen äußeren Welt, ihre innere wahre Unendlichkeit verstehen möchten, die um ihren Eigenwert kämpfen. Wo immer das Losungswort Persönlichkeit erschallt, das tiefste Wort in allen diesen Stimmen der Sehnsucht, da sind Menschen auf dem Wege zu Gott, und „jede Straße führt an's Ende der Welt". Mögen die Wege erst im Unendlichen sich treffen: alle, die solche Wege gehen, sind doch Reisegenossen. Darum grüßen sie einander auch über Abgründe hinweg. Aber wichtiger, als von diesem Suchen des religiösen Individualismus genauer zu reden, schien für diesmal die deutliche Aussprache des schlichten Gedankens: der Hunger nach Individualismus auf allen Gebieten des geistigen und zumal des religiösen Lebens kommt zum Frieden in dem Individualismus des christlichen Glaubens. Wohl ist Suchen schön auch ohne Ziel, und wer nie diesen Zauber des Suchens erlebt, hat nie recht gesucht. Aber größer und wahrer ist doch das Suchen von einer gewissen Heimat aus, die zugleich in sich unendlich ist. Denn auch glühendes Verlangen kann erlöschen, weil kein gewisser wertvoller Inhalt es immer neu befeuert; „weh dem, der keine Heimat hat". Vollends für die Gemeinschaft werden wir sonst unverständlich und unnütz. Unser christlicher Glaube aber ist so ganz individualistisch von Hause aus, daß jeder seine Freiheit findet und unendliche Betätigung für seine Freiheit, denn was könnte zuletzt unendlich heißen außer dem Leben in und für Gott? Aber dieser Individualismus hat seine Grenze in sich selbst und treibt in segensvolle Gemeinschaft.

Kehren wir zum Anfang zurück, zu Vinet's Wort von den Originalen und Kopien. Manche klagen, daß der Originale immer weniger

Digitized by Google

werden. „Attempto — ich wag's" ist die Parole aller, die es erleben, wie ihr Christenglaube sie auf eigene Füße stellt in dem demütigen Vertrauen auf Gott und eben dadurch hinein in den Dienst aller. Das ist nicht „Zukunftsmusik". Überhaupt nicht ein schöner Schein, der eine Weile über die Dissonanzen des Lebens in uns und um uns tröstet, sondern ein Aufruf zur Tat. Und nicht Zukunftsfantasie, sondern wirklich zu erlebende Wahrheit mitten in der Gegenwart, welche die Bürgschaft ewigen Lebens in sich trägt.

Die vermutlichen Religionsanfänge und der Monotheismus.

Von **Paul Gloatz.**

Die christliche Religion als die höchste, vollkommenste aller Religionen hat zwar die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst. Sie hängt aber doch zunächst historisch mit dem Alten Testament zusammen, erkennt in ihm eine vorbereitende, fortschreitende Gottesoffenbarung an und will dessen Gesetz und Verheißung zur Erfüllung bringen. Weiter weiß sich das Christentum als Vollendung der Gottesgemeinschaft auch für alle Völker bestimmt; und indem es die Schranken des jüdischen Partikularismus durchbricht, wendet es sich an ein auch dem Heidentum zugrunde liegendes Gottesbewußtsein und Gewissen (Röm. 1. 2), um es von den Überwucherungen des Aberglaubens und der Sünde zu befreien und zur christlichen Gottesgemeinschaft überzuführen. Schon im A. T. klingen ähnliche Töne an. Obgleich es in den Israel zuteil gewordenen Gottesoffenbarungen seinen hohen Vorzug vor allen heidnischen Völkern geltend macht, weissagt es deren Bekehrung in der messianischen Zeit, fordert in Psalmen die Heiden auf, einzustimmen in den Lobpreis des wahren Gottes und erkennt in der Vorzeit bei Melchisedek, sowie in der Urzeit ein ursprüngliches Gottesbewußtsein an, an das sich freilich selbst in der Familie, der Abraham entstammt, in der mesopotamischen Heimat Götzendienst angehängt habe. Zudem reichen ja auch unsere christlichen und biblischen Gottesnamen in ihren Sprachwurzeln in die Urzeit der Völker zurück. So ist es wichtig, den Religionsanfängen derselben nachzuspüren und zu erwägen, wieweit in denselben Elemente wahrer Religion anzuerkennen sind. Es sind dabei drei Fragen zu beantworten: 1. ob geschichtliche Spuren eines monotheistischen Ausgangspunktes vorhanden sind? 2. ob ein solcher in der Anlage des menschlichen Geistes begründet ist? 3. wie sich bei monotheistischem Ausgangspunkt die heidnische Religionsentwicklung erklärt?

1. Daß es ganz religionslose Völker gebe, wurde schon im Altertum

Digitized by Google

bestritten (Aristot. de coelo I 3, Cic. nat. deor. I 16). In unserer Zeit ist es von Roskoff (Religion der rohesten Naturvölker 1880) durch eingehende Nachweise widerlegt worden. Wo einzelne Reisende und Missionare Religion vermißten, beruhte es entweder auf zu engem Begriff der Religion oder auf noch nicht ausreichender Vertrautheit mit Sprache und Glauben des Stammes; die Ursache war wohl auch absichtliche Schweigsamkeit, ja Irreführung von Seiten jener Völker über das, was ihnen heilig war; oder es handelte sich um inneren Zerfall mit der früheren Volksreligion, an deren Aberglauben man irre geworden war, ohne etwas besseres zu finden.

Wie verhält es sich aber mit dem Monotheismus? Liegt dieser auch dem Heidentum zugrunde? Nach Herodot haben die Pelasger nur den Zeus verehrt, und erst Homer nnd Hesiod die hellenischen Götter geschaffen. Damit stimmt, wie zuerst Max Müller (Einl. in die vergleichende Religionswissenschaft[2] 1876 Vorlesung 3) von der Sprachvergleichung aus geltend gemacht, daß Zeus mit dem lateinischen Jupiter, dem altindischen Dyauspitar, dem altgermanischen Tyr identisch ist. Er war also schon Urgott des indogermanischen Urvolks, während sich erst bei den getrennten Zweigen desselben die sprachlich und sachlich differierenden Göttergestalten ausbildeten, die in der griechischen Epik ihre dichterische Vollendung erhielten. Mit dem urindogermanischen Himmelsgott hat dann Max Müller den semitischen El und den Tien, Tengri der mongolischen Rasse in Parallele gestellt; letzterem entspricht auch der polynesische Tangaroa. Den Indianern ist die Verehrung des Großen Geistes gemeinsam, und von den Negervölkern führt Waitz (Anthropologie der Naturvölker 1860 II S. 168ff.) eine große Menge übereinstimmender Zeugnisse an für ihren Glauben an einen höchsten guten Gott als Weltschöpfer mit der Bemerkung eines Baseler Missionars: „Daß sie neben Gott noch tausend und aber tausend Fetische haben, das haben sie leider auch noch mit vielen Christen gemein." Dieser Fetischismus hängt mit dem Ahnenkult zusammen, auf dessen Bedeutung besonders Jul. Lippert (Seelenkult 1881) hingewiesen hat, allerdings darin zu weit gehend, daß er auch alle Naturgötter als in der Natur wiederverleiblichte Ahnen zu erklären versuchte. Der Ahnenkult nun weist bei vielen Volksstämmen mehr oder weniger deutlich zurück auf die Urahnen des Volks und der Menschheit, mit der sich das einzelne Volk in seiner Isoliertheit indentifiziert, damit aber, wie Max Müller (Natürliche Religion 1890 S. 150ff.) hervorhob, auf einen letzten Stammvater. Dieser wird teils mit dem Schöpfer in eins gefaßt, teils aber auch von diesem noch unterschieden. So hat der Ahnenkult eine monotheistische Spitze, die in die Urzeit zurückweist.

2. Es fragt sich nun, wie dieser monotheistische Ausgangspunkt aller Religion zu erklären ist. Wir meinen, nur durch eine Uroffenbarung

Digitized by Google

Gottes; aber wie ist diese zu denken? Hat Gott etwa in Antezipation seiner Menschwerdung menschliche Gestalt angenommen und sinnlich wahrnehmbar mit den ersten Menschen verkehrt? Das sagt auch die Bibel nicht ausdrücklich. Und, wenn man sie mit den Socinianern so deuten wollte, so hätte doch die bloße sinnliche Erscheinung Gottes als eines Menschen den ersten Eltern noch nicht Gottes übersinnliches Wesen bekunden können, vielmehr verhüllen müssen; er hätte sie über sein wahres Wesen, seine Ewigkeit, seine Schöpfungstat erst belehren müssen. Das setzte aber voraus, daß sie solche Belehrung fassen und verstehn konnten. Und damit werden wir auf die menschliche Geistesanlage zurückgewiesen, die es ermöglichte, die Ideen übersinnlicher Wahrheit zu erfassen.

Aber reicht da nicht zur Erklärung des ursprünglichen Gottesbewußtseins aus, die Ideen des Übersinnlichen mit Platon, Descartes und Kant als aprioriſchen Besitz der menschlichen Vernunft anzunehmen? Man hat ja in verschiedener Weise versucht, diesen aprioriſchen Besitz mit der tatsächlichen allmählichen Entwicklung unsers Geistes zu verbinden. Für Kant folgt aber aus dem aprioriſchen Ursprung der Gottesidee noch nicht ihre Wahrheit. Die gesamte aprioriſche Architektonik der reinen Vernunft bleibt ihm ein nur für die Auffassung und Ordnung der sinnlichen Erscheinungswelt notwendiger Formenapparat, der nicht an die ihr etwa zugrundeliegenden Dinge an sich heranreiche; darum bleibt ihm auch die Gottesidee, obwohl er sie als notwendigen Abschluß jener Architektonik erwiesen, doch nur ein subjektives regulatives Prinzip für eine mögliche Gesamtauffassung der empiriſchen Welt. Die Wahrheit der Gottesidee folgert Kant nur aus den Forderungen der praktiſchen Vernunft an unser Handeln, jedoch auch hier mit Gründen, die ihm selbst nicht objektiv gültigen Erkenntniswert haben konnten, sondern nur subjektiv ausreichend scheinen, im handelnden Subjekt einen religiösen Glauben zu erwecken. Auch mit diesem Glauben gewinnt Kant aber nur eine philosopiſche Religion; und diese deckt sich so wenig mit der ursprünglichen, daß er diese vielmehr in damals beliebter Weise mit rohem Fetiſchismus gleich setzte.

Im Gegensatz zur kantiſchen Position ist vielfach gezeigt worden, daß sich uns in den Erscheinungen auch das Wesen der Dinge, wenn gleich in ihrer Beziehung auf uns, erschließen müsse, daß gerade diese Beziehung mit zu ihrem Wesen gehöre, daß wir unsre Denkformen gar nicht auf die Erfahrungswelt anwenden könnten, wenn nicht entsprechende Daseinsformen deren Wesen konstituierten; und darum habe entsprechend der erfahrungsmäßig die Welt beherrschenden Kausal- und Zweckordnung die Gottesidee reale Gültigkeit. Doch ergibt sich auch auf diesem Wege zunächst nur eine philosophiſche Religion, die man nicht schon der Urzeit zutrauen kann, deren Gottesbewußtsein noch nicht durch wissenschaftliche Begriffe vermittelt und begründet sein konnte.

Digitized by Google

Aber schon Kant hat eine gemeinsame Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft, des Denkens und Wollens gesucht und im Gefühl des Schönen und Erhabenen geahnt. Schleiermacher hat sie im Selbstgefühl als allgemeines Lebensgefühl aufgewiesen, das unmittelbar zugleich sich gegenseitig bedingendes Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl gegenüber der Außenwelt ist. Es enthält in sich die Antriebe zu Denken und Wollen, aber läuft aus in das Gefühl unbedingter Abhängigkeit von einer höchsten alles bedingenden Macht. Dies Gottesgefühl ist unmittelbares Lebensgefühl und darum wahr, zugleich subjektiv und objektiv, aber es kann erst im Bewußtsein hervortreten, wenn das Selbst- und Weltbewußtsein ihren Inhalt selbsttätig unterscheiden gelernt und darin soweit entwickelt sind, daß Gott als die schöpferische, Natur und Geist verbindende und einigende Kraft empfunden werden kann. So ist das Gottesgefühl wesentlich monotheistisch, geht aber dem Gottesgedanken ebenso voran wie das Selbstgefühl dem Ichgedanken, die sinnlichen Eindrücke dem Weltgedanken. Alle diese Gedanken sind durch selbsttätige Reflexion auf die entsprechenden Gefühle als deren Objektivierung d.h. Herausstellung ihres Inhalts entstanden.

3. Wie erklärt sich aber bei solchem monotheistischem Ausgangspunkt die heidnische Religionsentwicklung? Die Bibel steht mit ihrer Auffassung des Heidentums als Sünde, Abfall, Undank nicht allein. In afrikanischen Urzeitsagen z.B. hat sich der gute Schöpfer, erzürnt über die Frevel der Menschen, in den fernen Himmel zurückgezogen und bösen Geistern Gewalt auf Erden gelassen, die man nun durch Opfer-Kult zu besänftigen sucht, während ein solcher dem guten Himmelsgott nur ganz ausnahmsweise zuteil wird.

Nun sind aber die Gestaltungen des Heidentums so mannigfach, daß diese Mannigfaltigkeit noch einer weiteren Erklärung bedarf und es sich fragt, ob sie alle auf eine Grundform zurückgehen. Als solche Grundform des Heidentums hat de Brosses (Du cult des Dieux Fétiches 1760) den Fetischismus eingeführt. Er versteht darunter die Verehrung gewisser irdischer lebloser Dinge, die von den Portugiesen in Afrika als Fetische bezeichnet wurden, mit Anschluß von Tierdienst, weist Analoges bei den Wilden der andern Erdteile und den Völkern des Altertums nach, erinnert auch an die Amulette bei den monotheistischen Völkern; er läßt aber daneben eine göttliche Uroffenbarung stehen, die vom jüdischen Volke bewahrt, von den andern vergessen worden sei. Diesen Vorbehalt gab man bald auf. Fritz Schultze (Der Fetischismus 1871 S. 59 ff.) erklärte den Fetischismus als Urform der Religion aus dem Kindheitsalter der Menschheit entsprechend der kindlichen Wertschätzung von Puppen und Lappen als Spielzeug — ist aber je ein Kind darauf verfallen, seinen Puppen und Lappen göttliche Macht zuzuschreiben und sie um Hilfe in Not zu bitten? — Er dehnte aber (S. 225 ff.) den Begriff Fetisch auch auf die Gestirne und den Himmel aus. Diesen himmlischen seien schließlich die irdischen unter-

Digitized by Google

ordnet worden bis zu ihrer prinzipiellen Beseitigung durch den monotheistischen Himmelsgott. — Diese ganze Theorie stützt sich auf die Annahme unbewußter Naturpersonifikation. Solche findet sich aber gar nicht so häufig im Bereich der flexionslosen, das Geschlecht der Dingwörter nicht bezeichnenden Sprachen. Diese machen in Afrika vielmehr zwischen leblosen Dingen und lebendigen Wesen einen so durchgreifenden Klassenunterschied, daß von Personifizierung der Fetischkörper gar keine Rede sein kann. Das portugiesische feitiço hat auch einen ganz andern Sinn; es heißt Zauber von lat. facere im religiösen Sinn einer rituellen symbolischen Handlung, durch deren Vollzug man das damit Dargestellte von den Göttern zu erlangen hofft. Ursprünglich ein durch entsprechende Gesten verstärktes Gebet, wurde diese Handlung allmählich zum Zaubermittel, ähnlich wie das Gebet zur Zauberformel. Hegel hat daher zwar richtiger den Fetischismus als die Religionsstufe der Zauberei gefaßt, jedoch, da diese nur Korruption des Gebets ist, irrig für die Urreligion erklärt.

Spencer (Essays III London 1874) hat zuerst im Fetischismus einen Auswuchs des Ahnenkults erkannt; der Tierdienst (Totemismus) erscheint ihm als Mittelglied. Hier kommt noch zu den symbolischen Handlungen (z.B. Fortwedeln der Gewitterwolken) folgendes hinzu: Man denkt sich die abgeschiednen Seelen nach einem neuen Leib strebend, weshalb sie aus den Grabstätten in ihnen nahende Tiere und beigepflanzte Bäume eingehen, (Totemismus) auch in Ahnenbilder, die oft auch entsprechende Tiergestalt haben, schließlich in beliebige Dinge, die ihnen mit Anrufung und Gebet geopfert werden oder durch den Priester geweiht sind zum Besitz und Eigentum und durch die sie wirken (Fetischismus).

Nach dem Vorgang von Tylor (Primitive Culture 1871) ist es üblich geworden, die Verehrung der Ahnen- und der Naturgeister, da sie oft in einander fließen, unter den gemeinsamen, doch nach Max Müllers Urteil vagen Begriff des Animismus zusammenzufassen. Diesen Animismus erklärt man dann für die Urform der Religion. Reine Naturgeister lassen sich aber nicht überall nachweisen, am spärlichsten in Afrika. Und daß der Ahnenkult mit seinem schöpferischen Urahnen oder Himmelsgott an der Spitze der Ahnenreihe, die oft, auch wenn die vielen Namen früherer Zeiten vergessen sind, kollektiv angerufen wird, auf den Monotheismus der Urzeit zurückweist, haben wir schon oben bemerkt.

Jetzt fragt sich noch, wie man von solchem Urmonotheismus aus zum Ahnenkult kommen konnte. Die Ahnen werden gefürchtet als zunächst böse Geister, die man aber durch Opferkult besänftigen und zu Schutzgeistern gewinnen kann. Woher diese Auffassung? Sie folgt noch nicht aus der von Darwin betonten Lebhaftigkeit der Traumerinnerungen an Verstorbne; und die Gespensterfurcht, die Karl Vogt geltend machte, bedarf selbst erst der Erklärung. Die Ahnen werden nach vielfachen Zeugnissen

Digitized by Google

gefürchtet, weil sie die Hinterbliebnen nach sich ziehen in das Totenreich, als Nachzehrer, wie sie, wenn Familienglieder bald nachsterben, noch der Volksmund in Europa charakteristisch bezeichnet. Dieser Aberglaube hat tiefe Wurzeln: in der Möglichkeit physischer Ansteckung, die auch umständliche Reinigungszeremonien bei den Naturvölkern, wie im mosaischen Gesetz abwehren sollen; in der Leiblosigkeit der Geister, die zur Vervollständigung ihres Daseins nach einem andern Leib streben und am liebsten den eines lebenden Menschen in ihren Besitz nehmen, ihm dann aber Mark und Blut aussaugen. Dazu kam noch in alter Zeit das Recht des Familienhaupts über Leben und Tod der Seinen; insbesondre der Kinder, denen er das Leben gegeben und darum auch nehmen konnte. Dies Recht behielt er auch nach dem Tode so gut wie das Eigentumsrecht über seine Habe, die ihm ins Grab mitgegeben werden mußte. So mußten sich die Familienglieder fast unbedingt von ihm abhängig fühlen. Ebenso auch die Stammesglieder von ihrem Stammeshaupt, das daher bisweilen sogar schon bei Lebzeiten vergöttert wird. Man mußte sich nun aber doch bewußt bleiben: die letztverstorbenen Familien- und Stammeshäupter, denen man natürlich den meisten Kult spendete, verdanken ja ihr Leben nicht sich selbst, sondern ihren Eltern, diese wieder ihren Vorfahren und so zurück bis zum Stammvater des Volks und der Menschheit, der dann entweder selbst als der Schöpfer gilt oder diesen noch über sich hat. So zeigt gerade der Ahnenkult deutlich, wie sich auch bei primitiven, auf niederer Entwicklungsstufe stehen gebliebenen Völkern das eigentliche Gottesbewußtsein vermittelt durch das Bewußtsein der Abhängigkeit von der Vorfahrenreihe; ja die Vorfahren gelten bisweilen geradezu als Mittler und Fürsprecher beim höchsten Gott und als seine Stellvertreter, auf die er auch seine Macht übertragen. Da nun aber das Freiheitsbewußtsein den Vorfahren gegenüber sich nicht genügend entwickelt hat oder in seiner normalen Entwicklung gehemmt und verkümmert ist, wird die Macht der Vorfahren überschätzt und Gott selbst dadurch in die Ferne gerückt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit den Naturgöttern, wo diese den Ahnengöttern zur Seite treten. Hier liegt freilich Naturpersonifikation vor. Zugleich aber findet sich das Bewußtsein einer Naturordnung, die ja auch schon der ältesten Menschheit zum Bewußtsein kommen konnte in der regelmäßig wiederkehrenden Reihenfolge verschiedner ihr Leben beeinflussender Naturerscheinungen, vor allem in der Abwechslung von Nacht und Tag, owie der Jahreszeiten. An diese geordnete Reihenfolge und den unmittelbaren Eindruck des Zusammenwirkens der verschiedenen Naturmächte knüpft sich auch das Bewußtsein von einem höchsten weltordnenden und weltbildenden Himmelsgotte, an dessen Macht aber die Naturgötter als seine Familienglieder für ihre besonderen Herrschaftsbereiche teilnehmen. Auch hier sind in den Naturgöttern die Entwicklungsfaktoren des eigentlichen

Digitized by Google

Gottesbewußtseins enthalten. Aber anstatt sich selbständig zu erhalten, verschmilzt es mit ihnen, wieder infolge zu geringer Entwicklung oder Hemmung des Freiheitsbewußtseins, hier der Natur und ihren Einzelheiten gegenüber. In der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte dagegen spricht sich solches Freiheitsbewußtsein normal aus als Bewußtsein der Aufgabe, die Natur zu beherrschen und sich dienstbar zu machen, und zwar nicht durch Zauberei, wie es auch die zurückgeblieben Naturvölker anstreben, sondern durch sittliche Kulturarbeit (1. Mos. 1, 28. 2, 15. 3, 19).

Im Glauben an einen höchsten Himmelsgott treffen aber alle Religionen an ihrem Ausgangspunkt zusammen. Freilich als im allumfassenden Himmel wohnend hat er selbst noch eine Naturseite, so daß der Himmel selbst als zu seinem zwar geistigen, doch zugleich real leibhaftigen Wesen gehörig erscheint, Sonne und Mond als seine Augen, der Donner als seine Sprache, der Blitz als sein Speer usw. Man sieht hieraus, wie fließend die Grenze zwischen Göttlichem und Kreatürlichem in der Urzeit war, und wird mit Paulus (Röm. 1, 25. Apostelg. 17, 30) das Heidentum nicht bloß als Kreaturdienst, sondern auch als Zeit der Unwissenheit fassen. Ja selbst das alttestamentliche Gottesbewußtsein zeigt noch naturhafte Züge, zwar in den Psalmen (besonders 104, 1—4) in dichterischer, mehr bildlicher Darstellung, anders bei der sprachlichen Ungeschiedenheit von Geist, Atem, Wind in der Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1, 2), bei den Engelerscheinungen der Patriarchenzeit, in den die Offenbarung am Sinai begleitenden Naturerscheinungen u. dgl. Wir werden daher das Gottesbewußtsein der Urzeit mit Schelling und Max Müller als einen relativen Monotheismus bezeichnen dürfen, der noch die Möglichkeit der Entwicklung zum Polytheismus in sich schloß, oder wie ihn Schleiermacher (Der christl. Glaube[2] § 8, 3 Schluß) für möglich hält und beschreibt, als einen „kindlichen, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des höhern und niedern unterworfnen Monotheismus, der sich bei den Einen zum Götzendienst verdunkelt, bei den Andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt."

Über den Begriff der Geisteskultur.*)

Von **Bruno Bauch.**

I.

Hegel ist viel bewundert und viel befeindet worden. In der Wahrheit aber, daß „die Eule der Minerva ihren Flug erst um die Stunde der Dämmerung unternehme", dürften sich seine Anhänger, wie seine Gegner, wie seine bloß historischen Beurteiler zusammenfinden: Das Leben will erst in seiner tagenden Lebendigkeit erlebt sein, ehe sich die Reflexion in die

*) Wir bringen im Folgenden einen Artikel, der manchem Leser vielleicht einige Anstrengung kostet. Es kommt auch wieder Leichteres. Bei gründlicher Durcharbeitung unserer Probleme dürfen wir aber vor gelegentlichen schwereren Beiträgen nicht zurückschrecken. D. H.

Digitized by Google

Tiefen seiner Probleme begibt. Die Menschheitsgeschichte muß ihren Gang erst angetreten und ein Stück ihres Weges zurückgelegt haben, ehe das Wissen diesen Weg in der Historie zu ergreifen streben kann. Und endlich muß dieses Wissen selbst erst eine bestimmte Höhe erreicht haben, ehe die Besinnung auf die Grundlagen und Voraussetzungen dieses Wissens erfolgen kann. Sofern das Wissen überhaupt seine Geschichte hat, gilt dies vom gesamten Umfange des Wissens, also von der gesamten Geschichte der Erkenntnis, wie es nach diesen Bemerkungen insbesondere gilt von jener der Erkenntnis der Geschichte.

Kein Wunder also, daß die Besinnung auf die Grundlagen des geschichtlichen Wissens, selbst historisch betrachtet, eine recht spätgeborene Tochter der Logik ist. Reihen wir sie selber historisch ein, so haben wir ihren Ursprung im deutschen Idealismus zu suchen. Man mag sich im übrigen zu diesem stellen, wie man wolle, ob freundlich, ob feindlich, in dem einen Punkte werden sich Freund und Feind verstehen: Des deutschen Idealismus Verdienst um die wissenschaftliche Grundlegung der geschichtlichen Begriffsbildung wird heute von jedem, der den deutschen Idealismus überhaupt kennt, auch anerkannt.

Kant, der Vater des deutschen Idealismus, hat freilich zu jener Besinnung nur den Anstoß gegeben. Ja schon das nächste idealistische System, als Ganzes, galt ihm als ungeratener, verlorener Sohn des seinen. Ihm lagen zunächst andere Probleme am Herzen. An der Mathematik und Naturwissenschaft orientiert, suchte er deren Grundlagen aufzudecken. Seine Tat war hier von epochemachender Bedeutung. Für alle Zukunft verwies er die theoretische Philosophie auf jenen von ihm selbst hergestellten Zusammenhang mit der objektiven Wissenschaft. Aber gerade das führte ihn wenigstens, wenngleich ohne sie genauer zu bestimmen, an deren „Grenzen" heran. Und so vermochte er auf praktischem Gebiete doch zum mindesten einen fruchtbaren Impuls für das geschichtliche Wissen zu geben. Mag dafür immerhin im Umfange des Ganzen seines Systems ein schmerzlicher Ausfall zu verzeichnen sein, schon der Impuls war von der größten Bedeutung. Seine Nachfolger entschädigen uns für den historischen Ausfall beim Meister und für den eigenen Ausfall auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete, für das Kants transscendentalphilosophische Leistung uns Unvergängliches gebracht hatte.

Eine merkwürdige geschichtliche Komplikation in dem Verhältnisse Kants und seiner Nachfolger: Die Gebiete, die die transscendentalphilosophische Größe des einen bezeichnen, bezeichnen die Schwäche der anderen. Und deren Leistung hat ihre Bedeutung da, wo die des ersten ihre Schranken findet, sobald er jenen das Ziel gewiesen. Dies alles bei einem innigen historischen und systematischen Zusammenhang. Fichte und Hegel erschließen uns den Sinn und das Verständnis für die Geschichte. Mag

Digitized by Google

Hegel auch in allzukühner Metaphysik die Schranken strenger Wissenschaft allzuoft und in zu wagemutiger Konstruktion durchbrechen, den tieferen Sinn der Geschichte weiß er uns doch zu deuten. Fichte aber vor allem vermag uns das Verständnis für sie zu erschließen.

Es ist darum kein Zufall, sondern selbst geschichtliche Notwendigkeit, daß gerade die weitere Förderung geschichtlichen Sinnes und Verständnisses von Denkern ausgegangen ist, die sich um die Herstellung historischen Zusammenhanges mit der Lehre Fichtes und ihrer systematischen Fortbildung verdient gemacht haben. Windelband brachte die Bemühungen um die Wertprobleme in neue Bewegung. Die moderne Geschichtsphilosophie erreichte bisher in Rickerts grundlegenden „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" den Höhepunkt. Nicht unabhängig von Windelband und Rickert, dabei auf Fichte zurückgehend, wandten sich Lask und Medicus dem Probleme der Geschichte zu. Wieder wurde von anderer Seite, im Anschluß an Rickert und Windelband, der logische Zusammenhang des geschichtlichen mit dem ethischen Probleme verfolgt. Mit Glück kommt dieser Bewegung von der metaphysisch-religionsphilosophischen Seite Eucken entgegen, um das Problem der Geschichte mit dem der Religion in Beziehung zu setzen und diese Beziehung lichtvoll herauszuarbeiten. Mit nicht geringerer Energie arbeitete man glücklich von juristischer Seite, wofür der Name Stammlers den kräftigsten Beleg bieten mag, in der Richtung auf das allgemeine Geschichtsproblem hin. Das Ziel und der Ertrag dieser ganzen reichen Bewegung bedeutet eine immer tiefere und reinere Erfassung des Wesens der Kultur. Auf dieses einheitliche zentrale Ziel strebt man also heute in den mannigfaltigsten zentripetalen Richtungen mit eindrucksvollster Macht des begrifflichen Denkens.

Ist dieses Ziel wenigstens klar und scharf bestimmt, ist der Begriff der Kultur überhaupt logisch umschrieben, so führt er uns zu einem weiteren Begriff, dem der Geisteskultur. Wenn dieser hier zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht wird, so ist damit deren Gang selbst bereits angedeutet. Zugleich wird aber schon der flüchtige Blick auf die Fülle der Bestrebungen die Notwendigkeit bescheidener Grenzen, innerhalb deren diese Arbeit sich zu halten hat, deutlich machen. Sie kann es nicht anlegen auf die erschöpfende Behandlung eines Systems, sondern allein auf die methodische Herausarbeitung des Begriffs der Geisteskultur.

II.

1. Wir knüpfen an Kant an; und zwar an jenen Zentralpunkt seiner Lehre, von dem er den in Rede stehenden Impuls ausgehen ließ, wo uns das Problem in elementarster und ursprünglichster Form begegnet. Die Vernunftkritik suchte die transcendentalen Grundlagen der Mathematik und Naturwissenschaft, der mathematischen Naturwissenschaft. Indem Kant auf Grund dieser logischen Fundamentierung die Natur als „das Dasein,

Digitized by Google

sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", ansprach, wies er der Wissenschaft von der Natur die Methode streng mechanischer Erklärung zu. Mit analytischer Notwendigkeit hatte er dadurch alle teleologische Naturerklärung ihrer vermeintlichen Rechtsansprüche entkleidet. Gültige Rechtsansprüche konnten vor dem Forum der Kritik nur die mechanische Erklärung behaupten.

Aber schon hatte er damit einen neuen prinzipiellen Gesichtspunkt aufgedeckt: Auch die Methode mechanischer Naturerklärung ist eben Methode. Methode im wissenschaftlichen Sinne aber bedeutet, wie ihr Name (μέθοδος) schon sagt, den planvollen Weg auf das Ziel der Erkenntnis, das planvolle Mittel zum Zwecke der Erkenntnis. Jede Methode ist Erkenntnismittel der Wissenschaft. Die Methode streng mechanischer Erklärung insbesondere bedeutet das planvolle Mittel zum Zwecke der Naturerkenntnis. Sie mag also immerhin streng mechanisch verfahren, so ist doch dieses mechanische Verfahren selbst bestimmt mit Rücksicht auf seinen Zweck, nämlich die Naturerkenntnis. Dieser fällt natürlich weder mit der Methode zusammen, denn die ist ja sein Realisierungsmittel, noch mit dem Gegenstande, der ja nicht das Erkennen selbst ist, sondern dessen Inhalt. Hier treten also deutlich auseinander einerseits die Natur und die Wissenschaft von der Natur; andererseits die Erkenntnismethode und der Erkenntniszweck; damit aber auch innerhalb der Methode deren eigene und eigentliche Struktur und die zweckvolle Bestimmtheit dieser Struktur. Diesen letzten Unterschied gilt es besonders zu bemerken, damit die von Kant aus der Naturerklärung verbannte und von ihm als „der Tod aller Naturphilosophie" gebranntmarkte „faule Teleologie" nicht glaube, sich auf Kant berufen und in die erklärende Naturwissenschaft einschmuggeln zu können[1]). Die Methode der Erklärung ist also, wohl verstanden, an sich

[1]) Hier kommt es uns in letzter Linie nur auf die Abgrenzung des Zweckproblems gegen die mechanische Naturerklärung an. Ich kann deshalb auf die gesamte Stellung, die Kant dem Zweckproblem zur Naturwissenschaft überhaupt, also nicht bloß zur Naturerklärung anweist, hier nicht eingehen. Das wäre ein Thema für sich. Da über dieses heute aber immer noch recht verworrene Vorstellungen herrschen, so sei bloß kurz bemerkt, daß es ungereimt ist, wenn man, wie es nicht selten geschieht, Kant vorwirft, er habe die mechanische Betrachtung mit der teleologischen vermengt. Er hat sie gerade aufs Schärfste geschieden. Und außerdem hat er noch eine Reihe feinster und schärfster Unterscheidungen getroffen. Käme es mir hier nicht bloß auf die logische Abgrenzung zwischen dem Problem der Naturerklärung einerseits und dem Zweckproblem andererseits an, sondern auf eine eingehende positive Darstellung des ganzen Verhältnisses des Zweckproblems zur Naturwissenschaft überhaupt, so wäre hier außer den Unterscheidungen, die ich vorhin für unsern speziellen Zusammenhang — zwischen Natur und Naturerkenntnis, zwischen Erkenntniszweck und Erkenntnismethode, zwischen der mechanischen Struktur der Erklärungsmethode und der Zweckbestimmtheit dieser Methode — machte, noch eine Reihe weiterer Unterscheidungen einzuführen, die die Controverse nur allzu oft übersieht. Die herkömmliche Gegenüberstellung zwischen Beschreiben und Erklären genügt nicht. Es

Digitized by Google

und nur auf sich selbst bezogen, d.h. in ihrer eigenen immanenten Struktur mechanisch. Aber diese für sich selbst betrachtete mechanische und ateleologische Struktur steht eben doch in Beziehung auf den Zweck des Naturerkennens überhaupt. Sie erreicht — das ist ihr, wie es scheint, paradoxer Sinn — ihren Zweck gerade nur dann, wenn sie in sich selbst ohne Zwecke operiert, ateleologisch verfährt. In dieser Zuspitzung wird also wohl der Sachverhalt klar, daß gerade der ateleologische Charakter der Naturerklärung an sich eine teleologische Bestimmtheit über bezw. außer sich fordert, d.h. eine Bestimmtheit durch ein wissenschaftliches Zweckkriterium, das dem mechanischen Charakter die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit verbürgt. Hat auch in der Naturerklärung eine Zweckbetrachtung keinen Platz, so ist sie selbst doch zweckvoll bestimmt, schon insofern sie überhaupt auf den Erkenntniszweck, insbesondere auf den Zweck des Naturerkennens gerichtet ist. Nicht die Natur, aber die Naturerkenntnis ist der Zweck, in dem selbst die mechanische Betrachtung verankert liegt. Sie hat Zweck, ohne in sich Zwecke als Gegenstände der Betrachtung zu haben; sie ist zweckvoll, ohne daß in ihr Raum für die Zweckbetrachtung ist.

Hierdurch aber wird zweierlei klar:

Auf der einen Seite ist der Naturwissenschaft als Methode der Erklärung diejenige streng mechanischer Betrachtung überwiesen. Die Natur ist als das streng mechanisch nach „ehernen ewigen Gesetzen" bedingte Dasein erkannt, sodaß alles, was in ihr existiert und geschieht, nach diesen Gesetzen notwendig existiert und geschieht, existieren und geschehen muß sowieso, mit unerbittlicher Notwendigkeit. Die Natur als Natur kennt keine Zwecke. Darum hat auch nichts durch sein bloß natürliches Dasein allein irgend einen Wert. Denn Wert könnte etwas doch nur haben, wenn es auch einen Zweck hätte. Das Dasein, sofern es bloß natürlich ist, darf in seiner bloßen und reinen Naturhaftigkeit aber keinen Zweck kennen. Also darf ihm in seiner bloßen Naturhaftigkeit als bloßem Dasein kein Wert zuerkannt werden.

Auf der anderen Seite aber ist ebenso deutlich: So wahr die Naturwissenschaft selbst eben Wissenschaft ist, ebenso wahr weist die Naturwissenschaft — nicht die Natur — über das bloße Dasein hinaus. Eben weil und insofern sie Erkenntnis ist, erfüllt sie einen Zweck; und darum hat sie einen Wert. Also schon sie involviert eine doppelte Betrachtungsweise:

ist weiter zwischen mechanischer Entstehung und mechanischer Erklärung, ferner zwischen konstitutiv erklärendem und regulativ-heuristischem Prinzip zu unterscheiden, um zu verstehen, was es bedeutet, daß für Kant der Organismus als „Grenzbegriff" der mechanischen Erklärung auftritt. Wenn man den Sinn dieses Begriffes verstanden hat, so wird klar, daß Kant nicht die mechanische Erklärung von ihm ausschließt, sondern sie gerade als Aufgabe fordert, und warum ihm aber diese Aufgabe zugleich als „ewige Aufgabe" gilt.

Digitized by Google

erstens explizite diejenige, die ihren eigenen Charakter und ihre eigentliche Struktur ausmacht, wonach das Dasein in seiner rein mechanischen Bedingtheit betrachtet wird; eine Betrachtungsweise also, die darum kurz selbst als „mechanisch" — besser: mechanistisch — bezeichnet zu werden pflegt; und zweitens implizite diejenige, die über den Wissenschaftswert jener „mechanischen" selbst kritisch entscheidet, indem sie sie als den Zweck des Naturerkennens entsprechend und diesen erfüllend bestimmt.

2. Nun wird diese Betrachtungsweise aber nicht bloß implizite von der Naturwissenschaft, sondern von jeder methodisch wissenschaftlichen Überlegung involviert. Wird dann diese stillschweigend für jede Wissenschaft geltende Voraussetzung besonders und für sich zum Problem gemacht, so ergibt sich eine von der mechanischen prinzipiell verschiedene teleologische Betrachtungsweise, die nicht die Erklärung, sondern die Beurteilung zum Ziele hat.

Diese fragt nicht nach dem, was sowieso da ist und geschieht und nach den Gesetzen, nach denen es sowieso da ist und geschieht. Vielmehr fragt sie, ob das, was sowieso ist, oder geschieht, eben nicht bloß überhaupt da ist und geschieht, sondern zugleich in seinem Dasein und Geschehen so beschaffen ist, daß es einen gewissen — und was für einen — Wert hat. Soll es aber einen solchen haben, so muß es notwendigerweise auf ein Kriterium hinweisen, nach dem es bewertet wird. Dieses kann in der bloßen Natur — gemäß der für diese allein gültigen mechanischen Erklärungsmethode — nicht liegen, da sie keine Werte kennt. Es muß über dem bloßen Dasein stehen, da ja das, was da ist, an ihm muß beurteilt werden können, und da der Gegenstand, der beurteilt wird, und das Kriterium, nach dem er beurteilt wird, logischerweise toto coelo von einander verschieden sind. So ergibt sich für die teleologische Betrachtung, zum Unterschiede von der mechanischen Betrachtung naturwissenschaftlicher Erklärung, als prinzipieller Gesichtspunkt der, den ich einmal[2]) dahin formuliert habe: „Soll etwas einen Wert haben, dann darf es eben nicht bloß dasein, es muß über die Sphäre des bloßen Daseins hinausweisen auf eine Sphäre von Zwecken und Zwecken dienen, die nicht im bloßen Dasein als solchem liegen, sondern über ihm stehen als Aufgaben, zu denen das bloße Dasein erst emporgeführt werde, um zu einem wertvollen Dasein zu werden. Ein zweckloses Dasein, wie es das Dasein bloß als Dasein ist, ist immer auch ein wertloses Dasein. Es kann erst Wert erhalten im Dienste eines Zweckes, den es zu realisieren, wie Schiller sagt, ‚in die Erscheinung zu werfen strebt.'"[3])

[2]) Vergl. meinen Aufsatz „Über den Begriff des akademischen Studiums". (Philos. Wochenschrift und Literaturzeitung. Bd. I. S. 227 f.)

[3]) Es würde bei dem speziellen Ziele, das diese Arbeit verfolgt, zuweit vom Thema abführen, wollte ich nun die Möglichkeit logischen Zusammenbestehens beider Betrachtungsweisen ausführlich darlegen. Ich mußte hier vor allem den

Digitized by Google

3. So streng aber auch immer das „Reich der Natur" und das „Reich der Zwecke", um Kants Gegenüberstellung anzuwenden, von einander zu unterscheiden sind, so besteht dennoch eine Analogie zwischen ihnen; aber wohlgemerkt: eben nur eine Analogie, die sich freilich auf ein gemeinsames logisches Axiom gründet.

Poincaré[4]) führt einmal treffend aus, daß die auf das Allgemeine gerichtete Naturwissenschaft, eben weil sie Verallgemeinerung ist, den Glauben an die Einheit der Natur voraussetzt. „Wenn die verschiedenen Teile des Universums sich nicht wie die Organe eines und desselben Körpers verhielten, so könnten sie nicht auf einander wirken, sie würden sich nicht gegenseitig kennen, und wir insbesondere, wir würden nur eines dieser Organe kennen." Man braucht an dem Bilde des „Sich-gegenseitig-nicht-kennen" der Naturdinge keinen Anstoß zu nehmen. In der Wirkung der Dinge auf einander und *unserer Erkenntnis* im Verhältnis zu ihr ist das Postulat vollkommen klar und exakt bezeichnet. Es will nur sagen: Ohne Einheit der Natur keine Wirkung der Naturdinge auf einander; ohne solche Wirkung keine Naturerkenntnis, insbesondere kein Fortgang der Erkenntnis von einem Naturobjekt zum anderen. Soll also Naturerkenntnis möglich sein, so muß ein Naturzusammenhang, also Natureinheit bestehen.

In analoger Weise fordert die Zweckbetrachtung als logisches Axiom

---

Unterschied zwischen ihnen hervorkehren. Soviel sei aber doch in Kürze bemerkt, daß sie nicht bloß nicht miteinander identisch sind, sondern, wie Windelband (Präludien „Über Normen und Naturgesetze" S. 226f.) ausführt, mit einander „weder identisch noch im Widerspruch sind". Denn, wie aus unseren letzten Bemerkungen hervorgeht, sind Zwecke weder Naturdinge, die wesenhaft wirken und andere Naturdinge hervorbringen, noch Naturgesetze, nach denen das Dasein gestaltet werden *müßte*, also *Daseinsgesetze*. Vielmehr sind sie *Sollensgesetze*, nach denen das Dasein gestaltet werden *sollte*, um einen Wert und Sinn zu erlangen. So wird der mechanische Naturprozeß zwar für die Zweckbetrachtung Mittel, aber durch sie wird die mechanische Betrachtung nicht aufgehoben, eben weil die Zwecke nicht Dinge oder Wesen — etwa solche einer δευτέρα φύσις — die geheimnisvoll in die Natur eingreifen, noch eine zweite Art von Naturgesetzen sind, die die mechanischen in irgend einer Weise magisch aufheben. Vielmehr geht die kritische Frage dahin, ob ein mechanisch bedingter Prozeß in dieser seiner mechanischen Bedingtheit zugleich einen Zweck erfüllt oder nicht. Nicht die Zwecke wirken also, sondern allein die daseienden Naturdinge; und diese wirken nach mechanischen Gesetzen. Aber es fragt sich, ob dies mechanische Wirken zugleich einen Zweck realisiere oder nicht. Die mechanische Wirksamkeit steht also mit der Zweckbetrachtung so wenig im Widerspruch, daß der Begriff des Wirkens vielmehr die Voraussetzung für die Realisierung der Zwecke ist. Das mag für unseren Zusammenhang genügen. Daß wir hier mit dem Problem aber noch nicht am Ende sind, sei ausdrücklich betont. Denn noch bliebe die Frage nach der Möglichkeit (nicht bloß nach dem „Wie") der Realisierung *überhaupt*. Diese kann in letzter Linie erst die Erkenntnistheorie einerseits, die die „Natur" selbst nicht als starres „Absolutum" hinnimmt, wie es der Naturalismus tut, sondern selbst letztlinig als logisch bedingt setzt, und die Ethik anderseits entscheiden, die die Anwendung der „Idee" auf die „Erscheinung" vermittels des „Schematismus der reinen Vernunft" darlegt.

[4]) Poincaré ‚Wissenschaft und Hypothese' (deutsch von F. u. L. Lindemann) S. 147.

Digitized by Google

die Einheit der Zwecke, derart, daß die Geltung des einen die des anderen nicht nur nicht aufhebt, sondern daß jeder in ganz diskreter Bestimmtheit sowohl für sich besteht, als auch daß sie mit einander in einem gewissen Zusammenhange stehen. Dieser ist aber nicht im Sinne einer realistischen Metaphysik, sondern selbst logisch[5]) zu denken. Einen solchen setzt aber schon die Möglichkeit der Zweckerkenntnis überhaupt voraus. Die Zweckerkenntnis umschließt einerseits von vornherein den Erkenntniszweck oder die Idee der Wahrheit und andrerseits die Möglichkeit, daß wenn es außer dieser Idee noch Zwecke gebe, diese sich selbst von der Erkenntnis umfassen und umspannen lassen, daß im Erkenntniszwecke sich eine Einheit der Zwecke überhaupt entdecke. Denn sonst würden sie ja eben nicht erkannt. Das Erkennen würde nicht von einem zum anderen fortschreiten können, ohne daß sie durch einen Inbegriff des Zweckes überhaupt mit einander logisch verbunden wären.

Das war bereits die große Einsicht Platons, die es ihm ermöglichte, vom Prinzip des αὐτός ὁ λόγος aus die einzelnen λόγοι der theoretischen Philosophie zu einem „System der Zwecke" auf praktischem Gebiete zu umspannen, die in der Idee des Guten als dem Inbegriff des Zweckes überhaupt oder der Idee des Zweckes schlechthin ihren Zusammenhang finden. Damit hatte Platon seiner Zeit in der Tat um Jahrtausende vorausgeschaut: die Reflexion auf die Idee des Zweckes überhaupt und das von ihr umschlossene „System der Zwecke" involviert als ihre eigene Grundlage den Zweck der Erkenntnis. Aber innerhalb des ganzen Systems bedeutet dieser selbst einen besonderen Zweck. Wenn Kant darum vom Primate der praktischen Vernunft über die theoretische spricht, so hat er einem bereits bei Platon keimhaft angelegten Gedanken eine glückliche Fortbildung gegeben. Zu noch größerer Klarheit und Präzision gelangt das Verhältnis bei Fichte, der einerseits mit Kant der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische zuspricht, andererseits die Wissenschaftslehre oder theoretische Philosophie zur Grundlage der Philosophie überhaupt macht. Hier wird klar, daß, worin Fichtes Gegner ihn konstant mißverstanden, das Verhältnis der praktischen Vernunft zur theoretischen Vernunft einerseits und das der praktischen Philosophie zur theoretischen andererseits nicht dasselbe ist. Und nur so kommt auf der einen Seite der Unterschied der Zwecke an sich in ihrem Verhältnis zu einander und auf der anderen Seite der des Verhältnisses der Zwecke zur Reflexion auf die Zwecke zu klarem Ausdruck.

Hier wird, wozu wir in der Tat die ersten historischen Ansätze bei

[5]) Wie wir etwa auch den Begriff des mathematischen Continuums denken. Ihm analog setzt alle Erkenntnis ein allgemeines, wie besondere logische Continua voraus, in denen jeder Schritt des Denkens seine diskrete Eigenbestimmtheit hat und sie alle doch mit einander logisch zusammenhängen.

Digitized by Google

Platon finden, innerhalb des Reiches der Zwecke dem Erkenntniszwecke die erste, dem ethischen Zwecke aber die zentrale Stellung angewiesen. Diese letzte war es vor allem, die im Geiste Kants die reformatorische Tat Luthers vertiefte, indem dieser sie philosophisch basierte. An diesem Punkte hatte Kant, über alle Fachgelehrsamkeit hinaus, auf die weitesten Kräfte gewirkt, an ihm strömte seine Wirkung aber auch ein auf die größten Künstler unserer Nation. Der größte unter ihnen, Goethe, gab dem Kantischen Gedanken die glücklichste Form:

„Sofort nun wende dich nach innen
„Das Zentrum findest du da drinnen,
„Woran kein Edler zweifeln mag.
„Wirst keine Regel da vermissen,
„Das selbständige Gewissen
„Ist Sonne deinem Sittentag."

So stellte sich unserem größten Dichter das Autonomieprinzip unseres größten Denkers dar. Allein dieser hatte, so sehr er in seinem Prinzip mit dem Dichter zusammentraf, ihm nicht vollkommen genug getan. Gerade Goethe[6]) hat den Deutschen das hohe Lob gespendet: „Der echte Deutsche bezeichnet sich durch mannigfaltige Bildung des Charakters." Goethes Freund und Kants eigentlicher Schüler unter den Dichterheroen, Schiller,[6]) aber fand, daß bei dem Meister der Vernunftkritik die „Totalität des Charakters" zu kurz komme, da er das Reich der Zwecke nicht in seinem ganzen Umfange umspannt hatte. In der Tat, — so richtig Kant das ethische Prinzip der Autonomie als rein formal bestimmt hatte, und so klar es in seinem formalen Charakter Goethe zur Darstellung bringt, so ließ Kant aber die Ethik selbst, die sich in ihrem Prinzip doch noch nicht erschöpft und mit ihm nicht zusammenfällt, allzusehr am Formalen haften. Dem Zwecke schlechthin treten die einzelnen Zwecke in ihrer eigenen Bestimmtheit und Diskretion, nicht klar gegenüber, trotzdem dies für ihn selbst schon die Idee eines „Reiches der Zwecke" fordert.

Hier setzten nun seine Nachfolger ergänzend und weiterbildend ein, sein Autonomieprinzip liefert ihnen selbst den besten Anknüpfungspunkt. In ihm hatte der Vernunftkritiker selbst ja schon die Idee der Persönlichkeit einerseits als Träger sittlichen Handelns, andererseits als Gegenstand sittlicher Behandlung gefordert. Dieses Wechselverhältnis involviert ihm selber die Idee der „ethischen Gemeinschaft." Und weil in dieser die Glieder zur Auswirkung des sittlichen Zweckes frei sein müssen,

[6]) Kurz zusammenfassend habe ich das Verhältnis Goethes und Schillers zu Kant in einem Aufsatze über „Kant und unsere Dichterfürsten" (Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1904 Nr. 47) behandelt; speziell das Freiheitsproblem bei Schiller in einer Abhandlung über „Schiller und die Idee der Freiheit" im Schiller-Festheft der Kantstudien. Hier gibt auch Jonas Cohn in seiner Abhandlung „das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. Schillers philosophischer Einfluß auf Goethe", die bisher beste Darstellung des Verhältnisses von Kant und Goethe. Über Schillers Gesamtverhältnis zu Kant bieten das Vortrefflichste Eugen Kühnemanns Schillerschriften, insbesondere seine Einleitung zu Schillers philosophischen Schriften und Gedichten und vor allem sein großes Werk über Schiller, das überhaupt das beste Gesamtbild von Schillers geistiger Eigenart darstellt.

Digitized by Google

entdeckt sich an der Gemeinschaftsidee weiter die Idee der sittlichen Freiheit. Da sie nun für das Vernunftwesen nicht bloß nach der einen Seite Pflicht zur Darstellung der sittlichen Bestimmung, sondern nach der anderen zugleich ihr Recht zu deren Auswirkung bedeutet, erhebt sich hier die Idee des Rechtes überhaupt. Sie erweitert aber die ethische Gemeinschaft zur Rechtsgemeinschaft zugleich durch die Erweiterung des ursprünglichen Freiheitsbegriffs wie des Persönlichkeitsbegriffs. So wurde es weiter möglich, daß die Nachfolger Kants nicht nur, wie er selbst, seinem System der Erkenntnislehre das der Ethik angliederten, sondern von hier aus einerseits zur philosophischen Rechtslehre, andererseits zur philosophischen Staatslehre weiterführten. Der Erkenntniszweck hatte den Antrieb zur Ausmessung des Systems der Zwecke gegeben. Der sittliche Zweck trat nun wirklich in dessen Zentrum. Er blieb nicht isoliert, sondern verankerte in sich den allgemeinen Gemeinschaftszweck, um ihn in das Diskrete der eigentlich ethischen, der rechtlichen, der staatlichen Gemeinschaftszwecke zu spezifizieren.

Hatte nach diesem Ziele hin die eigentlich philosophische Spekulation unmittelbar nach Kant gewirkt und besteht, wie schon gesagt, in dieser ihrer Wirkung auf praktischem Gebiete — trotz aller Unzulänglichkeit auf theoretischem, — ihre bleibende Größe, so erhielt sie in dieser ihrer Richtung auf eine Erweiterung der Erkenntnis des Reiches der Zwecke noch einen neuen Bundesgenossen von der Seite der Kunst; und zwar in der wieder an Kant selbst gebildeten ästhetischen Spekulation Schillers. Kant selber hatte ja schon in der Kritik der Urteilskraft das Bindeglied zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft gewonnen. Auf Grund dieser Leistung aber sucht Schiller dem ästhetischen Zwecke seine Stelle innerhalb des Reiches der Zwecke näher und genauer zu bestimmen. Wieder „erweitert" er, wie er selbst sagte, dadurch den Begriff der Freiheit und den der Persönlichkeit. Zwar vermengt er nicht selten die philosophische Betrachtung mit der psychologischen. Ja manchmal entgeht er nur mit knapper Not einer gefahrvollen Klippe: Er bringt als Philosoph die Reinheit des künstlerischen Zweckes in Gefahr, indem er diesen, was ihm als Künstler so fern lag, als bloßes Mittel im ethischen aufgehen zu lassen sucht, — wie er auch die umgekehrte Gefahr oft nicht vermeidet — anstatt ihn nur in ihm zu verankern. Trotzalledem hat er ihm als Ganzem doch wieder seine diskrete Stelle im System der Zwecke zu bezeichnen vermocht auf dem Wege „ins Reich des Wahren, Guten, Schönen", auf dem, nach seines großen Freundes Worte „sein Geist gewaltig fortschritt". In der Art, wie er den Freiheitsbegriff „erweitert", kommt das am besten zum Ausdruck. Die Kantische rein maximenhafte Freiheits-Behandlung ergänzt er durch sein „Prinzip des guten Tones", in dem zwei „Gesetze" eingeschlossen sind: „Das erste Gesetz des guten Tones ist: schone fremde Freiheit; das zweite: zeige selbst Freiheit."

Digitized by Google

Man wird nicht glauben, ich hielte das Reich der Zwecke damit in dem Sinne für ausgemessen, daß sowohl jeder Zweck für sich in seiner besonderen Bestimmtheit, wie auch ihr systematischer Zusammenhang dargelegt sei. Das wäre eine Aufgabe, die in der von vornherein beabsichtigten Kürze gänzlich unausführbar wäre.[7]) Es genügte hier, die Idee eines Reiches der Zwecke ganz allgemein zu charakterisieren und zu zeigen, in welcher Weise die geschichtliche Arbeit die Aufgabe dieser Charakteristik in Angriff genommen hat; und zwar auch das nur insofern sie das eigentliche Ziel dieser Abhandlung bestimmen hilft. Diese Hilfe aber hat sie geleistet. Wir sahen erstens, daß alles, was einen Wert haben soll, einem Zwecke dienen muß; nur so kann es von seinem bloßen, naturhaften Dasein zu einem wertvollen Dasein gelangen. Sodann ergab sich die Forderung eines Zusammenhanges unter den Zwecken, den die Wissenschaft aber nur logisch, nicht im Sinn einer realistischen Metaphysik zu fassen hat. Endlich suchten wir sie an der Hand der darauf gerichteten geschichtlichen Arbeit wenigstens allgemein zu bezeichnen. Immer aber bleiben sie Gesetze, nach denen das Dasein nicht sowieso bestimmt wird, sondern nach denen es bearbeitet werden soll, um mehr als bloße Natur zu sein. Geschieht das, so haben wir ein besonderes Wirklichkeitsgebiet vor uns. Die Darstellung des Systems der Zwecke in diesem Geschehen ist es, die wir geschichtlich im eigentlichen Sinne des Wortes nennen. Denn, wie Windelband dies treffend ausdrückt, nicht alles, was geschieht, ist geschichtlich. Geschichtlich ist vielmehr, wie wir nach den letzten Ausführungen sagen können, nur das, was sich auf einen Zweck beziehen läßt. Und das Gesamtgebiet des also Geschichtlichen, das zugleich eine Darstellung des Systems der Zwecke bedeutet, heißt Kultur, in der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit im eigentlichen Sinne, Recht, Staat besondere Gebiete, Kulturgebiete, bezeichnen. *Ist die Natur das Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bloß mechanisch bestimmt ist, so ist die Kultur das Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen zweckvoll, d.h. kurz: nach Zwecken bestimmt ist.* So werden Kultur und Geschichte selbst im Übergeschichtlichen verankert. Und wie sehr auch der Zweck ewig aufgegebene Idee bleibt, wie wenig er deshalb in Kultur und Geschichte restlos eingeht, so sehr und so sicher bedeutet doch jeder geschichtliche Fortschritt eine Annäherung an die ewige Aufgabe. Diese Annäherung selbst aber bezeichnet einen Kulturwert. Und das jeweilige Kultursystem als System der Kulturwerte bezeichnet eine approxi-

[7]) Darauf habe ich in anderem Zusammenhange wenigstens hingearbeitet. Man vergleiche dazu meine Darstellung der „Ethik" in der von Windelband herausgegebenen Festschrift für Kuno Fischer: „Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts") und die schon erwähnte Abhandlung über „Schiller und die Idee der Freiheit".

Digitized by Google

mative Darstellungsart des Systems der Zwecke selbst, wie der geschichtliche Gemeinschaftszusammenhang die Kulturgemeinschaft bezeichnet.

Das ist der allgemeine Gesichtspunkt, den unsere Untersuchung zu erreichen streben mußte, um von hier aus den letzten Weg, wie dessen Richtung zu unserem eigentlichen Ziele zu gewinnen und dieses selber zu erreichen. Wir verbinden nun leicht die Fäden unserer Untersuchung zu der letzten begrifflichen Einheit, der wir von Anfang an zustrebten.

III.

1. Dies aber vermögen wir leicht, wenn wir nun fragen: wie ist die Darstellung des Systems der Zwecke in der Wirklichkeit möglich? Die Frage ist alt. Wieder finden wir sie in glücklicher originaler Prägung bei Platon. Er hat aber auch bereits den ersten Antrieb zu ihrer Entscheidung gegeben, wenn er erkennt, daß das System der Zwecke, um *realisiert* zu werden, *gewußt* werden müsse. Es fordert selbst ein Reich vernünftiger Wesen, dem sie zur Realisierung zugänglich gemacht werden durch die Erkenntnis. Sie legt den Begriff des Systems der Zwecke in das Bewußtsein des erkennenden Geistes. Darin sieht ganz ebenso Fichte den eigentlichen Sinn der Bildung, von der er sagte, sie sei das einzige, wodurch das Menschengeschlecht in den Stand gesetzt werde, seine Bestimmung zu erfüllen, und wodurch jedes Zeitalter seinen Platz sich verdiene in der Reihe der Zeitalter. Diese Bildung befähigt zur Darstellung des Reiches der Zwecke in der Kultur. Sie ist Bedingung für diese. Weil sie Bildung des Geistes, Emporbildung zu seiner zweckvollen Bestimmung ist und weil sie Bedingung zur Darstellung dieser Bestimmung in Kultur und Geschichte ist, darum dürfen wir sie selbst wohl mit Recht als Geisteskultur bezeichnen.

2. Es versteht sich nach den wenigen letzten Bemerkungen schon, daß mit ihr nicht etwa blos gelehrte Bildung gemeint ist. Kant kann gegen die Beschränktheit und Unbildung der Gelehrten gelegentlich recht harte Worte finden. Auch der schon umfassendere Begriff der „Verstandesbildung", der Wissensbildung, deckt sich mit dem der Geisteskultur noch nicht. Jene ist nur der erste Faktor in dieser. Wie die Idee des Wissens im Reiche der Zwecke die *erste* Stelle einnimmt, so nimmt nach dem im Anfang dieses Abschnitts Gesagten freilich auch in der Darstellung der Zwecke das Wissen selber die *erste* Stelle ein. Wie aber unter den Zwecken selbst die *Zweckidee überhaupt* die *zentrale* Stellung einnahm, so steht die sich auf ihre Darstellung richtende sittliche Gesinnung selbst im Zentrum dieser Darstellung. Umfaßt das Wissen das System der Zwecke in der *Reflexion* zur Auswirkung, so richtete sich die Gesinnung auf diese *Auswirkung* selber. Ist sie als sittliche Gesinnung selbst zwar noch rein formal, so erwachsen ihr doch aus den besonderen Zwecken auch ihre besonderen Inhalte. So kann sich die ethische Kultur zu der

Digitized by Google

von Goethe und Schiller geforderten Bildung der „Mannigfaltigkeit" und „Totalität des Charakters" erweitern. Diese „mannigfaltige Bildung des Charakters", die von keinem so vorbildlich ausgeprägt worden ist, wie von Goethe, bezeichnet die Geisteskultur im eigentlichen Wesen ihres gesamten Umfangs.

Für Goethe, wie für Schiller, war es zunächst freilich der in der Kunst seine Darstellung findende ästhetische Zweck, von dem aus sie zur Totalität der Bildung hinstrebten, nachdem sie, ebenso wie Kant in der ewigen Dreiheit des „Wahren, Guten, Schönen", die höchste Drei-Einigkeit der Zwecke zu gewinnen gesucht. Allein man würde ihren Gedanken nicht erschöpfen, wollte man glauben, sie hätten dem Wissenschaftsstreben und der sittlichen Gesinnung nun einfach die künstlerische Intention angegliedert, um in Wissenschaft, Moral und Kunst sowohl die Darstellung des Systems der Zwecke, wie auch die mannigfaltige Bildung des Charakters als vollkommen umschrieben anzusehen. Vielmehr suchten sie für deren Entfaltung in der Kunst eine bestimmte Grundlage, wie Schiller sagt, eine „Stütze". Sie sollte sie erst zur allgemeinen Humanität emporführen. Für diese Bestrebung werden Goethes „Wilhelm Meister" und Schillers Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" immerdar die herrlichsten Dokumente unserer nationalen Literatur bilden. Wie immer man über ihre philosophische Stellung im allgemeinen denken mag, ihre besondere Forderung der „Mannigfaltigkeit" und „Totalität" der Charakterbildung, die sie der primären wissenschaftlichen und der zentralen sittlichen Kultur gegenüberstellen, ist von bleibender Bedeutung.

3. Kant hatte gewiß auch der Idee der Gemeinschaft ihre hohe Stelle angewiesen. Seine philosophischen Nachfolger hatten diese Stellung noch zu erweitern und zu erhöhen gesucht. Für unsere großen Dichter umspannte aber jene ursprüngliche Idee noch nicht alle Werte des Gemeinschaftslebens. Hier gab ihnen aber ihr Eigenstes, die Kunst, einen neuen Impuls, das Leben mit neuem Werte zu erfüllen, die Geisteskultur zu vollenden. Ein Impuls, der bei unseren Dichterhelden, trotzdem ihnen der Gedanke jener Zweckdreieinigkeit mit dem philosophischen Idealismus gemeinsam ist, als etwas durchaus Originales und bedeutsam Neues auftritt. Denn er führt sie über die grundlegende Idee jener Zweckdreieinigkeit weiter. Mag das organische Verhältnis, in das sie den ästhetischen Zweck zu den übrigen diskreten Bestimmungen innerhalb des Systems der Zwecke setzen, auch der Forderung begrifflicher Strenge nicht genügen, mögen namentlich Schillers Darlegungen, die jenem Zweckverhältnisse entsprechend die Beziehungen der Darstellung der Zwecke in der Kultur — also der Kulturwerte — zu einander behandeln uns keineswegs vollkommen annehmbar erscheinen; mag uns endlich insbesondere der Zusammenhang, in den er die Kunst mit Wissenschaft, Moral und Gemeinschaft

Digitized by Google

bringt, gar manches Mal bedenklich erscheinen; — alles das sind Aufgaben, die wir heute noch keineswegs bewältigt haben, — so bedeutet doch das Wesen und der Sinn seiner „ästhetischen Erziehung", trotz allem, eine Bereicherung der allgemeinen Lebensgestaltung, eine Erweiterung der Geisteskultur. Diese Erziehung richtet sich ausdrücklich auf die gemütliche Seite des Menschen. Hierin liegt ihre Bedeutung, die man um so weniger verkennt, je mehr man sich darauf besinnt, wie sehr diese menschliche Lebensäußerung etwa bei Kant zu kurz gekommen war.

Kant hatte, ohne daß das freilich eine Konsequenz der Prinzipien seiner Lehre gewesen wäre, durch seine persönliche Maximisierungssucht das Vernunftsgebot ins Verstandesmäßige überspannt. Dieses persönliche Moment aber wirkte bei Kant auf seine Lehre — wenn auch nicht auf deren Prinzipien — zurück, sodaß sie sich gegen die Gemütswerte des menschlichen Lebens verengte und Kant selbst das Verständnis für die gemütliche Seite des menschlichen Lebens verschloß.[8]) Gerade an diesem Punkte setzte Schillers Arbeit fruchtbar und erfolgreich ein. Mochte auch ihm, wie Kant, die sittliche Erziehung und Kultur des Menschen das Zentrum der Geisteskultur sein, so war ihm die „einseitig moralische Schätzung" doch noch nicht die Schätzung des gesamten Menschenlebens. Mochte darum weiterhin auch die „Achtung vor der Person" des Nächsten die grundlegende und zentrale Funktion für die Darstellung sowohl der Gemeinschaftsidee wie damit auch der Freiheitsidee sein, so war doch auch sie ihm nicht die einzige Funktion, nicht die umspannende Funktion für die Darstellung jener Idee. Der Einzelne kann die Idee der Gemeinschaft wie die der Freiheit nur auswirken, wenn er eben nach eigener zweckvoller Freiheit strebt und dieses Streben der anderen achtet. Darin stimmt Schiller mit Kant überein. Aber er fügt zugleich auch hinzu: jeder kann die Idee der Freiheit in sich selbst nur darstellen, wenn er die Freiheit der anderen sowohl achtet, als auch „schont". Durch die Forderung der „Schonung", die er der Achtung beigesellt, weist er über Kant hinaus. „Um uns zu teilnehmenden, hilfreichen, tätigen Wesen zu machen, müssen sich Gefühl und Charakter mit einander vereinigen, sowie um uns Erfahrungen zu verschaffen, Offenheit des Sinnes mit Energie des Verstandes zusammentreffen muß. Wie können wir, bei noch so lobenswürdigen Maximen, billig, gütig und menschlich gegen andere sein, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu in

---

[8]) Vergl. dazu meinen Aufsatz über die Persönlichkeit Kants (Kant-Studien IX, S. 205 ff.) und neuerdings Wobbermin: „Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft." Was ich von Kants Leben im allgemeinen ausführe, legt Wobbermin (S. 32 f.) besonders von der „religiösen Seite desselben" dar. Ich verweise darauf besonders deshalb, weil das vielleicht der Punkt ist, wo Religion und Geisteskultur selbst zusammenmünden, und weil ich das Religionsproblem nicht hier noch besonders behandeln will.

Digitized by Google

uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unserigen zu machen?"[9])

Diese „Erweiterung zu fremder Vorstellungsart", die der Dichter sowohl als „guten Ton", wie als „Takt" bezeichnet, ist selbst eine Art Kunst, nämlich Kunst des Individualisierens. Insofern sie nach Schiller ästhetischen Ursprungs ist — über diesen Ursprung brauchen wir mit dem Dichter nicht zu rechten, sofern es nur auf ihren Sinn und Gehalt ankommt, — nennt er die Bildung zu ihr ästhetische Erziehung. Sie ist nicht gelehrtes theoretisches Kunstverständnis, das zur Verstandesbildung gehört. In ihr soll vielmehr die Wirkung der Kunst auf das gesamte Leben des Einzelnen für das Gemeinschaftsleben zur Darstellung gelangen. Die Erweiterung zu fremdem Denken und Fühlen durch „Regsamkeit" des eigenen soll sein Wirkung zur „edlen Geselligkeit", auf daß nichts Menschliches uns eben mehr „fremd" im eigentlichen Sinne bleibe. In der Bildung des „Herzens" vollendet sich dem Dichter der Begriff der „Totalität des Charakters", der nicht als „Bruchstück" auszubilden sei. Ist sie zwar nicht selbst schon diese „Totalität", so führt sie sie doch herbei und ist ihre „Stütze", weil das Verständnis „fremder Natur" ein liebevolles „Aufnehmen"-Wollen voraussetzt; und ist sie auch nicht einmal dieses „Verstehen" und „Aufnehmen" selbst, so ist sie doch seine Grundlage.

Dieses Verstehen hebt hinaus über die enge Sphäre eines beschränkten, „unseligen Spezialistentums" und ermöglicht eine Stellungnahme zu den allgemeinen Fragen und Aufgaben des Lebens. Eine Stellungnahme, die mehr ist als bloßes schöngeistiges, geistreichelndes Geschwätz. So sehr Goethe das „Alles verstehen" verlangt, so sehr verabscheut er den über alles redenden Schwätzer:

„Es bildet nur das Leben den Mann
„Und wenig bedeuten die Worte."

Bedeutung liegt ihm allein in der überzeugungsvollen „Tat"! Er ist aber auch freilich weit genug entfernt von der Meinung, der Einzelne könne in gleicher Weise an der Darstellung aller Kulturwerte arbeiten. Dieser Meinung hält er für alle Zeit sein Wort entgegen, daß „sich in der Beschränkung erst der Meister zeige." Es ist die Arbeit eines jeden an sich selber, die trotz der geforderten „Beschränkung" seine andere Forderung der „mannigfaltigen Bildung des Charakters" erfüllt. Mag immerhin der Einzelne nie unmittelbar in gleicher Weise an allen Kulturwerten arbeiten können, so wird er doch an sich selber in der Weise arbeiten können, daß er sowohl innerhalb der allgemeinen Kulturgemeinschaft seine besondere Stelle auszufüllen vermag, wie auch liebevolles Verständnis und Sinn gewinnt für die Arbeit der Gemeinschaft. In ihr fügt sich so jedes

[9]) Über die ästhetische Erziehung des Menschen. (XIII. Brief.)

Digitized by Google

einzelne Glied in harmonischem Verständnis mit dem anderen zum organischen, einheitlichen Ganzen. Wie mit der Erweiterung des Reiches der Zwecke sich die Idee der Persönlichkeit erweiterte, so erweitert sich, — trotz der Beschränkung in bezug auf die allgemeine Kulturarbeit — dennoch die Persönlichkeit selbst in bezug auf die Arbeit an sich selber. Durch sie aber arbeitet er auch an der allgemeinsten Aufgabe der Menschheit mit als ihr organisches Glied, mit allen übrigen verbunden durch die Idee der Menschheit selbst. In der eigenen Geisteskultur stellt ein jeder die Bedingung der allgemeinen Kultur her.

Das ist der Sinn, den der Begriff der Geisteskultur in sich schließt. Von der Meinung, diesen Sinn aber auch schon vollkommen erschlossen zu haben, bin ich weit entfernt. Wenn diese Blätter nur etwas dazu beigetragen hätten, wenigstens einige Richtpunkte anzudeuten, nach denen wir jenen Sinn zu suchen haben, so hätten sie den bescheidenen „Zweck", den ich ihnen geben möchte, erfüllt.

Berichte.

Über die kulturgeschichtliche Bedeutung der Mystik.

Von Thomas Achelis.

Gerade in unseren Tagen macht sich, für oberflächliche Beobachter freilich nicht beachtet, eine starke mystische Unterströmung geltend gegenüber allem flachen Materialismus und einem nicht minder fadenscheinigen Monismus, eine jener Reaktionen, wie sie die Entwicklung des geistigen Lebens ebensowohl kennt, wie die der Wirtschaft und des Handels. Ich sehe dabei von den zweifelhaften Auswüchsen des Spiritismus und Okkultismus ab, sie sind sozusagen Modekrankheiten (ebenso wie früher) und deshalb von vergänglichem Wert. Aber für Philosophie, Religion und namentlich für Kunst läßt sich nach verschiedenen Richtungen hin eine nachhaltige Befruchtung durch diese Betonung des Gefühls, der Innenwelt des Menschen und seines Ewigkeitsgehalts nachweisen. Das in vollem Umfange hier zu versuchen, würde unstatthaft sein, weil die Betrachtung unversehens zu einem selbständigen Buch werden würde; es kann sich somit lediglich um eine Skizze, um den Entwurf der Grundlinien dieses Prozesses handeln. Auch wollen wir uns hier in keine weitausschauende geschichtliche Perspektive einlassen, sondern uns in der Hauptsache an die unmittelbare Gegenwart halten, von der natürlich die verbindenden Fäden zu früheren Epochen hinüberlaufen. Und ebenso mag noch bemerkt sein, daß wir im wesentlichen unsere Blicke auf das Gebiet der Religion und Kunst richten werden; die Philosophie wird dadurch zu ihrem Recht kommen, daß sie die gemeinsame Basis der religiösen und künstlerischen Weltanschauung darstellt.

Digitized by Google

Eines Mannes aus dem vorigen Jahrhundert müssen wir freilich gedenken, der, ein strenger Naturforscher und Vertreter der Mechanik, doch gerade für die Entwicklung der Mystik bedeutsam geworden ist, Gustav Theod. Fechner, der letzte Metaphysiker, wie man ihn wohl genannt hat. Während er sich von den spiritistischen Anwandlungen seines Kollegen Zöllner fern und frei hielt, konnte er es sich nicht versagen, eine fast an die antike Mythologie gemahnende Auffassung über den Pflanzenorganismus zu begründen, dem er deshalb auch unbedenklich eine Seele beilegte. Überblicken wir einmal (so heißt es in dem Büchlein: Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, jetzt in 2. Aufl. erschienen) im Zusammenhange den ganzen Lebenskreis der Pflanze, wie die Säfte in ihr so regsam quellen, wie es sie drängt, Augen und Zweige zu treiben und rastlos an sich selbst zu gestalten, wie sie mit der Krone gen Himmel und mit der Wurzel in die Tiefe trachtet, selbstmächtig, ohne daß sie jemand dorthin zöge oder ihr den Weg dahin wiese, wie sie den Frühling mit jungen Blüten, den Herbst mit reifen Früchten grüßt, einen langen Winter schläft und dann von frischem zu schaffen beginnt, im Trockenen die Blüten hängen läßt und in der Frische sie aufrichtet, sich am Tau erquickt, als Schlingpflanze umherkriecht, die Stütze zu suchen, wie die Blume erst still verborgen in der Knospe ruht und dann ein Tag kommt, wo sie sich dem Licht öffnet, wie sie Düfte auszuströmen beginnt und in Wechselverkehr mit Schmetterlingen, Bienen und Käfern tritt, wie das Geschlecht in ihr rege wird, wie sie sich morgens auftut, des Abends oder vor dem Regen schließt, dem Lichte zuwendet, — es dünkt mich, daß es uns doch schwer fallen sollte, diesen ganzen schwellenden und quellenden, an innerem und äußerem Wechsel so reichen Lebenskreis vergeblich, öde, leer für die Empfindung zu denken (Nanna S. 60).

Ebenso wie hier die uralte griechische Mythologie in ungeschwächter Kraft wieder aufzuleben scheint, so weicht auch in Beziehung zu der bekannten Idealität der Farbenempfindungen der Denker von der herrschenden Meinung ab; er kann sich nicht zum Glauben an den ‚spiritistischen Zauber' bekennen, wie aus ‚stummen, blinden Wellenzügen leuchtende, tönende Schwingungen' entstehen, sondern er nimmt ein über den Menschen wirksames allgemeines Bewußtsein, das in seiner wesenhaften Einheit die innere Verknüpfung aller Dinge darstellt: ‚Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört werde, muß es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben. Und hat man wohl nicht schon sonst von einem Gott gehört, der in aller Welt allgegenwärtig und allwissend waltet? Für die Nachtansicht aber ist seine Klarheit, wenn er überhaupt noch für sie ist, über den Dingen, darum ist die Welt unter ihm so finster, stumm und öde. Für die Tagesansicht ist die Welt von seinem Schein durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt; was wir selbst von der Welt sehen oder hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens" (die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht S. 5).

Seine synechologische Auffassung, wie er sie bezeichnet, findet ihren Abschluß in der Idee eines allgegenwärtigen, allwissenden, mit der ganzen

Digitized by Google

Welt und insbesondere mit den Menschen in unmittelbarer Beziehung stehenden höchsten Wesens, wie denn Fechner überhaupt an den Grenzpunkten unseres Wissens dem Glauben namhafte Zugeständnisse zu machen geneigt ist: ‚Alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Fernste, Feinste, Tiefste ist überhaupt seiner und unserer Natur nach Glaubenssache. Daß die Gravitation durch die ganze Welt reicht und von jeher gereicht hat, ist Glaubenssache; daß überhaupt Gesetze, durchs Endliche verfolgt, ins Unbegrenzte von Raum und Zeit wirken, ist Glaubenssache, daß es Atome und Modulationen des Lichtes gibt, ist Glaubenssache, der Anfang und das Ziel der Geschichte sind Glaubenssache, sogar in der Geometrie gibt es Glaubenssachen, in der Zahl der Dimensionen und in den Sätzen für die Parallelen. Ja streng genommen ist alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahrbar ist und was nicht logisch feststeht‘ (a. a. O. S. 17).

Diese religiöse Färbung nimmt die Fechner'sche Weltanschauung auch insofern an, als, wie schon angedeutet, die höchste Entwicklungsform des Bewußtseins sich ihm in der Gottheit darstellt: ‚Ich wüßte nicht, was gegen eine mit Bewußtsein sich vollziehende Einrichtung der gesamten materiellen Welt, darunter der irdischen und organischen, bewiese. Man findet einen Gegengrund darin, daß diese Einrichtung sich mit gesetzlicher Notwendigkeit vollziehe, und mag nicht zweierlei Gründe des Geschehens statt eines haben, bewußte Antriebe und gesetzlich wirkende Kräfte. Nun sind aber gerade die, welche sich am entschiedensten auf diesen Standpunkt stellen, zugleich am festesten überzeugt, daß alle, selbst die höchsten Bewußtseinsprozesse im Menschen, den Willen nicht ausgenommen, an materielle Vorgänge geknüpft sind, welche mit gesetzlicher Notwendigkeit entstehen und vor sich gehen und die Bewußtseinsprozesse ebenso gesetzlich notwendig mit sich führen. Wie können sie also in einer gesetzlichen Notwendigkeit, mit welcher materielle Prozesse vor sich gehen, einen Gegengrund finden, daß dieselben Träger von Bewußtsein, beziehentlich von bewußten Antrieben, welche eben dahin, wohin die materiellen zielen, sind? Weshalb soll die schöpferische, ordnende, bildende Tätigkeit der Welt überhaupt eine gesetzlose sein, um sie für eine bewußtlose halten zu können?‘ (Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen S. 96.) So mündet ganz von selbst die Betrachtung in eine religiöse Perspektive, die sich auf unser Verhältnis zur Gottheit richtet, einerlei wie wir dasselbe auch genauer bestimmen wollen. Maßgebend ist dabei stets, wie bereits zu Anfang angedeutet, das Vorwiegen des Gefühls vor dem Verstande und die damit verknüpfte Neigung, ja inbrünstige Sehnsucht nach einer Vereinigung des Individuums mit dem Kosmos.

Bekannt ist die Charakteristik der religiösen Weltanschauung in verschiedener Betrachtung, die Goethe von sich in einem Brief an Jacobi entwirft: Ich kann für mich bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben: als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit

Digitized by Google

als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Seine eigentliche Überzeugung hat er aber in dem wundervollen Gedicht niedergelegt:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Diese tiefste Sehnsucht aus den beengenden Schranken der Individualität heraus nach dem einen, allumfassenden Wesen, dem Atmân der alten Inder, dem auch ich in meiner eigentlichen Beschaffenheit gleiche, diese unter den verschiedenartigen Wendungen und Bildern bei allen Mystikern wiederkehrende unio mystica tönt als Grundakkord auch bei uns wieder. Wir treffen sie nicht nur bei den schwärmerischen Verehrern dieser Anschauung, die völlig weltfremd mit ihrem ganzen Sinnen und Trachten sich nur nach dem Jenseits richten und sich in einem bedenklichen Quietismus oder anderseits in einer unfruchtbaren Ekstase verzehren, sondern auch bei Männern, die bei aller ausgeprägten Mystik doch mitten in der Welt stehen und eine mehr oder minder ausgebreitete Wirksamkeit entfalten. Es muß genügen, auf einige typische Erscheinungen dieser Strömung zu verweisen.

Dahin gehört z.B. Bruno Wille, der zugleich versucht, einen Kreis gleichgesinnter, jenseits aller Dogmas stehenden Anhänger um sich zu scharen. Für ihn sind alle landläufigen Schranken und Formen der Betrachtung, wie Materie und Geist, organisch und anorganisch, gefallen, in allem lebt und webt nur eine große, immer aufwärts strebende, in immer neuen Erscheinungen sich offenbarende Entwicklung, aller scheinbare Zerfall ist in Wahrheit Übergang, Umbildung zu Neuem, – nur hierin liegt der einzig ausreichende Trost gegen allen Pessimismus:

Und so lang' du dies nicht hast,
Dieses: Stirb' und werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde. (Goethe, west-östl. Divan.)

Nur einige Äußerungen aus seinem feinsinnigen, mit zarten dichterischen Blüten durchzogenen Werk: Offenbarungen des Wachholderbaumes, Roman eines Allsehers (zwei Bände, Eugen Diederichs, Leipzig 1901) mögen diese Auffassung veranschaulichen. Der Monismus lehrt, daß in allen Besonderheiten, so grundverschieden sie auch scheinen mögen, doch eine Einheit wohnt. Dies Monon ist nicht einseitig in einem chemischen Stoff oder in einer mechanischen Bewegung zu suchen. Die Weltphysis bedeutet ja nur eine Darstellungsart der Weltpsyche. Unter deren Gesichtspunkt ergibt sich ein Monon als universales Ich, das All-Ich. Das, was wir Ich nennen, ist nichts anderes als die Identität in psychischer Hinsicht. Im All-Ich sind die Sonderwesen wie verschiedene Erlebnisse oder Vorstellungen enthalten. Was sie verbindet, ist Sympathie, Liebe. Daß aber diese eingeordneten Sonderwesen sich selber auch noch als Ich empfinden, kommt daher, daß ihnen nicht bloß die allumfassende Identität innewohnt, sondern

Digitized by Google

nebenher auch eine besondere, individuelle. Individualität bedeutet also Sondereinheit, und überall, wo wir Sondereinheiten finden, dürfen wir annehmen, daß sie sich als Individualität, als Ich empfindet (II, 106). Das Gesetz von der Erhaltung der Energie läuft auf die allgemeine Wahrheit hinaus: Es gibt keine Vernichtung; was wir Vernichtung nennen, ist nur Entwicklung. Alle Umwandlung bezieht sich nur auf formale Momente, nicht auf das Wesen. Die formalen Momente lösen einander ab, durch ihren Wechsel aber zieht sich ein identischer Kern unverwüstlich hindurch. Wohl ändert sich die Form, in der meine Individualität sich betätigt. In einiger Zeit werde ich die zur Zeit bedeutsame Form, die Menschengestalt, aufgeben. Aber die Sondereinheit, die mein Wesen ausmacht, wird dann in einer anderen Form, die sich aus der vorigen entwickelt hat, weiterleben, nämlich als Tatenleib. Solche Erhaltung der Individualität scheint mir das allgemeine Gesetz zu sein, von dem das physikalische Gesetz der Energieerhaltung nur einen Spezialfall bildet (II, 112). Das Ich ist nur das Bewußtsein der Identität. Oder für die kosmische Perspektive des Menschen: In höchsten Wesen sich zu gestalten ist der Sinn des Naturganzen. Es hätte keine Existenzberechtigung, fiele auch nur ein einziges Individuum der Vernichtung anheim. Angelus Silesius hat ganz recht: Ich weiß, daß ohne mich / Gott nicht ein Nu kann leben; / Würd' ich zu nicht', er müßt' / Vor Not den Geist aufgeben (II, 191).

Gegenüber der dogmatischen Verknöcherung der Kirche und dem wachsenden Materialismus der sog. Gebildeten, der alle ehrwürdigen Ideale und alle geistigen Werte überhaupt unterhöhlt und vernichtet, kann nur eine energische Selbstbesinnung des Menschen, eine Einkehr, eine starke Empfindung des Göttlichen in unserem Wesen, die bei feineren Naturen eine Ekstase, eine Verzückung auslöst, die Gegenwart vor Versumpfung und Verödung retten, — das hat besonders wuchtig der Amerikaner Emerson und mit ihm Trine und Thoreau verkündigt. Unaussprechlich ist (so schreibt der auch bei uns neuerdings mit Recht gewürdigte Einsiedler zu Concord) jede seelische Vereinigung Gottes mit den Menschen. Der schlichteste Mensch, der in seiner Ganzheit Gott ehrt, wird selbst Gott; doch für immer und ewig bleibt dieses Einströmen des besseren Selbst neu und geheimnisvoll. Es flößt Ehrfurcht und Staunen ein. Wie kostbar und besänftigend ist das Auftauchen der Gottesidee für den Menschen; die Einsamkeit bevölkert sie und löscht die Wunden unserer Irrtümer und Täuschungen aus. Wenn wir den Gott der Überlieferung zertrümmert und den Götzen der Redekunst aufgegeben haben, dann mag Gott das Herz mit seinem Sein durchglühen (Essays I, 93 Leipzig, Diederichs). Nur die innige Berührung mit dem göttlichen Geist ist der Urquell jeder religiösen Regung und Entwicklung: Wir bezeichnen die Ankündigungen der Seele, ihre eigene Wesensäußerung mit dem Worte Offenbarung. Sie sind stets mit der Aufwallung des Erhabenen verbunden. Denn diese Eröffnung ist das Einfließen des göttlichen Geistes in unseren Geist, ein Ebben des kleinen Stromes persönlichen Lebens vor der Flutwelle des Alllebens. Jedes Kommen dieser Kraft erfüllt uns mit Ehrfurcht und Entzücken; jeder Augenblick ist denk-

Digitized by Google

würdig, wo sich der Einzelne davon durchdrungen fühlt. Die Art und Dauer der Begeisterung wechselt, je nach der Beschaffenheit des Einzelnen, zwischen Verzückung und seherischer Eingebung und dem zartesten Glühen tugendhafter Hingebung, welche wie das Herdfeuer im Haushalte alle Familien und Vereinigungen der Menschen durchwärmt und das gesellige Leben möglich macht. Eine gewisse Neigung zum Wahnsinn hat stets das Kommen des religiösen Sinnes im Menschen begleitet, als ob ein Übermaß des Lichtes die Menschen geblendet hätte. Die Verzückungen des Sokrates, die Vereinigung des Plotinos, die Vision des Porphyrius, die Bekehrung des Paulus, die Morgenröte Jakob Böhmes, die Zuckungen eines George Fox und seiner Quäker, die Erleuchtung Hardenbergs sind alle von dieser Art. Was bei diesen besonders begabten Persönlichkeiten eine Verzückung war, hat sich in weniger ausgesprochener Weise bei zahllosen Fällen des täglichen Lebens geäußert. Die Begeisterung der mährischen Brüder und Quietisten, die Offenbarung des innern Sinnes des Wortes in der Sprache der Kirche des Neuen Jerusalems, das Wiederaufleben der calvinischen Kirchen, die Erfahrungen der Methodisten sind alles nur verschiedene Formen jenes Schauers der Ehrfurcht und des Entzückens, den die Einzelseele durch die Berührung mit der Allseele empfindet (I, 84).

In ähnlicher Weise hat der Schüler und Anhänger Emersons, Trine, diesen Gedanken von der Wiedergeburt des Menschen ausgeführt: Die große Grundwahrheit im menschlichen Leben, in deinem wie in meinem, besteht darin, daß wir zu einer bewußten, lebendigen Erkenntnis unserer Einheit mit diesem unendlichen Leben gelangen, und daß wir uns diesem göttlichen Einströmen völlig öffnen. Das ist die große Grundwahrheit im menschlichen Leben; denn in ihr ist alles eingeschlossen, aus ihr folgt alles übrige. Und was bedeutet das? Es bedeutet einfach, daß wir unsere wirkliche Identität mit diesen großen Gesetzen und Kräften erkennen, unser Leben in Einklang mit ihnen bringen und so uns für dieselben großen Offenbarungen aufschließen, die alle Propheten, Seher, Weisen und Heilande in der Weltgeschichte empfangen haben. Denn in dem Maße, als wir zu dieser Erkenntnis kommen und uns mit dieser unendlichen Quelle verbinden, ermöglichen wir es den höchsten Kräften, durch uns hindurchzugehen, zu wirken und sich zu manifestieren. (In Harmonie mit dem Unendlichen, Stuttgart 1905, S. 9.) Dieser schöpferische Lebensprozeß ist natürlich, wie kaum ausdrücklich betont zu werden braucht, nicht ein erkenntnistheoretischer Akt des Denkens, vielmehr eine wunderbare Erleuchtung, ein blitzartiges Aperçu, wie Goethe es so anschaulich für die Kunst geschildert hat, ein inneres Schauen, eine Intuition, wie es Trine nennt: Alle inspirierten Lehren und geistigen Offenbarungen lenken auf die Erkenntnis dieser geistigen Fähigkeit der Seele und ihrer Kraft der Empfänglichkeit und Aneignung. Bewußte Einheit des Menschen mit dem Geist und der Absicht des Vaters, geboren aus der höchsten Sehnsucht und dem höchsten Vertrauen, schließt die Seele durch diesen inneren Sinn auf, so daß sie unmittelbare Inspirationen und Erleuchtung aus der göttlichen Allwissenheit schöpft und die Energie der göttlichen Allmacht als Mitarbeiterin gewinnt.

Digitized by Google

Dadurch wird der Mensch ein Seher und Meister (S. 35). Dann haben wir, wie Trine es in anderem Zusammenhange nennt, unser Zentrum gefunden oder die Fülle der Kraft, die sich wie ein Segenstrom über die dürren Gefilde ergießt und überall Gedeihen und Wachstum hervorruft.

Das gilt natürlich in erster Linie von dem Betreffenden, dem diese Wiedergeburt zu teil geworden ist, und in dieser sittlichen Umwandlung, mindestens aber in dieser tiefgreifenden Beeinflussung unserer ganzen Umgebung (es handelt sich um eine Art Suggestion) gleicht dieser Vertreter eines ausgeprägten Idealismus einem anderen Landsmann, Walt Whitman, der diesen Gedanken in seinen ‚Grashalmen' wundervoll dichterisch ausgeführt hat (um noch einen Beleg anzuführen, so könnte man an den seltsamen englischen Denker Rich. Jefferies erinnern, der in der ‚Geschichte meines Herzens' ganz ähnliche Ideen äußert). Und hier offenbart die Mystik, als innerliche Gefühlsregung, ihre starke sozial-ethische Wirksamkeit und Bedeutung. Sie schließt tatkräftiges Mitleid und Erbarmen mit unseren Mitmenschen ein, da wir in ihnen, und seien sie auch noch so sehr in Sünde und Irrtum verstrickt, uns selbst wiederfinden.

Mit einigen Worten müssen wir zum Schluß noch die Wirkung erörtern, welche die Mystik auf unser ästhetisches Weltbild gehabt hat. Wie schon Schiller, dem sonst die unergründlichen Tiefen des Unbewußten gar nicht sympathisch waren, im Wallenstein vom Mikrokosmus der inneren Welt spricht, aus der alle Taten quellen, so hat später die Romantik, die in unseren Tagen eine ungeahnte Wiederauferstehung erlebt hat, sich dieses Themas mit einer gewissen Vorliebe bemächtigt. Es ist die tiefe unstillbare Sehnsucht nach Erlösung, nach Versenkung der im geheimen Herzensgrund schlafenden Geheimnisse, nach einer Antwort auf die dräuenden Lebensrätsel, es ist das immer wieder gebieterisch auftretende Verlangen, den eigentlichen Ursprung unseres Wesens zu erkennen, uns in seine Abgründe zu verlieren, das sich in dieser Richtung geltend macht. Deshalb finden wir z.B. bei Maeterlinck eine fast unerhörte Steigerung des Gefühls, des Visionären, das weit über die Wahrnehmung des normalen Organismus hinausreicht, und daher sind seine Helden, wenigstens in den Anfangsdramen, keine Kraftnaturen, sondern furchtsame, ängstliche Geschöpfe, die überall den Hauch des Todes spüren und dem unheimlichen Tritt des Verhängnisses in atemloser Angst lauschen. Poesie hat keinen anderen Zweck als den, die großen Straßen, die vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führen, offen zu halten, — das ist sein Kriegsruf gegen allen Naturalismus. Deshalb muß auch die eigentliche Handlung leer bei ihm ausgehen, alles konzentriert sich auf die feinste seelische Zeichnung, auf Stimmung, namentlich, wie bereits erwähnt, im Angesicht des lauernden Todes. Dies fast körperlich ausgeprägte Angstgefühl vor den unheimlichen Mächten des Jenseits, dies visionäre Tasten in die dunkle, starre Zukunft, dies göttliche und doch unsere Freudigkeit so lähmende Schauen in das nahende Verhängnis ist nicht ein Vorrecht der Weisen und Klugen, sondern der Schwachen, der Kinder und Greise, der Jungfrauen von feiner, zarter

Digitized by Google

Besaitung oder der Blinden, die schon an und für sich einem Innenleben mehr zuneigen.

Diese düstere Lebensanschauung, aus der kein freudiger Strahl eines Morgenrots uns leuchtet, hat der Dichter später gemildert zugunsten einer Auffassung, die, ohne auf das mystische Moment völlig zu verzichten, das transzendente Schicksal in ein immanentes verwandelt, das äußere Verhängnis in die Folgerichtigkeit des inneren Wesens, für die Goethe den kurzen Ausdruck fand: Das Schicksal, das heißt unser Charakter. Nicht Verzweiflung, Pessimismus erfaßt uns, sondern Optimismus erfüllt uns, die felsenfeste Überzeugung vom endlichen Siege des Guten, aber freilich nur unter der Voraussetzung, daß wir von dem lärmenden Treiben der Alltagswelt uns dem wahren Leben des inneren Menschen zuwenden, der seine ganze Stärke nur in der unmittelbaren Einheit mit Gott findet. Dann werden wir, so ruft er aus, eine Art von Pfad in die großen, noch unwegsamen Straßen ziehen, die vom Sichtbaren zu dem noch nicht Sichtbaren, vom Menschen zu Gott und vom Einzelwesen zum Weltganzen führen.

Wie in Maeterlinck so wiederholt sich auch bei den übrigen Vertretern der Neuromantik derselbe Vorgang; inniges, wenn auch oft nicht reines Naturgefühl, stark ausgeprägte Stimmung, unklare mächtige Sehnsucht nach Vertiefung des Lebens, nach Erlösung, religiöse Inbrunst, mystische Ausdeutung der Wirklichkeit, Symbolismus. Auf diesem fruchtbaren Untergrunde konnte erst wieder die ‚mondbeglänzte Zaubernacht' in aller Pracht aufsteigen, die für den modernen Durchschnittsmenschen schon längst in die Rumpelkammer gewandert war. Diese offene Flucht der modernen Dichter in ‚des Herzens stille heilige Räume' bestätigt das Wort von Novalis: Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgend ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft. Mit der durch die moderne Psychologie geschärften Sonde vertiefen sich manche neuere Dichter (Edgar Allan Poe und Dostojewski mögen nur genannt sein) in die verführerischen Labyrinthe des Unbewußten und der Paralyse, um die starken Unterströmungen unseres bewußten Lebens zu erfassen. Visionen, Träume, Ahnungen, die wie jäh aufflammende Blitze uns durchzucken, lassen uns einen Blick tun in jene unergründlichen Tiefen, aus denen in langsamer Entfaltung unser persönliches Ich aufgestiegen ist, in jene kostbare Schatzkammer, in welcher die edelsten Bestandteile unseres Wesens lagern.

Diese Richtung nimmt ganz von selbst einen religiösen Charakter an, denn es handelt sich um unsere Stellungnahme den großen Rätselfragen gegenüber, die jedes tiefere Empfinden bedrängen, gegenüber Natur und Gottheit. Man wird nicht von uns die Rückkehr zur Naivetät der Naturvölker verlangen wollen, — dazu haben wir uns zu lange am Baum der Erkenntnis gesättigt; aber wohl können und müssen wir uns wieder den Gedanken an die Unendlichkeit zurückerobern, an die Unendlichkeit und Unvergänglichkeit des Weltalls trotz aller Wandelungen und Katastrophen, an die Unendlichkeit und Unzerstörbarkeit unseres Wesens und vor allem

Digitized by Google

an die unverbrüchliche Einheit unſeres Selbſt mit der Gottheit, die in uns wirkt und ſchafft. Dieſe kann eben nur kosmiſch gefaßt und in gewiſſen Weiheſtunden unſeres Daſeins gefühlt, genoſſen werden. Dies Wurzeln in dem feſten Ankergrund der Weſenseinheit aller Dinge, aller Wirklichkeit und ſomit auch Gottes verleiht dieſer Anſchauung ein Gefühl unvergleichlicher Sicherheit, Überlegenheit, ja Erhabenheit auf dem ſtürmiſch bewegten Meere, deſſen Wellen uns, die gewöhnlichen Sterblichen, beunruhigen. Das iſt die ſiegreiche Kraft aller Myſtik, daß ſie bei der unvermeidlichen Iſolierung des Menſchen von ſeiner Umgebung die Welt überwunden hat; hierdurch verliert ſie ihren urſprünglichen paſſiven Charakter, der ihr ſchon durch das Vorwalten der vita contemplativa aufgedrückt iſt, — umgekehrt ſie ſchwingt ſich, wie das die Kulturgeſchichte aller Völker beſtätigt, nicht ſelten in ſtarken Ekſtaſen zu höchſt energiſchen, epochemachenden Taten auf. So wäre es auch für uns bedauerlich, wenn uns jener unwiderſtehliche Drang dem praktiſchen Leben und ſeinen Aufgaben entfremden und in eine weibiſche, ſchwächliche Gefühlsſeligkeit einlullen ſollte — dazu iſt der Kampf ums Daſein zu ernſt, der ganze Männer verlangt — aber noch viel trauriger wäre es, wenn wir den Blick und das Verſtändnis für die Ewigkeit ganz verlieren ſollten. Wie uns der ernſte, ſtrenge, jedem Gefühlskultus abgeneigte Denker Spinoza lehrt, alles sub specie aeternitatis aufzufaſſen, ſo ertönt es aus dem Munde unſeres größten Dichters:

Alles Vergängliche / Iſt nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis.
Das Unbeſchreibliche, / Hier iſt's getan,
Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.

Die Religionsphiloſophie in Deutſchland in ihren jetzigen Hauptvertretern.

Von **Otto Siebert.**

„Die moderne Geiſteskultur ſucht von neuem nach religiöſer Verankerung ihres errungenen Beſtandes und nach religiöſer Vertiefung ihrer Motive und Ziele. Lebhafter als früher beſchäftigt ſich die philoſophiſche Forſchung wieder mit dieſen Fragen und Bedürfniſſen, und auch die theologiſche Wiſſenſchaft wendet ſich mit erneutem Intereſſe gerade den Problemen zu, welche dem modernen Menſchen bei ſeinem Suchen nach religiöſer Lebensvertiefung und Lebensbegründung erwachſen.“ So beginnt der Proſpekt dieſer neuen Zeitſchrift, der ihr Bedürfnis erweiſen ſoll. Und in der Tat, wer ſeine Augen aufmacht, um zu ſehen, und wem zugleich ein Verſtändnis für die Zeichen der Zeit nicht abgeht, der ſieht die Gegenwart durchdrungen von vielleicht noch unbeſtimmter, dennoch aber tief innerer Sehnſucht nach religiöſem Leben. Die Zeiten liegen hinter uns, wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächſt als etwas Großes, dann aber als ſelbſtverſtändlich galt, und wo der armſeligſte Witz geiſtvoll zu werden ſchien, wenn er ſich nur gegen die Religion richtete. Unſere

Digitized by Google

Zeit bedarf anderes, und im Grunde will sie auch anderes. Alles läßt vermuten, daß im Geistesleben der folgenden Epoche die Religion weit mehr bedeuten wird als in der spezifisch modernen Welt. Wir leben heute in einer gottsuchenden Zeit, die deutlich zeigt, daß in allen Verwirrungen und Gährungen bessere Keime verborgen liegen, die nach Entfaltung und Gestaltung streben. Kein Wunder, wenn daher mit der Gesamtphilosophie auch die Religionsphilosophie einen neuen Aufschwung zu nehmen begonnen hat. Nicht nur, daß die kirchlichen Interessen sich heute in kaum geahntem Umfang wieder Geltung zu verschaffen gewußt haben, daß religiöse Streitfragen die Gedanken bewegen und konfessionelle Vorfälle die Gemüter erregen, daß das Wesen des Christentums in allen Schichten der Gebildeten debattiert wird, nein, auch die philosophischen Systeme endigen heute in einer mehr oder weniger religiös gefärbten Spitze. Kurz: wir sehen inmitten aller Verwirrung der Zeit eine neue Woge des Lebens sich ankündigen, die andere Kräfte mit sich bringt und nach völlig anderer Richtung zieht als die den Beginn der Neuzeit bezeichnende Lebensflut.

Die neue Zeitschrift „Religion und Geisteskultur" hat nun die Absicht, die Leser über die religionsphilosophische Bewegung in Deutschland fortlaufend zu orientieren. Zunächst aber glaubt sie, den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie selbst in einigen großen Zügen skizzieren zu müssen, um dem Leser eine Grundlage zu geben, die späteren Berichte richtig verstehen und würdigen zu können.

Die Religionsphilosophie der Neuzeit ist einem Bündel sehr verschiedenartiger Probleme und Methoden vergleichbar, das unmöglich zu einer einheitlichen Behandlung zu bringen ist. Das neunzehnte Jahrhundert hat diese Wissenschaft zwar verselbständigt und ihr einen eigenen Boden zur Lösung ihrer Probleme angewiesen, allein sie ist vom neunzehnten Jahrhundert zugleich mit soviel neuem historischen und psychologischen Stoff beschenkt worden, daß ihre Probleme auf ihrem eigenen Boden sich außerordentlich erweitert und kompliziert haben. Diese Darstellung wird daher die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie gesondert vor Augen zu führen haben, weil so am deutlichsten ein Bild der gegenwärtigen Religionsphilosophie gegeben wird. Dabei sind mit den „Hauptvertretern der deutschen Religionsphilosophie" nicht die im Dienste einer kirchlichen Gemeinschaft wirkenden und den religiösen Wahrheitsbesitz einfach auf eine göttliche Offenbarung basierenden Theologen gemeint, sondern die Forscher, die ihre Untersuchungen möglichst unabhängig von der kirchlichen Gemeinschaft unternommen haben. Wir halten uns nur an diese, weil ihre Erörterungen am sichersten die Religion als solche stützen können und dabei zugleich der kirchlichen Auffassung der Sache das beste Fundament gewähren.

Wir teilen unsere Arbeit in drei Abschnitte. Da die älteren philosophischen Systeme bis in die Neuzeit hinein ihre Vertreter gefunden haben, so soll der erste Abschnitt sich mit diesen befassen, sofern sie für die Religionsphilosophie von Bedeutung sind. Hier stehen sich besonders die Vertreter des Neukantianismus einerseits, andrerseits die des Hegelianismus

Digitized by Google

und der Herbartschen Schule gegenüber. Der zweite Abschnitt wendet sich darauf zu einer Reihe von Forschern, welche die Frage nach dem Erkenntniswert der Religion zur Basis nehmen, um von hier aus zum Wahrheitsgehalt der Religion vorzudringen. Ein dritter Abschnitt soll endlich die Grundgedanken einiger Forscher skizzieren, die religionsphilosophische Probleme eingehend untersuchten, bezüglich des Ergebnisses aber zu einem mehr negativen Resultate kamen.

1. Die gegenwärtigen Hauptvertreter des religionsphilosophischen Neukantianismus gehören der Ritschlschen Schule an. Ritschl hatte mit Kant alle nicht von ethischen Prinzipien geleitete Metaphysik abgelehnt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß unsere Erkenntnis auf die Erscheinung beschränkt und das Ding an sich unerkennbar sei, folgerte er, daß auch alles Übersinnliche nicht erkennbar wäre. Soll darum das religiöse Erkennen nicht unmöglich und gegenstandslos sein, so muß dasselbe vom theoretischen Erkennen losgelöst und auf das sittliche Bewußtsein gegründet werden. Beschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinung und Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen oder Welterkennen, das war der doppelte methodologische Grundsatz, durch welchen der Charakter der Theologie Ritschls bestimmt wurde. Wie er, so weisen darum auch seine Schüler, deren bedeutendste Professor Wilhelm Hermann in Marburg und Julius Kaftan in Berlin sind, alles Metaphysische ab und führen die christlichen Dogmen auf ihren religiös-ethischen Kern zurück. Auch bei ihnen ist die neukantische Basis die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, die Beschränkung des ersteren auf die Tatsachen der Natur und Geschichte und die Verwerfung seiner Einmischung in das Gebiet des Glaubens, welcher ausschließlich auf Werturteile begründet wird und dem Seligkeitsinteresse des Menschen dienstbar ist.

Diese Entgegensetzung von theoretischem und religiösem Erkennen hat leider sehr bedenkliche Konsequenzen, sie führt schließlich zur Aufhebung der objektiven Wahrheit der religiösen Erkenntnis und zu ihrer Umsetzung in subjektiven Bewußtseinsinhalt. In richtiger Erkenntnis dieser Sachlage gingen Otto Pfleiderer, Professor in Berlin, der Hauptvertreter des religionsphilosophischen Hegelianismus der Jetztzeit, und Pastor Otto Flügel in Wansleben bei Halle a. S., Repräsentant der Herbartschen Schule, andere Wege.

Um zu einer Gesamtanschauung der Welt zu gelangen, geht Pfleiderer vom Bewußtsein aus. Haben wir in unserem eigenen wollendfühlenden Ich das wesentliche oder substantielle Sein als die für sich seiende Kraft oder Monade erkannt, so kann uns nichts hindern, nach eben dieser Analogie auch die übrige Welt aus solchen Substanzen bestehend zu denken, die als für sich seiende Kraftmittelpunkte Subjekte des Wirkens und Leidens sind. Indem wir auch die Erscheinungen der Körper auf solche Kräfte zurückführen, verschwindet der scheinbare Gegensatz von Leib und Seele, indem der Leib zu einem System seelenartiger Kräfte wird. Die Frage ist dann nicht mehr, wie so Entgegengesetztes wie Materie und Geist auf einander wirken, sondern nur, wie eine Vielheit imma-

Digitized by Google

terieller Kräfte zu einander in einer konstanten gesetzmäßigen Wechselwirkung stehen und der beherrschenden Einheit der Seele als Werkzeug dienen könne. Diese gesetz- und zweckmäßige Wechselwirkung der Kräfte unter einander, wie sie nicht bloß innerhalb des Einzelorganismus, sondern im ganzen Umfang des Seienden anzunehmen denknotwendig ist, ist nicht denkmöglich ohne die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes derselben, der als Quelle der Sonderkräfte Urkraft und als Quelle ihrer logischen Beziehungsgesetze Urdenken sein muß. Die Gottesidee tritt so nach Pfleiderer mit Recht nicht als ein theoretisch überflüssiges und nur aus praktischen Gründen erforderliches Anhängsel zu einer in sich fertig abgeschlossenen Welterklärung hinzu, sondern bildet die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Wissenwollen im eigentlichen und strengen Sinne denkbar ist. Dabei ist sie das gemeinsame Resultat aus dem Zusammenstimmen theoretischer Gründe und praktischer Motive. Theoretisch ist die Gottesidee die notwendige Hypothese zur Erklärung des Weltzusammenhangs, nicht so, als ob eine im übrigen befriedigend vollzogene Welterklärung nur zum ornamentalen Abschluß des Gebäudes noch dieser Spitze bedürfte, sondern so, daß unser ganzes logisches Weltbild des tragenden Fundamentes entbehrte und also dem nach Einheit und Notwendigkeit strebenden Erkenntnistrieb nicht genügte, wenn nicht jener gesetz- und zweckmäßige Zusammenhang, der das Veränderliche und Viele zur Einheit des geordneten und stetigen Ganzen verbindet, in einer allbeherrschenden Macht seinen Einheitsgrund hätte; praktisch aber ist sie das notwendige Postulat, um unserm Wollen und Fühlen die höchste Zweckbeziehung und das höchste Gut zu geben, nicht so, als ob ein im übrigen selbstgenügsam in sich beruhendes sittliches Bewußtsein nur zur Nachhilfe seines teilweisen Unvermögens der Aussicht auf transzendentale Ergänzung bedürfte, sondern so, daß unser ganzes Wollen seines höchsten allbestimmenden Zieles und unser Herz seines befriedigenden Ruhepunktes entbehren würde, wenn das vollkommene Ideal ein bloß subjektives Darstellungsbild ohne objektive Realität wäre.

In gewissem Gegensatz zu diesen Gedanken, mit denen Pfleiderer u. Gl. auf dem richtigen Wege ist, zugleich aber in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit ihnen harmonierend, hält O. Flügel eine eigentlich spekulative Theologie zwar nicht für möglich, doch aber erbringt ihm der teleologische Beweis die Wahrscheinlichkeit für das Dasein Gottes. Flügels Religionsphilosophie ruht auf dem Herbartschen Realismus, der bekanntlich die Vielheit und Mannigfaltigkeit des in der Natur gegebenen Geschehens in einer Mannigfaltigkeit der letzten Ursachen begründet sein läßt, in deren Wechselwirkung alle Erscheinungen der Natur ihren Grund haben. In diesen Erscheinungen der Natur gibt es nun gewisse Formen, die, weil zweckmäßig, über die Natur hinausweisen; es findet sich eine Menge von Beziehungen, die nicht nur zweckmäßig scheinen, sondern auch objektiv zweckmäßig sind und zu der Annahme zwingen, daß die die Welt bildenden Wesen dem allmächtigen Willen einer schöpferischen Intelligenz unterworfen sind. Gott ist zwar nicht erkennbar wie ein Objekt, das der Anschauung

Digitized by Google

vorliegt, auch nicht so, daß die bewußte und unbewußte Natur mit mathematischer Gewißheit zu ihm führte, wohl aber können die Existenz und gewisse Eigenschaften Gottes aus der Zweckmäßigkeit im Naturhaushalt mit einer solchen Wahrscheinlichkeit erschlossen werden, daß man eine Art von natürlicher Religion darauf gründen kann. In die Lücken der philosophischen Gotteserkenntnis tritt Flügel die christliche Offenbarung ein.

2. Die Überzeugung, daß eine Basierung der Religion auf eines der früheren philosophischen Systeme eine wirkliche Fundierung derselben nicht gewähre, führte zum Aufsuchen neuer Wege. Die wichtigsten Forscher in dieser Hinsicht sind heute R. Eucken und Herm. Siebeck, vielleicht die beiden hervorragendsten Religionsphilosophen der Gegenwart. Ihrem Gedanken stehen G. Claß, Ernst Tröltsch und G. Thiele sehr nahe, während Aug. Dorner, Georg Runze und Jul. Baumann moderne eigene Wege gingen, um zum Wahrheitsgehalt der Religion vorzudringen.

Euckens Philosophie begründet die Religion in letzter Hinsicht in einer alles menschliche Dasein überragenden Welt, die ihm als jene überlegene Macht erscheint, welche alle Wirklichkeit trägt, alle Mannigfaltigkeit zusammenhält und die beständig tätige Wurzel des menschlichen Lebens bildet. Die verschiedenen Lebensordnungen, zumal die Religion und Moral, erscheinen hier als eine Auseinanderlegung einer umfassenden und tragenden Geisteswelt für die Wirklichkeit des Menschen, d.h. als verschiedene Stufen, die gegen einander eine selbständige Bedeutung haben, sich aber fortwährend ergänzen müssen, und zwar unter beständiger Beziehung auf die begründende Geisteswelt, um ihr Recht und ihre Bedeutung behaupten zu können. Diese neue Weltordnung selbst aber ist nicht möglich ohne das Wirken einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Gottheit.

Der Naturalismus bedeutet für Eucken einen vollständigen Irrweg. Der Anspruch des Naturalsystems, alle echte Wirklichkeit zu enthalten, bricht in sich selbst zusammen; denn das menschliche Dasein geht nicht in dem Naturprozeß auf, sondern steht in einer eigentümlich geistigen Welt; ohne diese gibt es keine Verbindung der Menschheit zu gemeinsamer Arbeit und keine Erhebung über die Bedürfnisse der physischen Existenz. Das menschliche Leben schließt zwar die beiden Stufen von Natur und Geist in sich; das Seelenleben bildet einerseits die bloße Fortsetzung der uns sinnlich umfangenden Natur, so daß es sich einem weiteren Rahmen derselben einfügt; es weist andrerseits neue Kräfte, Ziele und Formen auf, deren Zusammenhang ein neues Sein gegenüber aller bloßen Natur einführt, wie Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Technik usw., ja das gesamte Reich der Kultur beweisen; aber beide Seiten sind einander nicht einfach koordiniert; überall entwickelt vielmehr das Geistesleben einen Gegensatz zum empirischen Dasein und fordert eine ihm durchaus überlegene Stellung. In der Moral entfaltet sich ein Leben, das aus den bloß menschlichen Verhältnissen weder entstehen noch in ihnen sein Ziel finden kann. Alles Schaffen ist nicht möglich ohne eine innere, in einer geistigen Sphäre liegende Überwindung des Gegensatzes, der das empirische Leben spal-

Digitized by Google

tet; alle schöpferischen Geister haben das Gelingen ihres Werkes weder als einen glücklichen Zufall noch als eine Leistung eigener Kraft, sondern als einen Ausfluß einer überlegenen Ordnung, als eine Gabe höherer Gewalten verstanden. Ebenso zeigt sich die Überlegenheit des Geisteslebens über die Erfahrungswelt darin, daß der geistige Lebensprozeß nicht bloß in einzelnen Richtungen die Schranken der Erfahrungswelt durchbricht, sondern daß er am Ganzen einer neuen Welt teilgewinnt, die jener selbständig gegenübersteht und allem, was sie an Geistigkeit aufweist, erst einen Grund und Halt gibt. Ferner zeigt das ganze menschliche Leben ein Verlangen nach Unendlichkeit, Unmittelbarkeit und Selbsttätigkeit, das unbegreiflich wäre, wenn nicht von vornherein als eine ursprüngliche und aller Endlichkeit überlegene Kraft ein Vermögen der Unendlichkeit im Geiste wirkte, dessen Zusammenstoß mit der Endlichkeit das menschliche Streben und Weiterstreben eben hervorruft. Endlich könnte das Geistesleben beim Menschen niemals gegen die Natur aufkommen, wenn es dem bloßen Menschen angehörte; es kann sich im Menschen gegen die Natur nur durchsetzen, wenn sein Sein in einem Weltleben steht und gegenüber der empirischen Welt die Kraft einer andern wirkt, die einen übermenschlichen und überweltlichen Bestand besitzt und ohne das Wirken einer allen menschlichem Vermögen überlegenen Macht undenkbar ist.

Damit ist für Eucken mit Recht der Übergang zur Religion gefunden. In der eigentlichen Religionsphilosophie scheidet Eucken nun den universalen von dem charakteristischen Typus der Religion. Die Grundlage der Religion im universalen Sinne ist die Anerkennung einer höheren (zeitlosen) Ordnung über und gegenüber der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, und zwar in dem Sinne, daß die Überwelt in dem Bereiche der Erfahrungswelt unmittelbar gegenwärtig ist und mit ihr allerorten zusammenstößt. Daß ein neues Leben in und aus dem uns zunächst und unmittelbar umfangenden tatsächlich aufstrebt, beweist schon der Wert und die Anerkennung, welche dem Begriff der Persönlichkeit im Unterschied von der bloßen Individualität zuerkannt wird. Persönlichkeit ist entweder eine leere und irreleitende Phrase oder der Ausdruck einer neuen Welt, worin sich die Geistigkeit dem wirren Gemenge entwindet und zur Selbständigkeit erhebt. Das persönliche Tun muß von einer zugleich überlegenen und gegenwärtigen Weltmacht erzeugt sein und fortdauernd von ihr getragen werden, um mit eigener Tat am Aufbau einer echtgeistigen Wirklichkeit zu arbeiten. Das aber heißt: die Persönlichkeit in diesem Sinne und dieser Wirksamkeit bekundet sich als Organ im Dienste einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Macht. Der Begriff dieser letzteren und damit der der Gottheit, wie auch der des Absoluten gewinnt Gehalt und Kraft nicht aus intellektualistischen Gottesbeweisen und Systembildungen, sondern lediglich als Zusammenfassung der innern Notwendigkeiten, welche den Lebensprozeß treiben, der Axiome, welche der Bewegung nicht des Denkens, sondern des Lebens zugrunde liegen. Das Absolute aber in diesem Sinne des Höchstwertigen ist das Gute, und zwar in der Auffassung, daß es nicht erst durch seine Leistung für die Welt wertvoll wird, sondern die Welt

Digitized by Google

einen Wert erst durch das erhalte, was sie an Gutem entwickelt und fördert.

Das Welt- und Lebensbild, welches die Religion als universale darbietet, behält nun aber infolge der Undurchsichtigkeit der menschlichen Lage schließlich doch etwas Unzureichendes und daher einen Mangel an abschließender Überzeugungskraft. Angesichts der tatsächlichen Unvollkommenheit alles Weltlichen und Menschlichen, insbesondere auch angesichts der Unvermeidlichkeit von Schuld und Sünde, erscheint es mehr wie der Auf- und Ausblick zu einem Ideal, von dessen Verwirklichung sich keine endgültige tröstliche Gewißheit erreichen läßt. Eine höhere Welt ist unverkennbar, aber in unserm Kreise scheint sie ungeheure Widerstände nicht so weit überwinden zu können, um zu einer positiven Entwicklung zu gelangen. Für die Verneinung des Daseins jener Welt ist zu viel, für die Bejahung zu wenig Vernunft vorhanden. Daß nun die Betätigung des religiösen Bewußtseins nicht bei diesem Befangenbleiben im Zweifel sich bescheiden muß, ist begründet in der Wendung der „universalen" zur „charakteristischen" Religion. Sie tritt heraus in der Tatsache, daß die Religion sich niemals als bloße Theorie, sondern stets als konkrete Lebensmacht zur Geltung gebracht hat, und zwar auf ihrer obersten Stufe eben in charakteristischen Formen, in denen allen sie die Gewißheit bedingt, daß innerhalb der gegebenen Gesamtwelt selbst durch eine rettende Tat Gottes eine neue Wirklichkeit begründet wird, eine Lebensgemeinschaft nämlich oder ein Reich Gottes, welches die an ihm Teilhabenden über das umfangende Gebiet der Verwicklungen sicher hinaushebt. Die Anfänge der einzelnen positiven Religionen sind nur Höhe- und Wendepunkte in dieser durchgreifenden Bewegung. Es handelt sich dabei lediglich um die Erschließung einer solchen Tiefe im Innersten des Geisteslebens, wie sie auf der obersten Form dieser Entwicklung im Christentum, der „Religion der Religionen", als Weltüberwindung heraustritt und sich namentlich in dem Bewußtsein von der Höchstwertigkeit des Prinzips der Liebe an den Tag legt.

Die universale Religion stellt Gott unter den Anblick der Welt, die charakteristische die Welt unter den Anblick Gottes. Damit ist aber dem Menschen zugleich nach innen wie nach außen eine unermeßliche Aufgabe gestellt: das selbsttätige Ergreifen des im Innersten sich kundgebenden Göttlichen und im Aufbau der neuen Welt der Kampf gegen die alte. Das Leben erhält dadurch in seinem Inhalt wie in seiner Bewegung einen durchaus eigentümlichen Charakter, dessen wirkliche Entwicklung zugleich eine Bestätigung der Tatsächlichkeit jener Wendung bildet; denn ein solches Streben in der Erfüllung jener Aufgabe wäre nicht möglich, wenn nicht der Mensch in seinem geistigen Sein tatsächlich zu einer innern Einheit erhoben wäre durch die Gegenwart einer absoluten Einheit. Das Festhalten daran läßt sich nicht bloß als die Folge einer Hartnäckigkeit des Naturtriebes ansehen; denn die Beziehung dieses Lebens hat als geistige Selbsterhaltung so viel Mühe und Arbeit, so viel Sorge und Not über den Menschen gebracht, daß vom Standpunkt des selbstischen Glücks sich weit eher eine Preisgebung dieses Lebens empfohlen hätte.

Digitized by Google

Diese Bewegung zu einer weltüberlegenen Innerlichkeit erstreckt sich dann aber auch in die einzelnen Gebiete des Lebens. Wo Wissenschaft, Kunst, Moral usw. die eigene Aufgabe groß fassen, da empfinden sie die Seellosigkeit dessen, was das alltägliche Leben als Kultur, Glück usw. anpreist, da unternehmen sie einen Kampf um jenes eigentliche Leben. Und so gewiß jenes Streben, das Unvergängliche zu ergreifen und inmitten aller Bewegung festzuhalten, aufrecht erhalten wird gegenüber aller bloßmenschlichen Art, so gewiß ein ewiges Leben in uns wirksam, so gewiß stehen wir in überweltlichen Zusammenhängen.

So sehen wir, die Religion ist in Euckens System des Geisteslebens keine bloß allgemeine Weltansicht, sondern sie wird anerkannt als ein neues Einsetzen, ein geschichtliches Durchbrechen befreiender und umwandelnder Mächte. Wie wir schon an vielen andern Stellen eingehend entwickelt haben, sind wir der Überzeugung, daß eine wirkliche Fundierung nur auf dem von Eucken eingeschlagenen Wege zu erwarten ist.

In Eucken nahestehender Weise sieht auch Gustav Claß in München die wahre Wirklichkeit im Geist, d.h. in der Verbindung von Denken (mit der ihm eigenen praktischen Wahrheitstendenz, aus welcher alle herrschenden Gedankensysteme hervorgehen) und menschlichem Ich; trotz seiner „Naturhaftigkeit" reagiert dieses auf die Forderungen des Gedankensystems. Die Einheit aber von absolutem Denken und absoluten Ich ist von Ewigkeit zu Ewigkeit Gott. Auch die Anschauungen von Ernst Tröltsch in Heidelberg sind denen Euckens verwandt. Das zeigt sich auch bei ihm besonders in der Anerkennung eines allem seelischen Mechanismus überlegenen Geisteslebens. Tröltsch sieht den Kernpunkt der Religionsphilosophie in der philosophisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewußtseins. Der dabei obwaltende Kritizismus ist dahin fortzubilden, daß er für die Grundbegriffe aller aktuellen Religion, d.h. für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung, Raum gewinnt.

Ursprünglich der Herbartschen Richtung zugehörig, kam der andere genannte Hauptvertreter der gegenwärtigen deutschen Religionsphilosophie, Hermann Siebeck in Gießen, später zu der Einsicht, daß Herbarts psychologische Begründung der Erkenntnisfunktionen die Allgemeingültigkeit derselben nicht deutlich macht, worauf dann für ihn der Grundgedanke der Kantischen transcendentalen Ästhetik und Logik sowie die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft maßgebend wurde. Der Umstand aber, daß von ihm bei Kant die Bezeichnung des wirklichen Einheitspunktes für das Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft und außerdem die Berücksichtigung des Entwicklungsgedankens vermißt wurde, gab ihm den Anlaß zum selbständigen Weiterdenken des bei Kant vorliegenden Grundproblems über Wissen und Glauben und zwar an der Hand des Begriffs der Persönlichkeit in Verbindung mit dem der Entwicklung.

Die Entwicklung des Weltlebens durch die Bereiche des Unorganischen, Organischen und naturhaft Seelischen gipfelt in dem Hervortreten von Persönlichkeit. In dem Selbstbewußtsein der Persönlichkeit erreicht

Digitized by Google

das Dasein einen eigenartigen und obersten Wert, indem das Geistige in ihr unbeschadet seiner Beeinflussung von seiten des Naturhaften Selbständigkeit gewinnt. Allerdings ist diese Selbständigkeit nichts Abgeschlossenes, sondern hat sich stetig in der Wechselwirkung mit den vom Naturleben kommenden Anregungen und Widerständen zu behaupten und fortzubilden. Als ein Überweltliches im bestimmten Sinn hat und weiß sich die Persönlichkeit oder der Geist schon auf Grund eines in ihm waltenden aktiven Moments; es erscheinen nämlich gewisse Inhalte, besonders Weltbegriffe des Selbstbewußtseins als der Welt vorausliegende Normen des auf sie bezüglichen Denkens und Wollens. Sie treten in der Form von Ideen auf. Indem nun der Geist für diese seine zunächst individuelle Eigenwelt den Zusammenhang mit einem sie umfassenden und begründenden Sein zu gewinnen sucht, kann er dieses letztere nicht in der umgebenden Welt erblicken; er bildet vielmehr unvermeidlich die Idee einer höheren Welt, in der die Wurzeln seiner von dem natürlichen Wesen unterschiedenen Eigenart liegen müssen. In dieser Idee einer höheren Welt verflechten sich miteinander der Gedanke einer letzten Ursache der Welt und der eines höchsten Wertes oder Gutes. Die Persönlichkeit hat zunächst sich selbst, besonders kraft ihrer Bezogenheit auf das Sittliche, der Welt gegenüber als etwas Eigenartiges, als dasjenige, dessen Existenz dem Dasein der Welt selbst erst seinen Wert gibt. Da sie nun weiter nicht umhin kann, den Grund für ihr Dasein und ihre Eigentümlichkeit als im Grunde der Gesamtwelt mitbeschlossen zu setzen, so legt sie dieser einen Grund unter, kraft dessen die Welt auf das Hervortreten von Persönlichkeit angelegt erscheint. Als Urgrund und Träger der Welt behauptet daher das auf die Höhe seiner Entwicklung gelangte Persönlichkeitsbewußtsein das Dasein Gottes als eines übersinnlichen und eines übernatürlichen Geistes, der, wenn auch nach Maßgabe des Wesens der Persönlichkeit gedacht, doch im Vergleich mit der menschlichen Einzelpersönlichkeit als das unendlich Überlegene erscheint. Der Beweis für die Wahrheit der Religion besteht demnach zunächst in dem Aufweis ihrer Normalität innerhalb der Kulturfaktoren, d.h. in der Aufzeichnung ihrer Herkunft aus einem wesenhaften und ursprünglichen Bedürfnisse des Geistes und einer dementsprechenden Anlage; weiter wäre zu zeigen, wie sie sich im Gemeinschaftsleben und in der Wechselwirkung mit den übrigen Kulturgebieten tatsächlich entwickelt; und endlich wird die Frage nach dem Inhalte und der Wahrheit der Idee, welche die Religion in der Ausgestaltung des Kulturlebens zur Verwirklichung bringt, zu beantworten sein.

In seiner Religionsphilosophie will Siebeck den Nachweis bringen, daß ohne die von der Religion geforderte theoretische und praktische Ergänzung das Dasein und die Entwicklung der Kultur ziellos und ihr Begriff widersprechend ist. Speziell will er zeigen, daß die in der Religion beschlossenen Inhalte sich als notwendige Ergänzungen der letzten und höchsten Probleme des theoretischen Denkens darstellen. Von besonderer Wichtigkeit sind ihm dabei die Begriffe der Persönlichkeit und Entwicklung. Entwicklung erscheint aber hier nicht als ein indifferenter Prozeß der Veränderung

Digitized by Google

oder einer allmählichen Vervollkommnung, die lediglich durch Naturfaktoren bedingt ist, sondern als ein Prozeß mit der Eigenschaft der Zielstrebigkeit, und zwar in dem Sinne, daß das Ziel im Geistigen, und sofern das Aufsteigen zum Geistigen hier zugleich Weltüberwindung bedeutet, im Erfassen und Erleben eines Überweltlichen liegt. Damit aber ist im Weltprozeß, sofern dieser eben Entwicklung ist, schon von vornherein der durchgehende Zusammenhalt durch ein einheitliches und zwar überweltliches Moment aufgewiesen. Es tritt heraus, daß in der zeitlichen und historischen Form der Entwicklung ein Überzeitliches und Überhistorisches, ein Ewiges und Göttliches beschlossen ist, dessen wesentliche erfahrungsmäßige Eigentümlichkeit sich darin an den Tag legt, daß es die Herausbildung von Persönlichkeit als Spitze und Krönung des im Naturbereich sich anbahnenden und aufsteigenden Lebensprozesses wirkt. Hierin liegt aber das eigentliche Urphänomen des Religiösen, die Tatsache, auf die alles andere in einem bestimmten Gebiete der Erkenntnis sich zurückführen, die sich ihrerseits selbst aber nicht weiter von etwas jenseits oder oberhalb ihrer Gelegenen ableiten, sondern nur als das, was sie ist, und wie sie sich zeigt, feststellen läßt.

Wie bei Siebeck, so spielt auch bei Günther Thiele, Professor in Berlin, die Persönlichkeit eine große Rolle. Alle Wahrheit, die im Grunde nur eine Wahrheit ist, gipfelt ihm in der Religionsphilosophie und findet ihren endgültigen Abschluß in dem Begriff der Persönlichkeit: nur der Mensch als Person ist frei und verantwortlich, nur die persönliche Unsterblichkeit hat sittlichen Wert, nur der persönliche Gott bietet dem religiös-sittlichen Bedürfnis volle Befriedigung. Da der eigentliche Kern im Begriff der Persönlichkeit nach Thiele das Selbstbewußtsein ist, bezeichnet er seine Religionsphilosophie als Philosophie des Selbstbewußtseins.

Von den andern oben genannten Religionsphilosophen nähert sich Aug. Dorner, Professor in Königsberg, in erkenntnistheoretischer Beziehung zwar der Kantischen Philosophie, geht aber in metaphysischer Hinsicht weit von Kant ab. Die religiösen Begriffe haben ihren Grund in dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit, das ein Bewußtsein von der uns tragenden, auch unsere Freiheit ermöglichenden Allmacht ist und auch ein objektives Erkennen der göttlichen Wahrheiten ermöglicht. Die Religion ist eine geistige Größe, welche mit der geschichtlichen Entwicklung des Geistes fortschreitet. Als eine Betätigungsform des vernünftigen Geistes geht sie dabei noch einem Ideale entgegen, das der Geist als solches Ideal erkennen kann. Das Wesen der Religion kann man nicht verstehen, wenn man das Ideal der Religion beiseite läßt. Es läßt sich nicht nur aus psychologischen und historischen Tatsachen feststellen, indem man etwa nur die allen Religionen gemeinsamen Grundzüge heraushebt. Die Religionsphilosophie kann sich nicht damit begnügen, unter Wesen nur eine gewisse Summe von gemeinsamen Merkmalen oder das einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsame Charakteristische zu verstehen, wobei Wesen mit Allgemeinbegriff identisch wäre. Wesen ist vielmehr die den Erscheinungen zugrunde liegende

Digitized by Google

Realität, aus der diese Erscheinungen begriffen werden. Dorner findet dieses Wesen mit Recht in der Gottheit als einem vernünftigen Willen und einer realen Vernunft, deren Realität ihm aus den Daten des Geisteslebens deutlich resultiert. Sowohl in unserem Erkennen als im Gebiete des ethischen und ästhetischen Lebens zeigt sich eine Reihe von Tatsachen, die gar nicht begreifbar sind, wenn wir nicht über die Sphäre des bloß Erfahrungsmäßigen hinausgehen. Dahin gehören im Gebiet des Denkens die realen Kategorien und der Zweckbegriff, im Gebiete der Ethik die unbedingte Forderung, die sich in unserm Bewußtsein geltend macht, im ästhetischen Gebiet die idealisierende Tätigkeit, die über den gegebenen Stoff hinausgeht, Idealgebilde schafft und dieselben mit Hilfe der Natur zur wirklichen Darstellung bringt. Dahin gehört die Idee der Totalität und Einheitlichkeit der Welt, die Einheitlichkeit unseres theoretischen und praktischen Bewußtseins, die uns innewohnende Idee des Unendlichen usw. Das Ideal der Religion liegt in der „Gottmenschheit"; denn nur in dieser Religion ist die Gottheit dem Menschen als belebender, alle Kräfte steigernder Geist immanent, ohne daß sie deshalb aufhörte, der alle einzelnen Seelen überragende absolute Geist zu sein, dem immer neue Ströme des Lebens entquellen. Nicht die objektive Religion, sondern die persönliche Religion, nicht die Religion als soziale Tatsache und die Religion, die sich auf historische Offenbarung beschränkt, ist die höchste Religion, sondern diejenige, welche subjektiv-objektive in dem Sinne ist, daß sie die Einheit Gottes und des Menschen in der Gottmenschheit erreicht. Diese Religion kann sich nicht auf Tatsachen gründen, sie kann gar nicht einmal Tatsachen als den Kern der Geschichte gelten lassen, sie kann nur in Personen erscheinen und von Person zu Person sich fortpflanzen; sie muß als den Kern der religiösen Geschichte lebendige Persönlichkeiten anerkennen, die in ihrem Innersten das Prinzip der Gottmenschheit sich angeeignet haben. Insoweit die christliche Religion sich als solche umfassende Religion der Gottmenschheit darstellt, entspricht sie nach Dorner dem Ideal der Religion.

Georg Runzes, Professors in Berlin, Lieblingsgedanke ist der Gedanke der Mitwirkung der Sprache bei allen, auch den religiösen Vorstellungen. Unser ganzes Denken ist durch die metaphorische und mythenbildende Natur der Sprache bedingt; die dadurch begründete Skepsis erfährt aber insofern eine Einschränkung, als die Fähigkeit der Sprache, Probleme zu formulieren, nicht wesentlich weiter reicht als ihre Fähigkeit, Probleme zu lösen. Soweit unser Bedürfnis geht, über den Rahmen der sinnlichen Wahrnehmung und der verstandesmäßigen Formalbegriffe hinaus im Ernst Probleme zu formulieren, soweit ist auch die Möglichkeit des problemlösenden Urteils gegeben. Hierdurch wird nach Runze der allem Willen zur Wahrheit voraufgehende Glaube an die Möglichkeit des Erkennens bestätigt, und in diesem Punkte berührt sich die Philosophie mit der Religion. Das Wesen der Religion, das Runze in der „Sammlung des Gemüts" sieht, wurzelt in dem Leben der Seele selbst und muß psychologisch ergründet werden. Diese Annahme Runzes entspricht allerdings einem heute sich noch vielfach findenden Subjektivismus, vermag aber dem

Digitized by Google

Phänomen der Religion darum nicht gerecht zu werden, weil sie dem Begriffe der Religion denjenigen der Religiosität substituiert.

Daß man auch von streng realwissenschaftlicher Grundlage aus zum Religionsphilosophen werden kann, beweist Professor Julius Baumann in Göttingen. Baumann nennt seine Religionsphilosophie eine realwissenschaftliche. Er versteht darunter diejenige Auffassung von Gott und seinem Verhältnis zu Welt und Mensch, zu welcher uns die genaue Erkenntnis der Natur und der Geschichte anleitet, wie sie in der Wissenschaft besonders seit Mitte des vorigen Jahrhunderts erstrebt wird. Der Hauptsatz des realwissenschaftlichen Glaubens ist der Glaube an Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wie wird die Realwissenschaft auf diesen Satz geleitet? In der unorganischen Natur, den physikalischen und chemischen Stoffen und Kräften, ist eine Vielheit und Mannigfaltigkeit und zugleich eine Gesetzmäßigkeit und eine Zusammenstimmung, selbst ein Vertreten der Kräfte durch einander. Sie macht daher dem Kundigen den Eindruck einer großen mathematisch-mechanischen Intelligenz, und da nach der exakten Naturwissenschaft die unorganische Natur selber nicht Geist und nicht Einheit ist, so führt beides zusammen immer von neuem darauf, anzunehmen, daß eine einheitliche mathematisch-mechanische Intelligenz die Ursache der realen Naturerscheinungen ist. Damit wird der Pantheismus von Baumann abgelehnt. Warum ist Gott nun aber als Schöpfer und Erhalter von Ewigkeit zu Ewigkeit zu denken? Bei den physikalisch-chemischen Elementen herrscht Erhaltung der Masse und der Energie, es geht von ihnen nichts verloren, sie ändern nur beständig ihr Zusammentreten und Auseinandergehen, so daß auch die Ruhe nur als Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte erscheint. Die Erdgeschichte deutet auf eine Vergangenheit von vielen Millionen Jahren, diese wieder auf eine solche der Planetenwelt, zu welcher die Erde gehört, die Planetenwelt ist nur ein winziger Teil der gesamten Welt, deren astronomische Erscheinungen, genau erfaßt, auf sehr verschiedene Stadien der Entwicklung und Änderung deuten. Da nichts in dieser unorganischen Welt vergeht, nichts neu entsteht, und doch der Zusammenhang in derselben auf eine einheitliche mathematisch-mechanische Intelligenz als Ursache deutet, so wird der Gedanke hervorgetrieben, daß diese einheitliche Intelligenz eine schöpferische ist, d.h. daß die Dinge von ihr in ihrer Vielheit und dem Zusammenhang des Vielen so gedacht werden, daß sie zugleich wirklich sind, und zwar von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie ja die wirkende Ursache selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.

Daß Baumanns mathematisch-mechanische Intelligenz dem religiösen Bedürfnis recht wenig helfen kann, ist leicht ersichtlich; das Ganze seiner Religionsphilosophie läuft mehr in einen rationalistischen Deismus als in einen lebenschaffenden Theismus aus. Wichtig aber bleibt, daß ein auf dem Boden der realen Forschung und Naturwissenschaft stehender Philosoph gezwungen wird, gerade auf Grund der naturwissenschaftlichen Daten die Wahrheit der Religion festzuhalten und eine Religionsphilosophie aufzustellen, in welcher das Dasein Gottes als notwendiger Abschluß der Welt-

Digitized by Google

anschauung und als unentbehrliches Fundament der Welterklärung gefordert wird. Es ist das umso bedeutsamer, als Männer wie Haeckel und Ladenburg erst neuerdings wieder erklärten, daß durch die Naturwissenschaft das Dasein Gottes ausgeschlossen würde. Baumann stellt sich ihnen gegenüber mit Recht auf den Standpunkt vieler neueren Philosophen und Naturforscher, die den Haeckelschen Atheismus strikt ablehnen und eine Versöhnung mit der Religion erstreben.

3. Die bisher besprochenen Religionsphilosophen verfochten bei aller Verschiedenheit der Wege, die sie gingen, doch die Wahrheit und Selbständigkeit der Religion als solcher. Anders liegt die Sache bei einigen Religionsphilosophen, die dieser Abschnitt behandeln soll. Sie können die Tatsache des Neuaufschwungs der religiösen Mächte nicht leugnen, sind aber nicht imstande, derselben voll Rechnung zu tragen und die religiösen Daten mit ihren Gedanken religiös befriedigend zu verbinden. So greifen sie die religiösen Daten zwar auf, aber nur, um sie in den Grundbegriffen der eigenen Philosophie untergehen zu lassen.

Auf diese Weise wird die Religion für Eduard v. Hartmann, den jüngst verstorbenen Popularphilosophen in Gr.-Lichterfelde, nur eine besondere Form der Philosophie des Unbewußten. Während der abstrakte Monismus und Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden „unvollkommenen Formen des Supranaturalismus" darstellen, bildet für Hartmann sein „konkreter Monismus" den synthetischen Schlußstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden sollen, mit einem Wort: „die letzte, abschließende Phase der Entwicklung des religiösen Bewußtseins". Auch Paul Natorp, Professor der Philosophie in Marburg, erstrebt eine „Reinigung der Religion", aber nicht wie Ed. v. Hartmann in unbewußter Metaphysik, sondern so, daß das rein sittliche Element, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt. Die Grundlage der Religion ist das Gefühl. In ähnlicher Weise basiert auch Theobald Ziegler die Religion auf das Gefühl, wobei ihm freilich die Glaubensvorstellungen zu bloßen Erzeugnissen der dichtenden Phantasie werden.

Eduard v. Hartmanns Religionsphilosophie ruht auf der „Philosophie des Unbewußten". Nach dieser ist der Geist das eigentlich Wesentliche der Dinge. Er ist die schaffende Weltursache, welche die Welt vernünftig und weise nach Zwecken gestaltet, obwohl er unpersönlich und ohne Bewußtsein ist und erst im Gehirn des Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Er war seit ewig vor der Welt und hat sie erst später aus sich hervorgebracht. Da ihm ein Objekt von vornherein nicht gegenüberstand, von dem er sich unterscheiden konnte, mußte er ohne Bewußtsein sein. Der Geist war ursprünglich in untätiger Ruhe, sodaß auch seine Attribute Wille und Vorstellung nur der Potenz nach existierten. Der Grund, warum das Absolute zur Tätigkeit überging, ist unbegreiflich. Der Anstoß ging vom Willen aus, der sich in Tätigkeit umsetzte. Auch

Digitized by Google

die Vernunft wurde in seine Tätigkeit hineingezogen; sie müht sich ab, die Tat des Willens wieder gut zu machen, indem sie die Art und Weise seines Handelns zu bestimmen sucht. Daß die Welt wurde, ist Ursache des Willens, wie sie wurde, ist Werk der Vernunft. Die Welt ist darum auch die beste der möglichen Welten, weil die Weltentwicklung vermöge der Weisheit der Vernunft zweckmäßig vor sich geht und auch zu einem guten Ende führt, nämlich zur Erlösung des Absoluten von der Unseligkeit des Wollens. Diese Erlösung geschieht aber nicht durch Gott, sondern durch den Menschen, der die Gottheit erlöst. Die abgelebte und abgearbeitete Menschheit hat schließlich nur noch einen Wunsch, und das ist Ruhe und ewiger Schlaf ohne Traum. Behufs dieser Erhebung gegen den Willen zum Dasein wird sich die Menschheit unter sich verständigen, was bei der Vollkommenheit der Verkehrsmittel am Ende des Weltprozesses nicht schwer ist, und wird in einem Augenblick den Entschluß fassen, fortan nicht mehr zu sein, womit das ganze Weltall verschwinden muß.

Hartmanns Philosophie ist trotz ihrer Wunderlichkeit religionsphilosophisch nicht ohne Bedeutung: sie stellt nämlich den Übergang vom philosophischen Pantheismus, der Gottheit und Welt identifizierte, zum Theismus dar. Die Willensphilosophie, nachdem sie an den Einseitigkeiten und Schwächen des Pantheismus gescheitert war, beginnt mit Eduard v. Hartmann sich auf theistisches Gebiet zu retten, nur daß er leider auf halbem Wege stehen blieb. Hätte sich Hartmann entschließen können, den negativen Begriff des Unbewußten in den positiven des Bewußten zu verwandeln und dementsprechend sein System zu korrigieren, so hätte er seiner Philosophie ein besseres Fundament gegeben nnd wäre auch mit seinen Grundgedanken dem Christentum näher gekommen, dem er sich in Einzelpunkten, besonders in ethischer Hinsicht, trotz aller Angriffe so nahe verwandt zeigt.

Gleichfalls negativ, aber dabei doch ganz anders geartet ist die Religionsphilosophie Paul Natorps. Sie sucht auf sozialpädagogischer Grundlage eine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität zu begründen. Dabei versteht er unter Humanität die „Vollkraft des Menschentums im Menschen" und unter humaner Bildung nicht die einseitige Entwicklung des intellektuellen oder des sittlichen oder des ästhetischen Vermögens, noch weniger der bloß physischen Kräfte der Arbeit und des Genusses, sondern die Entfaltung aller dieser Seiten des menschlichen Wesens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zu einander sowie die lebendige innere Teilnahme des einzelnen am Leben der Gesamtheit, der menschlichen Gemeinschaft. Die Religion dagegen ist ihm der allen Normen und Gesetzen des wissenschaftlichen Erkennens, der Sittlichkeit und der ästhetischen Tätigkeit zum Trotz sich behauptende Universalitätsanspruch des Gefühls. Die Religion vertritt ihm also eine eigene Grundgestalt des Bewußtseins, das Gefühl, und zwar in seinem Anspruch, die universelle, alle andern umfassende und vereinende Grundkraft, den ursprünglichsten, unerschöpflich lebendigen Quell alles Bewußtseins darzustellen. Das Gefühl ist nicht wie Erkenntnis, Wille und ästhetische Ge-

Digitized by Google

staltung, eine eigene Art der Objektsetzung, sondern es bildet zu ihnen die subjektive Gegenseite, es vertritt den innern Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewußtseinslebens, seine Individualität. So soll es „das ganze Bett des Bewußtseinsstromes mit seinem flutenden Leben ausfüllen, aber es darf nicht in seinem Überschwang alle Ufer durchbrechen, um in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergießen". Damit fällt für Natorp der Transcendenzanspruch der Religion. An die Stelle der transcendenten Gottheit tritt die Menschheit selbst und zwar nicht als Summe der menschlichen Individuen, sondern als die Idee; doch wiederum nicht als bloße Idee, d.i. ewig fernes Ziel einer möglichen edleren Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern als die Idee zugleich in ihrer Wirksamkeit, in ihrer denkbar innigsten Beziehung zu dem wirklichen Leben, in dem wir selbst und die Brüder ringsum begriffen sind. Damit wird eine Reinigung der Religion notwendig. Sie besteht darin, daß das rein sittliche Moment, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt; das Dogma als solches aber wird preisgegeben, um einer reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des Ideals Platz zu machen.

Natorp will die Religion verteidigen! Aber daß seine Religion in Wahrheit keine Religion mehr, sondern ein reiner Illusionismus ist, bedarf kaum eines Beweises. Religion ohne transcendente Realität ist ein Nonsens. Die Grundlage von Erkenntnis, Wille und Phantasie ist ihm das Gefühl. Da dieses Gefühl etwas Unfaßbares an sich hat, erklärt es Natorp für die Quelle der Religion; seine Unendlichkeit wird gewissermaßen zum Unendlichen selbst. Die Erfahrung belehrt uns aber anders. Wie in das Denken und in den Willen, so kommt auch ins Gefühl das Unendliche hinein, weil der Mensch eine Vernunft besitzt als eine Anlage, sich das Ideale und Vollkommene, Unendliche und Unfaßbare vorzustellen. Das Gefühl als solches ist nicht mehr die Wurzel der Religion als das Denken und Wollen. Aus eigenem Vermögen gewinnt es keinerlei Gestalt und erzeugt keinerlei Inhalt. Wenn die Begründung der Religion auf das bloße Denken sie nüchtern und kraftlos macht, eine Begründung auf den Willen zum Subjektivismus führt, so droht sie die auf das bloße Gefühl ganz und gar zu zerstören; sie ist hier im Grunde nichts weiter wie ein Versuch, zwischen Sein und Nichtsein ein täuschendes Mittelding einzuschieben.

Das gilt endlich auch für die Religionsphilosophie Theobald Zieglers in Straßburg. Auch er sieht die eigentliche Quelle und Werkstätte der Religion im Gefühlsleben. Aber dieses Gefühl ist kein angeborenes Gefühl des Unendlichen, es wacht vielmehr erst bei ganz bestimmten Anlässen innerhalb des bewußten Lebens auf. Diese Anlässe sind nicht notwendig sittlicher Natur, sie können auch Natureindrücke ästhetischer oder intellektueller Art oder sonstige individuelle Erlebnisse, persönliche Glücks- oder Unglücksfälle sein, so daß die Religion von Haus aus nicht notwendig mit dem Sittlichen zusammenfällt; sie kann unabhängig von ihm bestehen, wie sich umgekehrt das Sittliche als ein Soziales mit dem religiösen Gefühl vielfach erst nachträglich verbindet. Die religiösen Vor-

Digitized by Google

stellungen verlaufen daher durchaus innerhalb des Bewußtseins, und es ist unberechtigt, sie auf ein Objekt außerhalb desselben zu projizieren.

Wir sahen schon bei Natorp, daß eine Basierung der Religion auf das Gefühl sowie ihre Identifizierung mit dem Gefühl unhaltbar ist. Die Religion wird hier schließlich eine bloße Ausstrahlung subjektiv menschlicher Begehrungen und Vorstellungen, ihre ganze Welt sinkt zu einer Traumwelt herab. Auch Zieglers Religion ist in Wirklichkeit keine Religion, sondern gefällige Gefühlsschwärmerei. Fragen wir, um was es sich in Wahrheit bei der Religion handelt, so lautet mit Rudolf Eucken unsere Antwort: um die Wirklichkeit eines absoluten Geisteslebens in unserem Kreise, dessen Träger die Gottheit ist. Augenscheinlich läßt sich eine solche Wirklichkeit nicht dartun aus einzelnen Daten, sei es der Natur, sei es der Geschichte, sie läßt sich überhaupt nicht dartun von der Welt her, sie kann nur innerhalb des Lebensprozesses selbst als seine eigene Begründung und Fortbildung aufgewiesen werden. Dabei handelt es sich aber nicht darum, neue Dinge zu finden, als vielmehr in den Dingen, die wir kennen, Neues zu sehen, nicht sowohl darum, ein fertiges Ergebnis, sondern eine in Fluß befindliche Bewegung zu ergreifen; es gilt nicht, eine neben der unsrigen gelegene Welt zu entdecken, sondern uns der Tiefe der Wirklichkeit, der dem Wesen nach uns nächsten Welt zu versichern, von der aus dann allerdings jene zur zweiten Welt herabsinkt. Das Entscheidende dafür aber ist ein Vordringen des Lebens selbst, die Tat muß hier dem Erweise vorangehen, den Haupterweis der Religion liefert die Wirklichkeit des von ihr vertretenen Lebens. Hier handelt es sich um die Ergreifung des Geisteslebens als eines Ganzen, Selbständigen, Weltüberlegenen und um das eigene Stellungnehmen in diesem Geistesleben. Was ist es nun, das den Menschen dahin treibt? Nichts anderes als ein Anerkennen des Geisteslebens als seines eigenen Wesens; denn sobald das geschieht und wir damit ein inneres Verhältnis zur Welt und zu uns selbst gewinnen, kann der Mensch das Geistesleben gar nicht anders als ein Ganzes und Selbständiges fassen und muß er zugleich seines Gegensatzes und seiner Überlegenheit gegen die nächste Welt inne werden. Daß autonomes Geistesleben im Menschen und in der Welt aufkommt, daß wir darin ein Selbst zu finden und eine neue Welt in Sammlung und Scheidung auszubilden vermögen, ist und bleibt der entscheidende Hauptbeweis. Dieser Beweis aber bedarf keiner umständlichen Vermittlung, er wird in jeder Seele unmittelbar durch die Möglichkeit eines Heraustretens aus den Weltverkettungen, einer Erhebung zu selbständigem, persönlichem Leben geführt und gewinnt damit eine unbedingte Gewißheit. Erst an zweiter Stelle läßt sich eine Bestätigung durch den Nachweis vollziehen, daß das Geistesleben auch in seiner Verzweigung unhaltbar wird, wenn es nicht als Ganzes in absolutem Leben wurzelt, daß es keine Kunst und keine Wissenschaft, kein Recht und keine Moral gibt ohne die Grundwahrheit, die in der Religion zum Ausdruck gelangt. Ein Ganzes ist das Geistesleben nicht in seinem unmittelbaren Dasein, sondern nur als eine überlegene Ordnung. Ist es aber kein Ganzes, so bricht es unvermeidlich auch an

Digitized by Google

der einzelnen Stelle zusammen. Damit wird aller Tatbestand des Geisteslebens ein Zeugnis für die Wahrheit der Religion.

Daß auch die ernsteren Naturforscher für die religiösen Probleme heute wieder offenere Augen haben, und daß die Philosophen der Jetztzeit ihren Systemen durch die religiösen Wahrheiten wieder eine befriedigendere Spitze zu geben suchen, so daß wir also heute tatsächlich von einem Neuaufschwung der Religion reden dürfen, — das zu erörtern, sei einer weiteren Abhandlung vorbehalten.

Besprechungen.

Friedrich Ratzel. Glückinseln und Träume. Gesammelte Aufsätze aus den Grenzboten. Leipzig, Fr. W. Grunow, 1906. 515 S.

Was hier unter diesem stimmungsvollen Titel — er rührt ebenfalls von Ratzel her — vereinigt ist, sind Bilder und Skizzen, die uns wirklichkeitsfrischer und ergreifender anmuten, als die weitschichtigste Autobiographie. Seine ganze Persönlichkeit, aber auch seine ganze Liebe hat der große Gelehrte hier ins Erinnern gelegt, alles tiefe Fühlen und alles intime Miterleben .... Die Aufsätze sind durchweg innerhalb der Jahre 1897—1904 in den „Grenzboten" erschienen und bieten nun einen Band von Erinnerungen und Stimmungen, wie wir sie leider von Naturforschern und Geographen nur in geringer Zahl besitzen, ja ich glaube in dieser feinen Eigenart, hinter der so viel Tiefe und Innigkeit steht, überhaupt nicht. Diese seltsame und persönliche Weise, aus dichterischen Erlebnissen und Wahrheit Vergangenheiten emporsteigen zu lassen und von ihrer Poesie zu erzählen, wo sie doch schon lange hinter uns liegen — das hat er hier mit großer Schönheit getan, er hat es getan, indem er über alles den Schleier einer keuschen Gedämpftheit wirft. „Was ist Poesie der Jugend" fragt Ratzel. „Vergangenheit! Ich vergleiche sie den blauen Bergen in der Ferne, den ungreifbaren Wolken des Sonnenaufgangs und Untergangs, der kristallnen Tiefe des Weltmeeres, dem vergangenen Frühling, kurz dem Fernen und Gestrigen, allem, was nur aus der Entfernung hervorleuchtet". In dieser Art redet er von all dem, was ihm einst das Leben zutrug, was geblieben ist, oder seinen Blicken wieder entschwand, ernste und gleichgültige Erlebnisse des Alltags, die Zeit als die Blüten der Kindheit fielen, dann wieder die ersten aufweckenden Ereignisse der Welt, Kriegserinnerungen, liebevolle und bedeutsame Freundschaften, die einst das Leben köstlich gemacht haben und die noch immer Gegenstand sehnsüchtigen Zurückerinnerns sind, Wanderungen und Reisen u. a. — alles, alles das und besonders das warm Menschliche und die Ehrfurcht von dem Unerforschlichen spricht hier eine Sprache, die aus der Erlebnisfülle einer köstlichen und großen Seele heraus klingt. So viel Sonne hat Ratzel auf die Dinge geworfen und doch zittert leise Schwermut in seinen Erinnerungen.

Dazu kommt, daß diese Bilder und Skizzen durch unsagbar feine Betrachtungen über die Natur und das Leben verbunden werden, Betrachtungen, „die den Leser in den weiten Horizont der Welt aus dem kleinen Leben des einzelnen

Digitized by Google

hinausführen sollen. Und in der Tat, so gründlich und tiefgehend sind dieselben, daß sie oft alles Autobiographische und Zeitliche vergessen machen und das Buch sich zu einer überaus wertvollen Arbeit über Naturgefühl und deren Geschichte gestaltet. Es wird dadurch eine wertvolle Ergänzung seiner klassischen Untersuchung über „Naturschilderung" (1904). Ratzel hat für Naturgefühl und Naturschilderung einen wirklich tiefen Sinn gehabt; er hat wirklich das Sicheinfühlen in die Alltäglichkeiten, Besonderheiten und Rätsel der Außenwelt aus eigener Erfahrung gekannt und vermochte darum über ihr Wesen und ihre Geschichte Grundlegendes und Bleibendes zu sagen. Man denkt hier an einen Nichtnaturforscher, ich meine Alfred Biese. Die wunderbare Farbigkeit seiner Naturerlebnisse, deren würziger Duft und Durchseelung gemahnt uns auch an einen Poeten, der ein Klassiker in der Geschichte des Naturgefühles ist und zu dem auch Ratzel bewundernd emporgeblickt hat: Adalbert Stifter. Damit ist der Gelehrte auch als Schriftsteller am besten charakterisiert.

So vereinen sich also in diesem stillen Buche Ratzels viele, viele Kräfte und Begabungen, die man eigentlich in einem Vertreter seines Faches niemals suchen wird, ganz besonders nicht diesen tiefen, genialen Blick für das Seelenleben der Landschaft und diese stille Ergriffenheit von dem, was hinter der Natur steht und ihrer Abfolge, und das jeder einmal im Leben verspürt und von dem man doch nicht künden kann, jene zartesten Erlebnisse, die Unsichtbares uns sichtbar gemacht haben, für die es keine Gesetze und Formeln gibt. Man sucht sich außerhalb seiner selbst und findet die Natur in seinem Inneren wieder.

Wien. Franz Strunz.

H. Scharrelmann. Weg zur Kraft. Des herzhaften Unterrichtes zweiter Teil. Buchschmuck vom Verfasser. Zweites Tausend. Hamburg. Alfred Janssen. 1904. 283 S. (geb. Mk. 4,50).

Ein Buch von erlesener Eigenart. Der es geschrieben hat, ist ein seelisch fein organisierter Erzieher, ein Mann, der den Lehrer und Dichter in einer Person vereinigt und den Philosophen zugleich. Er sucht den Weg zur Kraft und findet ihn in dem Schaffen lebendiger und produktiver Kräfte in Schule und Persönlichkeitspflege. „Das Beste, was wir dem Kinde geben können, ist ein Stück Alltäglichkeit durch einen Strahl der Schönheit beleuchtet. Das ist Religion, denn Schönheit ist Einheit und Einheit ist Gott. Alltäglichkeit durch Schönheit beleuchten heißt aber, sie im Spiegel unserer eigenen Persönlichkeit darstellen." Kunst und Religion auf die einfachste Formel gebracht! Aber das kommt nicht jenem leider oft so unreifen Bestreben gleich, Kinder mit unverstandener Kunst zu quälen, eine „Kunst", die im Letzten doch nur wieder geistlose Schablone und öder Lehrplan werden soll. Wir müssen das Kind als völlig ebenbürtig betrachten und die Kräfte wecken, die von Anbeginn in ihm waren. Es will ernst genommen werden, denn es ist doch eigentlich gerade so gut erwachsen wie wir: „Spiel soll Arbeit, Arbeit Spiel werden. Beide, Arbeit und Spiel, sollen sich verwandeln in einen Strom lebendigster Kraft- und Lebensäußerung im Kinde." Das Grau des Alltags in das goldene Licht des Märchenhaften wandeln, das heißt das Ewige gegenwärtig fühlen.

So auffallend schlicht diese verinnerlichte Weise ist, in der Scharrelmann

Digitized by Google

redet, so tief und warm sind sein Natur- und Wirklichkeitsgefühl und die ehrlichen, freimütigen Interessen des Gewissens und des Gemütes. Es gibt so viele kluge und feine Stellen in diesem nachdenklichen Buche, die mit seltsamer Schönheit davon erzählen, daß alles, rein alles auf der ganzen Welt von ihren Sonnen an bis zu den feinsten Sonnenstäubchen auf einer großen Wallfahrt zu Gott ist. Denn „Gott ist die Vollendung von allem, das denkbar höchste Ziel aller Entwicklung. Alles will werden wie Gott, alles will vollendet sein." Und imstande sein, das zu erkennen, das ist das — Glück .... Alle Erziehungsarbeit und alles Ernstnehmen des Kindes liegt darin beschlossen und der Sinn unseres ganzen Lebens, das sich für den platten Durchschnittsmenschen so einförmig abrollt.

Wie gesagt, ein freimütiges Buch von erquickender Frische und zugleich ein Protest gegen öde Schematisierung und lebenerstickende Schablone. Es ist nicht für Lehrer allein, sondern für alle Menschen, die an der Vergrößerung ihrer Seele arbeiten.

Wien-Brünn. Franz Strunz.

Ludwig Gurlitt. Erziehung zur Mannhaftigkeit. Berlin. Concordia, Deutsche Verlags-Anstalt H. Ehbock. 1906. 4. Aufl. Geh. Mk. 2,80, geb. Mk. 3,60.

Gegen die positive Tendenz der neuen Schrift des Pädagogen Gurlitt, wie sie schon in der Überschrift angedeutet ist, wird sich kaum ein ernsthafter Widerspruch erheben lassen. Mannhaftigkeit, das ist nicht nur das Ideal, das einer vorwiegend am Willen orientierten Weltanschauung vorzüglich entspricht, sondern auch innerhalb einer mehr religiös oder ästhetisch gerichteten Lebensordnung als Gegengewicht gegen einseitig quietistische Konsequenzen derselben zu wirken wohl geeignet ist. Als nähere Bestimmung wird man „das furchtlose Tun des Notwendigen" wohl gelten lassen, noch mehr den Hinweis auf den aller Definition überlegenen Wert des anschaulichen Beispiels — er nennt u. a. Walter von der Vogelweide, Luther, Arndt, Bismarck, Wagner. Mit vollem Recht wird betont, daß nicht in erster Linie die Aufforderung zu physischer Tapferkeit not tue, da diese dem deutschen Volk im Notfall nie abgehen werde, sondern vielmehr der Aufruf zu moralischem Mut, zu furchtlosem Vertreten der Überzeugung — denn hier befinden wir uns in einem erschreckenden Tiefstand. Auch die Negationen, die diesen Gedanken gegenüber stehen, treffen weithin das Richtige, und der Verfasser versteht es vielfach, die Stimmung flammender sittlicher Entrüstung über faule und verlotterte Zustände, die ihn erfüllt, dem Leser mitzuteilen. Als Hauptfeinde der Mannhaftigkeit unseres Volkes brandmarkt er Hierarchie, Bureaukratismus und Kapitalismus. Letzterer dürfte im Interesse seiner Bedeutung für die Gegenwart eingehender behandelt sein. Um so kräftigere Hiebe fallen auf den Bureaukratismus und die verwandten Erscheinungen des Strebertums, des Servilismus in der Politik, des weltfernen und erstarrten Klassizismus im höheren Schulwesen. Es offenbart sich hier eine fast revolutionäre Stimmung bürgerlicher und geistiger Art, die umsomehr zu denken gibt, als sie heutzutage auch sonst hier und da auftaucht und tief berechtigte Momente in sich trägt. Daß Gurlitt die Hierarchie in der Form unduldsamer Orthodoxie in beiden Kirchen bekämpft, ist sein gutes Recht und er wird hierin gerade auch echt christliches Urteil auf seiner Seite haben. Dagegen berührt die Art, wie er die Kirche und speziell den Pfarrerstand — z. T. in majorem gloriam

Digitized by Google

des allzu kritiklos verherrlichten Volksschullehrerstandes — in Bausch und Bogen verdammt und die freiheitlichen Strömungen innerhalb der evangelischen Kirche nicht ganz ohne Spuren besseren Wissens ignoriert, als grobe Leichtfertigkeit gegenüber dem, was von dieser Seite auch im Interesse von Kultur und Sittlichkeit geleistet und erstrebt wird. Zu verstehen ist diese Stellungnahme nur auf Grund einer gewissen naiven Oberflächlichkeit in zentraleren Fragen, wie die schwankenden und z. T. widerspruchsvollen Aussagen über Religion und Christentum beweisen. Wieviel wuchtiger treffen die Angriffe größerer moderner Kritiker eines verflachten Christentums, eines Carlyle und Kierkegaard einerseits, eines Nietzsche und Multatuli andrerseits, weil ihr Protest auf einer klaren Scheidung zwischen Wesen und Erscheinung der Religion und dazu entweder auf einer entschiedenen Position oder entschiedenen Negation gegenüber ihren Grundkräften beruht. Der Verfasser fühlt in sich den schönen Beruf eines Vorkämpfers für Freiheit und Wahrheit; und als das kann man ihn gelten lassen. Aber die beständige Anklagestellung, die leicht zu blindem Drauflosschlagen führt, steht schließlich nur einem Propheten wohl an — und das ist er nicht, mag er sich als solcher fühlen oder nicht. Sofern er aber vielmehr typischer Vertreter einer unter den Gebildeten, besonders Lehrern wohl weit verbreiteten Durchschnittsstellung ist, liegt in Gurlitts Auftreten eine Mahnung an alle Berufenen, mit erneuter Energie an der Vertiefung und Verinnerlichung unserer gesamten Kultur, an der Klärung des Verhältnisses von Religion und Geisteskultur zu arbeiten.

Trotz der genannten Bedenken und des weiteren Fehlers, daß in diesem „Erziehungsbuch" das eigentlich Pädagogische hinter allgemeinen Fragen ungebührlich zurücktritt, wünschen wir ihm eine weite Ausbreitung, die ohnedies durch den frischen und lebensvollen, vielfach freilich auch allzu saloppen und selbstbewußten Ton gesichert erscheint. Denn Gurlitt legt den Finger auf schwere Wunden unseres Volkslebens und der Grundgedanke seines Buches ist Arznei für unsere Zeit.

Heilbronn. Otto Gerok.

Hermann Siebeck. Zur Religionsphilosophie. Drei Betrachtungen. Tübingen. J. C. B. Mohr. 1907. Geh. 1,50 Mk.

„Der Fortschritt der Menschheit", „Religion und Entwickelung" (in Anknüpfung an eine Anzeige von Euckens: Wahrheitsgehalt der Religion), „Naturmacht und Menschenwille": so lauten die Themata der drei Aufsätze. Sie gehören zusammen, sofern es sich überall letztlich um das Problem der Bestimmung des Menschen handelt. Und als Beiträge zur Religionsphilosophie kennzeichnen sie sich gemeinsam durch den Ausblick auf ein Jenseitiges und Ewiges, der sich hier überall eröffnet.

Der erste Aufsatz bekämpft dasjenige, was ich gelegentlich „Entwickelungsmetaphysik" nannte, d. h. jenen Versuch, mit Hilfe des Gedankens eines unfehlbar sich vollziehenden Fortschrittes wie das Dasein überhaupt, so im besondern die menschlichen Dinge restlos zu begreifen, sei es nun, daß man sich an der Idee der Endlosigkeit dieses Fortschrittes berauscht, sei es daß man sich einen erreichten Idealzustand als Ziel der Bewegung denkt; jedenfalls ist es eine Betrachtungsweise, die dieser menschlichen Kulturwirklichkeit einen letzten und absoluten Wert zuschreibt. Siebeck zeigt wie diese Betrachtungsweise, weit entfernt, eine einfache Wiedergabe

Digitized by Google

des wirklichen Tatbestandes zu sein, vielmehr ein Glaube ist, der weder vor logischer, noch auch vor ethischer Kritik zu bestehen vermag. Er „macht dem Herzen seiner Vertreter mehr Ehre als der Konsequenz ihres logischen Denkens". Vielmehr, jener Fortschritt ist uns gegeben als Aufgabe. Die Frage, wie weit es das Kulturleben in seiner ferneren Zukunft bringen wird, ist unbeantwortbar; sie kann bei dieser praktisch-ethischen Fassung des Fortschrittgedankens aber auch außer Betracht bleiben. Vielmehr ist dies das Entscheidende, was jeweilen als Aufgabe und bestimmte Forderung an die einzelne Persönlichkeit herantritt.

Die Ausführungen dieses ersten Artikels sind die grundlegenden. Die beiden anderen Abhandlungen bringen eine Einzeichnung dieser recht verstandenen Eigenart des Menschheitsfortschrittes in das Ganze der Daseinsentwickelung und eine Auseinandersetzung mit den Hemmungen und Gefährdungen, welche vom Naturzusammenhange her die geistige Leistung in ihrem Fortgang und Bestand bedrohen. Gerade hier zeigt sich nun, wie sich bei dieser Fassung des Fortschrittsgedankens Vorstellungen von einem Überweltlichen einstellen müssen, die in der Richtung des religiösen Glaubens liegen. Die Nüchternheit der Erwägungen und die Behutsamkeit der Folgerungen berührt in diesem Zusammenhang ganz besonders wohltuend.

In unseren Tagen ist jene Art des Fortschritts- und Entwickelungsglaubens, welche Siebeck bekämpft, noch eine geistige Macht. Um so wertvoller ist jeder Nachweis dessen, wie sehr hier alles wirklichkeitsfern und illusionär ist; und jeder Versuch, etwas Besseres an die Stelle zu setzen, das der Realität des menschlichen Kulturdaseins mehr gerecht wird, ist mit Freuden zu begrüßen. Wer nicht weitherrschenden Schlagwörtern folgen, vielmehr den Daseinsproblemen selbst innerlich nahe kommen und nachdenken will, dem sei die Siebeck'sche Schrift empfohlen. Sie stellt allerdings manche Anforderung — der Stil ist nicht überall leicht —; die Mühe wird aber wohl belohnt werden. Th. Steinmann.

Aus der verlornen Kirche. Religiöse Lieder und Gedichte für das deutsche Haus. Gesammelt von Rudolf Günther. Mit Zeichnungen von L. von Schlieben. Heilbronn, Eugen Salzer. 1907. Geb. 3 Mk.

Als ich vor Jahren einmal in Conrad Ferdinand Meyers Gedichten las, stieg mir bei dem kurzen „In Harmesnächten" der Gedanke auf: wie lohnte sich doch eine Blütenlese religiöser Lyrik bei unseren modernen Dichtern. Das könnte ein rechtes gutes und starkes Buch werden; zu dem griffe wohl in Stunden der Sammlung auch, wem die spezifisch kirchliche religiöse Lyrik, sei es aus Gründen des Geschmacks, sei es aus Gründen des innersten Erlebens, allzu fern und fremd ist. Es müßte nur, wer solche Sammlung unternähme, bei der Auswahl nicht ängstlich der hergebrachten religiösen Vorstellungswelt nachfragen, wo und wieweit diese hier oder dort an- und aufklingt, sondern darauf käme es an, die Töne wirklicher selbsterlebter Frömmigkeit herauszuhören, suchender oder besitzender, auch wenn in jenen Gedichten die Worte Gott, Seele, Jenseits garnicht vorkommen sollten. Es würde in solche Sammlung auch alles das aufzunehmen sein, was an irgend einem Punkte einer starken Empfindung für die Geheimnistiefe des Daseins Ausdruck gibt; denn darin lebt mehr wirkliche Religion als in mancher formenschönen Verwendung überlieferter religiöser Vorstellungen.

Die Sammlung religiöser Lyrik, welche R. Günther unter dem Titel: „Aus

Digitized by Google

der verlornen Kirche" (nach dem Uhland'schen Gedicht) veranstaltet hat, ist um einige Töne kirchlicher ausgefallen. Es ist auch einiges mit hinein geraten, das wohl von Religion redet, sich mir aber nicht als Erlebtes aufzwingt (z.B. Grotthuß: Ein Traum im Allerheiligsten oder die eine Probe von Bierbaum). Gelegentlich ist auch das Thema nicht wirklich religiös und nur ein Verstellungsanklang vorhanden. Die Anthologie scheint mir auch etwas zu umfassend: neben Modernem stehen Volkslieder, einige Kirchenlieder, 1.Kor.13, einige Psalmen und Prophetenstellen, selbst ein babylonisches Gebet und ein ägyptischer Hymnus. Mit Recht kann man besonders dem Letzten gegenüber fragen: warum aus dem unendlich vielen gerade dieses? Gewiß ist ein solcher religiöser Zusammenklang über die Jahrtausende hin etwas Schönes. Besonders hat auch die Einreihung des durch kirchlichen Gebrauch herausgesonderten unter andere Frömmigkeitsäußerung etwas für sich. Wäre es aber nicht doch besser gewesen, den Kreis in dieser Hinsicht enger zu ziehen? Am zahlreichsten vertreten sind in der Sammlung Annette von Droste-Hülshoff und Gustav Schüler; stark vertreten sind auch Hebbel, dann Goethe und weiter Avenarius, Eichendorff, Paul de Lagarde und Philippi; es schließen sich an Greif, Geibel, Mörike und Rückert; auch Spitteler begegnet uns einige mal, sowie Falke, Langewiesche, Polenz u. A. Daß C. F. Meyer nicht mehr zu Worte kommt, hat seine besondern Gründe. Aber warum so wenig von Gottfried Keller? Und war bei Storm wirklich nichts zu finden?

Der Buchschmuck ist sehr verschiedenwertig, neben Ansprechendem allzu Subjektivistisches, namentlich in gelegentlicher Christusdarstellung. Der Preis ist sehr niedrig: 347 Seiten nett gebunden nur 3 Mk. So wird uns für wenig Geld eine große Auswahl von Wertvollem geboten. Bei der Fülle des Inhaltes wird sicher jeder nicht weniges finden, was ihm ein liebes Eigentum werden kann oder schon ist.

Th. Steinmann.

O. Wittstock. Der sechste Tag. Aus den Briefen einer siebenbürgisch-sächsischen Lehrerin. Berlin, Karl Curtius, 1907. 3.–5. Tausend, geh. 1,80 Mk., geb. 2,50 Mk.

Ein Buch, das viel Anregendes bringt. Allerlei brennende Fragen unserer Zeit werden feinsinnig berührt: die Frauenfrage, die nationale Frage, Erziehungsfragen; in die eigenartigen Verhältnisse des Deutschtums in Siebenbürgen tun wir manchen Einblick — mehr und mehr konzentriert sich aber alles um den einen festen Punkt: was ist es um Jesus? welche Antwort gibt er dem religiösen Suchen und Fragen unserer Zeit?

Den Rahmen des Ganzen bildet der an äußeren Ereignissen arme Lebensgang einer siebenbürgisch-sächsischen Lehrerin, von ihr selbst in Briefen an eine Freundin erzählt. Also eine Art Tagebuchroman. Je innerlicher und persönlicher die erörterten Fragen sind, je größeren Raum allerlei Reflexionen einnehmen, um so mehr mochte sich diese Form der Einkleidung nahe legen. Man wird die Erzählung nur als Einkleidung nehmen müssen, wenn man das Ganze gerecht beurteilen will. Es ist nicht gelungen, alle Schwierigkeiten und Härten der mißlichen Form der Tagebucherzählung zu bemeistern; auch sonst mag manches Formale nicht befriedigen, z.B. der so ganz lehrhafte Dialog in der zweiten Hälfte. Darauf war es aber wohl kaum abgesehen. Der Ideeninhalt ist ganz und gar die Haupt-

Digitized by Google

sache. Wir begegnen aber auch Szenen von lebendiger Anschaulichkeit, namentlich im Anfang, auf siebenbürgener Boden. Hervorgehoben zu werden verdient auch die eindrückliche Eigenart der Ausdrucksweise.

Beinahe nicht zu vermeiden ist ein vergleichender Seitenblick auf Hilligenlei. Bei der Vielgelesenheit dieses Buches kann es ja leicht für alle in den Tendenzen irgendwie ähnliche Literatur als Orientierungspunkt dienen. Unter dem Gesichtspunkt der künstlerisch anschaulichen, eindrücklichen und lebendigen Gestaltung des Einzelnen lassen sich beide Bücher nicht vergleichen. Halten wir aber die beiden modernen und ganz menschlichen Jesusbilder neben einander, dann ist Wittstock der bei weitem originalere, tiefere und darum auch anregendere, wohl auch abgeklärtere — freilich, er redet viel aphoristisch. Dort hatte ich den Eindruck, daß uns einer etwas — sogar Prophetisches — sagen will, der, wie sehr es ihn zum reden innerlich drängt, eigentlich in dieser Sache nichts Originales zu sagen hat. Hier dagegen ist wirklich Etwas und z.T. sehr Eigenes, wozu es sich lohnt, Stellung zu nehmen. Th. Steinmann.

Wilhelm Winsch. Mein Christusbild. 20 Pfg. Paulinismus oder Christentum. 10 Pfg. War Jesus ein Nasiräer? 50 Pfg. Sämtlich Berlin, Max Breitkreuz.

Was sollen wir zu diesen Schriften sagen? Ein Apostel der Abstinenz predigt uns darin einen tolstoyschen, abstinenten und vegetarischen Christus. Er tut es mit viel Wärme und innerer Empfindung gegen Jesus, so wie er ihm aufgegangen ist. Und es ist gewiß interessant, daß auch dieses moderne Evangelium sich um Jesus bemüht. Der Verfasser aber meint, sich auf dem Boden wissenschaftlicher Untersuchung zu bewegen. Er „hat den unwiderleglichen Nachweis" geführt, daß Jesus Vegetarier und Abstinent war. Vielleicht hält er seine Konstruktion, daß die Abendmahlsfeier Jesu ein vegetarisches Symbol war, für ebenso unwiderleglich. Ich glaube gern an diese Unwiderleglichkeit, freilich nicht als eine wissenschaftliche, sondern nur als an eine ganz und gar subjektive des Verfassers, auf den sachliche Einwände nicht leicht Eindruck machen werden. Erklärt er doch, zur Beantwortung der Frage, ob Jesus Nasiräer war, sei nur der befähigt, „welcher selbst enthaltsam lebt und sich dadurch die nötige innere Erfahrung erwirbt. Wer das nicht tut, hat überhaupt kein Recht, in dieser Frage mitzureden." Einer Untersuchung, die von solchen Voraussetzungen ausgeht, rückt sich bekanntlich alles zurecht. Wir finden denn auch erstaunliche Proben der Art. Einmal freilich nimmt der Verfasser eine solche Kühnheit zurück. So wird mit ihm vielleicht doch zu reden sein. Eine wirkliche Förderung religiöser Vertiefung des modernen Geisteslebens kann ich mir aber von solcher Art Versuch „Jesus wider mitten hinein in unser tägliches Leben zu stellen", nicht versprechen. Doch beabsichtigen wir uns gelegentlich mit diesem ganzen modernen Sektenwesen etwas eingehender zu beschäftigen. Th. Steinmann.

Leopold Ziegler, (Karlsruhe). Das Wesen der Kultur. Leipzig-Jena, 1905. Verlag Eugen Diederichs. 191 S. (Mk. 4.—.)

Uns ist der Verfasser durch sein schönes Buch über den abendländischen Rationalismus und den Eros aufs beste bekannt. Aber auch hier in dieser (früheren) Arbeit tritt uns ein durch und durch selbständiger Denker entgegen, der in der Tat wirksame und originäre Ideen hat. Ziegler will das Wirken des Kulturgeistes

Digitized by Google

untersuchen und nachweisen, wie eigentlich die Geschichte des Ichs und des Bewußtseins mit „Kultur" identisch sei. „Die Kultur ist die gemeinsame Wirklichkeitsgestaltung Dessen mit Bewußtsein, was die Natur allenthalben unbewußt vollbringt: die Realisation des objektiven Gattungszweckes. Der Mensch unterscheidet sich nur noch darin vom Naturwesen, daß er die Idee seiner Menschheit erweitert zu dem Sein einer metaphysischen, die Welt umspannenden Idee, daß er in dem Wesen des Menschen das Wesen Gottes begreifen darf, welches alle einzelnen Ideen in sich befaßt. Alle Kultur sollte so sein, wie sie von der Natur vollendet worden wäre, wenn diese Bewußtsein hätte: d.h. einzig von dem waltenden Zweck geformt, dessen Inhalt die Selbstbefreiung ist" .... In diesen Leitideen von Neuheit und Fülle scheint mir der Kern des ganzen Buches zu liegen; an ihnen ranken sich die feinen Auseinandersetzungen und Beweise, die Kritik der Zivilisation und Natur, wie auch alles dessen, was das geschichtliche Leben reich und wichtig gestaltet, was die herrlichsten und reifsten „Sichtbarwerdungen" und Kundgebungen hervorgebracht hat und was vom Kulturgeist unter Rassen und Völkern die Genies zeugte. Immer und überall betont Ziegler, daß eine Wertung der Kultur nur dann möglich sei, wenn man sie auf ihren Höhepunkten begreift und wenn man einsehen lernt, wie doch alle wahre Kultur die Natur in sich aufnehmen muß, vorausgesetzt, daß ihre Sittlichkeit weit genug ist, um mit den letzten Gesetzen der Natur in Einklang zu stehen. Daß hierbei — d.h. bei dieser Aufnahme der Natur durch die Kultur — die Natur in ihrer existierenden Form vernichtet wird und die unbewußte Eigenzwecklichkeit verliert, gilt dem Verfasser als sicher. Er meint das sehr geistreich: es werde die Form der Natürlichkeit zerstört, um dem Geiste der Natürlichkeit zum Leben zu verhelfen.

Leopold Ziegler führt auch in diesem gedankenreichen Buche eine feine und vornehme Sprache, die selbst akut Abstraktes fühlbar macht. Ich hoffe an anderer Stelle nochmals auf diese interessante Studie zurückzukommen.

Wien. Franz Strunz.

Eingesandte Bücher.

Ludw. Goldschmidt, Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gotha, Thienemann. 1904. —.80.

—, Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kantausgabe der k. preuß. Akademie der Wiss. Ebda. 1905. 2.40.

—, Baumanns Anti-Kant. Ebda. 1906. 2.80.

—, Kant und Häckel. Freiheit und Notwendigkeit. Nebst e. Replik an J. Baumann. Ebda. 1906. 3.—.

Heinr. Romundt, Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre. Gotha, Thienemann, 1903. 4.—

—, Kants Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Eine Vorübung für krit. Philosophie. Ebda. 1905. 2.—.

—, Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang. Ebda. 1906. 2.40.

Digitized by Google

8. Jahrbüchlein der Gustav-Glogau-Gesellschaft. Geschäftsstelle Pastor La Roche, Golzow. 1906. —.40.

Frz. Strunz, Johann Baptist van Helmont (1577—1644). Ein Beitrag zur Gesch. der Naturwiss. Wien, Deutike, 1907. 2.80.

Paul Deussen, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan-Bhagavadgîtâ-Mokshadharma-Anugîtâ. In Gemeinsch. mit Dr. Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, Brockhaus, 1906. 22.—, geb. 24.50.

Br. Bauch, Luther und Kant. Berlin, Reuther u. Reichardt, 1904. 4.—.

Henry D. Thoreau, Walden oder Leben in den Wäldern. Jena, Diederichs.

L. Weis, Immanuel Kant. 1. Bd. der Ewigkeits-Fragen im Lichte großer Denker, herausgeg. von Dr. phil. E. Dennert. Hamburg. Agentur des Rauhen Hauses. 1906. kart. 1.90.

P. Wernle, Paulus Gerhardt. (Volksbücher IV, 2.) Tübingen, J. Mohr, 1907.

A. Knopf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums. (Volksbücher I, 13.) Ebda. 1907. Jedes Heft geh. —.50, kart. —.75, geb. 1.50.

W. Kinkel, Vom Sein und von der Seele. Gedanken eines Idealisten. Gießen, Töpelmann, 1906. Geb. 2.—.

Joh. Müller, Hemmungen des Lebens. München, Beck, 1907. Geb. 3.—.

—, Vom Leben und vom Sterben. Ebda. 1907. Geb. 1.—.

Ludwig v. Schlözer, Inneres Leben. 2. verm. Auflage. Ebda. 1907. Geb. 1.50.

J. G. Cordes, Zum Kampf um die Weltanschauung. Ebda. 1907. Geb. 1.—.

Johanna Pirscher, Wachstum. Ebda. 1906. Leicht geb. 1.20.

K. Girgensohn, Zwölf Reden über die christliche Religion. Ebda. 1906. Geb. 4.—.

Psalmen des Westens. Aus dem Engl. frei übertragen. Berlin, Curtius, 1907. 2.—, geb. 2.50, 3.50 und 5.—.

Th. Simon, Entwicklung und Offenbarung. Berlin, Trowitzsch u. Sohn. 1907. 2.40.

K. Beth, Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. Ebda. 1907. 5.50.

G. Rost, Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz. Stade, Pockwitz, 1906. 1.—.

Karl Walcker, Die religiösen und politischen Entwickelungstendenzen der Kulturwelt. Sondershausen, Eupel, 1907. 1.50.

P. Röthner, Aus der Chemie des Ungreifbaren. Ein Blick in d. Werkstätten med. Forschung. Osterwieck, Zickefeldt, 1907.

Heinr. Pudor, Ihr jungen Mädchen. Berlin, Pudor, 1907.

Digitized by Google

Der Begriff des Glaubens.

Von Ernst Troeltsch.

1) Der Glaube als das Ganze der christlichen Religiosität.

Das Wort „Glaube" gehört zu den vieldeutigsten und mißverständlichsten Worten des religiösen Sprachschatzes und der aus ihm hervorgegangenen theologischen Begriffsbildung. Im gewöhnlichen Sinne bedeutet es die Vorstellungswelt einer Religion, die von dem Frommen geglaubt d.h. als gegenwärtige, vergangene oder kommende Wirklichkeit betrachtet wird. Dabei wird diese Vorstellungswelt um ihrer Bedeutung willen gerne unberührt und unverändert erhalten und auf unantastbare Autoritäten zurückgeführt, wie sie denn auch in der Tat ihren Ausgangspunkt meist von bestimmten mit besonderer Autorität betrachteten Punkten wie z.B. Offenbarungen, Inspirationen, Propheten, Kultlegenden, Priestertraditionen, Geheimüberlieferungen, Stiftungen nimmt. Daher kommen alle die gangbaren Auffassungen des Glaubens, wonach er ein Fürwahrhalten ist und dies Fürwahrhalten wesentlich auf Tradition, Autorität und Gemeinsamkeit der Überzeugungen gründet.

Allein daß sich damit der Sinn des Wortes nicht erschöpft, das zeigt nun doch auch derselbe populäre Sprachgebrauch, der unter Glaube und Gläubigkeit, Glaubenskraft, Glaubenszuversicht eine religiöse Gesamthaltung der Seele, eine willige Hingabe an Gott und ein Sicherfüllenlassen von Gott, versteht; hier ist dann der Glaube einerlei mit der Religion selbst.

Eine solche Bedeutung des Wortes und mit ihr ein religiöses Moment steckt auch im Verhalten gegen nicht direkt und eigentlich religiöse Objekte, man glaubt an das Vaterland, an die Menschheit, an einen Menschen, an sich selbst. Man kann in der Tat zweifeln, ob es wohlgetan ist, beide Dinge mit demselben Worte zu bezeichnen und ob man nicht besser unter Glaube bestimmt das Erkenntnismoment der Religion versteht, während man die Totalität der subjektiven Religiosität besser als „Frömmigkeit" bezeichnet. Die Frömmigkeit wäre dann der weitere Begriff, innerhalb dessen der Glaube das die Frömmigkeit mit bestimmende Erkenntnismoment wäre. Man kann weiter darauf hinweisen, daß der größte Teil der außerchristlichen Frömmigkeit diese Unterscheidung vollzieht und auch sprachlich festhält. Hier ist überall der Glaube als Erkenntnismoment der Mythos, zu dem die praktische Religion als Kultus und weiterhin als pietas oder Eusebie, als fromme, auf Gott achtende und auch sonst in allen Beziehungen das „Heilige" respektierende Gesinnung hinzukommt; oder es wird die spekulative Erkenntnis oder Gnosis

Digitized by Google

von der praktischen Betätigung und Stimmung oder auch der Ethik unterschieden.

Gleichwohl aber hat es doch seinen tiefen und guten Sinn, wenn das Christentum, vor allem in der Sprache des Paulus und der Reformatoren, beides in eins zieht. Das bringt dann die besondere Eigentümlichkeit des Christentums zum Ausdruck, daß sein Mythos und seine Gnosis nur religiösen Wert haben als Bewirker praktisch-religiöser und ethischer Gesinnung und daß seine Religiosität nicht auf Kult und Riten, sondern auf eine den Willen bestimmende Gotteserkenntnis oder vielmehr auf die in dieser Erkenntnis sich vollziehende innere Wesens- und Willenseinigung mit Gott gerichtet ist. Dabei ist dann diese Erkenntnis auf das praktisch-religiös Bedeutsame gerichtet. Seine Frömmigkeit ist Glaube, und sein Glaube ist Frömmigkeit.

Freilich kann man derartiges auch an der prophetischen Religion Israels, der Mutterreligion des Christentums, schon feststellen; auch der von beiden nicht bloß am Anfang vielfach beeinflußte Islam führt gelegentlich zu solchen Auffassungen; ja ein scharfes Auge wird Ansätze zu dieser Zusammenziehung auch sonst vielfach aus der inneren Dialektik des religiösen Gedankens hervorgehen sehen. Aber prinzipiell zu Grunde gelegt ist dieser Sachverhalt doch nur im Christentum, das in seinem rein persönlich-ethischen Gottesbegriff auch allein dazu die vollständige Nötigung enthält, freilich aber auch seinerseits in der wirklichen Geschichte diese Nötigung keineswegs streng festgehalten hat. Immerhin aber hat das Christentum in seinen klassischen Äußerungen den Glauben so rein aus allen Verstecken in allen nicht unmittelbar auf Gott gehenden Beziehungen herausgezogen und die ganze Religiosität in Denken und Kultus so rein auf die Gewinnung und Behauptung eines Glaubensverhältnisses zu dem allein religiösen Objekt, dem heiligen Gnadenwillen Gottes, gesammelt, daß in ihm Glaube und Frömmigkeit, Erkenntnis und Herzensstellung, Kultus und persönliche Wesenshingabe, Gnosis und Ethik prinzipiell zusammenfallen und eines das andere bedingt und beweist. Die Sonderart des Christentums unter den Religionen kommt darin zum Ausdruck, der Durchbruch der reinen ethischen Religiosität; es kennt nur eine Erkenntnis, die praktischen religiös-ethischen Wert hat und die an diesem Wert sich bezeugt, und es kennt nur eine Praxis, die aus reiner Gotteserkenntnis hervorgeht. Nicht die Buntheit eines interessanten, weithin wuchernden und in Wissenschaft übergehenden Mythos, auch nicht die autoritative Gewalt von Kirchendogmen, sondern ein möglichst einfacher, das praktische Erlebnis des Erhebung zu Gott ausdrückender und auf innere Selbstgewißheit zurückführender Gedanke stellt sich als sein immer wieder durchbrechender Kern dar.

Insofern behält das Wort Glaube doch seine weitschichtige Bedeutung.

Digitized by Google

Es bedeutet die besondere christliche Religiosität, eine möglichst aus reiner religiöser Erkenntnis hervorgehende Willens- und Wesenshingabe an Gott zum Zweck praktischer Auswirkung dieser Erkenntnis. Insofern muß im Christentum das Wort „Glaube" doch zur Bezeichnung der Gesamtheit der Religiosität festgehalten werden, wenn auch freilich am Glauben in erster Linie das Erkenntnismoment in Betracht kommt. Als solches das praktische Ganze der Religion bedingendes und durch es wieder bedingtes Erkenntnismoment ist der Glaube zunächst psychologisch zu analysieren.

2) Der Glaube als das Erkenntnismoment der Religion.

Unter diesen Umständen bedeutet der „Glaube" als eigenartig christliches Wort das Erkenntnismoment der christlichen Frömmigkeit mit starker Betonung seiner praktisch-religiösen Bedingtheit.

Wie alle Religion unter dem Eindruck der religiösen Abhängigkeit des Menschen von den göttlichen Mächten und unter unwillkürlicher Verkürzung des menschlichen Anteils an der Bildung der Glaubensgedanken ihre Religiosität und ihren Glauben als etwas von Gott Gewirktes und Gestiftetes betrachtet, so betrachten die höchsten und umfassendsten Religionsstufen und unter ihnen ganz besonders das Christentum diese Gotteswirkung und Stiftung nicht als etwas in jedem Individuum spontan Neu-Erfolgendes, sondern als etwas in der Grundlegung allen Individuen gemeinsam Gegebenes und zur Aneignung bestimmtes. Je reicher und stärker der religiöse Ideengehalt und die Fülle der praktischen Antriebe werden, um so mehr geht die Tätigkeit des Individuums im Aneignen und Nachleben auf und um so geringere Spontanität verbleibt ihr. So haftet auf dieser Stufe auch das Erkenntnismoment an der Aneignung des allen gemeinsam und grundlegend Gegebenen. Als solches geht es zurück auf die Offenbarung, und ist es in erster Linie Glaube an die grundlegende Offenbarung.

Aber das bedeutet nun nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Überlieferung und der überlieferten Lehre, sondern, da die Offenbarung selbst nichts andres ist als eine gesteigerte, das Durchschnittsmaß überragende und ihre Kraft ausstrahlende Gläubigkeit, so ist mit dem bloßen Anschluß an die Offenbarung der Glaube als Erkenntnisweise noch keineswegs verstanden. Vielmehr ist er nun selbst erst an dieser Offenbarung als heroischer und grundlegender Gläubigkeit zu analysieren.

Die Offenbarung ist die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung sich darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt. Aber ein solches neues oder überwiegend neues Ganzes stellt sich für den Offenbarungsträger selbst in einer Fülle neuer Gesichte und Vorstellungen über Gott, Welt und Mensch und über die göttlichen Ziele mit beiden dar. In diesen Vorstellungen ist völlig naiv die Phantasie tätig, die dem intuitiv erfaßten religiösen Lebensganzen einen naiv künst-

Digitized by Google

lerischen, Altes und Neues vereinigenden Ausdruck gibt. Es ist die Produktion des Mythos, der zu jeder Religion gehört, und der bei einer solchen rein persönlich-geistig-ethischen Religion sich als die Vorstellungsverkörperung Gottes und seiner Ziele mit Welt und Menschen sowie als Bild von der besonderen Sendung des Offenbarungsträgers darstellt. Es ist eine höhere Stufe des Mythos, auf der er wesentlich nur dem ethisch-religiösen Gedanken Ausdruck verleiht. Man könnte dafür auch das Wort „Symbol" gebrauchen, darf aber dann nicht vergessen, daß für den produktiven Genius selbst sein Mythos in der Hauptsache naiv geschaute Wirklichkeit ist, daß die Bezeichnung als „Symbol" erst einer den Mythos kritisch betrachtenden wissenschaftlichen Denkweise angehört.

So gehören der Heros und der Mythos zur spezifischen Erkenntnisweise des Glaubens dieser Religionsstufe, der Heros als Zentrum neu ausstrahlender religiöser Kräfte und der Mythos als der in erster Linie von dem Heros selbst geformte Vorstellungsausdruck für das in ihm lebende religiöse Ganze. Der vertrauensvolle und hingebende Anschluß an das in dem Heros erschienene religiöse Ganze ist der Glaube an ihn selbst und an die an ihm gegebene religiöse Idee und stellt sich dar als Übernahme seiner religiösen Vorstellungswelt, durch deren Vermittelung seine Religiosität übertragen wird.

Dazu fügt dann das religiöse Leben und Denken der Gläubigen eine stets wachsende, Altes zurückdrängende und Neues betonende Vorstellungsbildung, vor allem eine religiöse Verherrlichung des Offenbarungsträgers selbst, dessen Person und Autorität ja zunächst das einzige einigende Band, der Grund des Zusammentritts zu einer neuen Religionsgemeinschaft ist. Aus ihrer Verherrlichung und der Begründung dieser Verherrlichung entsteht die neue Glaubenslehre, aus der Beziehung auf sie der neue Kult. Das in ihr enthaltene und durch sie wirkende neue religiöse Lebensganze wirkt dann ganz von selbst mit alledem, und, indem es hiermit gesichert wird, bedarf es nur nebenher besonderer Formulierung und Begründung, bis dann auch dieses und sein Vorstellungsausdruck zum Gegenstand der Darlegung, Begründung und Erweiterung werden. Eine wesentlich auf die ethisch-persönlichen Lebenswerte und auf die Beziehung Gottes zu ihnen ausgehende Religion braucht zunächst nicht mehr als den Glauben an die Person des Heros, in dem der Anschluß an die in ihm verkörperte Erkenntniswelt von selbst gegeben ist; und auch bei allen späteren Wandelungen ist doch die Beziehung auf den Heros und die in ihm gegebene grundlegende Vorstellungswelt dasjenige, worin der Glaube seine Identität mit sich behauptet.

So ist der Glaube eine von dem geschichtlich-persönlichen Eindrucke ausgehende mythisch-symbolisch-praktische, eigenartig religiöse Denk- und Erkenntnisweise, die an den Mythos glaubt um der von ihm übermittelten

Digitized by Google

praktisch-religiösen Kräfte willen und die diese Kräfte nur auszusprechen, zu vergegenständlichen und mitzuteilen weiß durch den Mythos. Dabei wird bald mehr das mythische Ausdrucksmittel betont und bald mehr der praktisch-religiöse Gehalt, bald mehr das erste bis zur Ertötung des zweiten verhärtet, bald mehr der zweite bis zur Auflösung des ersten verflüssigt.

Geboren werden die Anfänge solchen Glaubens nur bei naiven Menschen und bei naiven Volksschichten, befestigt wird er durch Autorität und Überlieferung. Wo er aber aus den Breiten des naiven populären Lebens, in denen allein er entsteht und die erste Form gewinnt, emporsteigt in die Sphären wissenschaftlicher Bildung, da wird er dann wissenschaftlich bekämpft und wissenschaftlich verteidigt, und so wird dann aus dem Glauben und der Massenüberzeugung die Theologie als Verbindung des naiven religiösen Mythos mit den allgemeinen Begriffen der Wissenschaft. Hierbei faßt die Theologie zunächst den Glauben als das, was er im bisherigen Medium geworden ist, als ein autoritatives übernatürlich bezeugtes und mitgeteiltes Wissen und vereinbart dies übernatürliche Wissen, soweit als möglich, mit dem geltenden natürlichen oder wissenschaftlichen Wissen; sie wird rationalistisch, wo sie diese Vereinerleiung restlos vollziehen zu können glaubt, und supranaturalistisch, wo sie einen Rest als dem natürlichen begrifflichen Wissen unzugänglich anerkennt. In diesen Kämpfen reagiert dann aber immer wieder die praktisch-religiöse Natur des Glaubens, dem es nicht auf das Wissen, sondern auf den dadurch vermittelten ethisch-religiösen Lebensgehalt ankommt und die daher den Glauben immer stärker vom eigentlichen Wissen als besondere religiöse Erkenntnisweise trennt. So kommt es schließlich zu einer psychologischen Analyse des Glaubens, in der der hier beschriebene mythisch-symbolisch-praktische Charakter des Glaubens als seine besondere psychologische Natur erkannt und damit sein wesentlicher Unterschied vom eigentlichen Wissen als der allgemeinbegrifflichen Verarbeitung der Erfahrung zu beweisbar gültigen Erkenntnissen oder als der Bildung einer abstrakt begrifflichen Deduktion des Wirklichen aus einem allgemeinsten Grundprinzip herausgestellt wird.

Es kommt eben damit dann auch zu einer Schematisierung der historisch-psychologischen Bildung und Entwickelung des Glaubens, wie sie mit der bisherigen Darstellung gegeben ist. Die Glaubensreligionen heben sich von den überwiegend kultischen und mythisch-welterklärenden ab durch die Bedeutung des religiösen Heros und die Kristallisierung ihres Mythos um die in diesen Persönlichkeiten erschlossenen praktischen ethisch-religiösen Werte. Es gilt das in erster Linie vom Christentum im Ganzen und von den einzelnen in seiner Mitte sich bildenden Sonderkreisen, seinen Heiligen und Reformatoren. Aber es gilt auch vom Mosaismus und Prophetismus, auch vom Islam und wird in den Ansätzen bei allen Bildungen religiöser Kreise

Digitized by Google

nachweisbar sein, die wesentlich die Religion auf eine Innerlichkeit persönlichen Lebens hinauszuführen streben. Auch wo sie dabei stark in philosophische Betrachtungen hinübergreifen, wird ihre religiöse Kraft gerade immer an dem mythischen und persönlichen Gehalte hängen, wie dies der Platonismus deutlich zeigte. Immerhin aber hebt sich aus alledem das Christentum charakteristisch heraus als eigentlichste Glaubensreligion.

3) Der Erkenntniswert des Glaubens.

Alles hängt daran, ob der so psychologisch anschaulich gemachte Glaube auch einen eigenartigen und selbständigen Erkenntniswert hat. Das wird bestritten von den Positivisten, die diese Analyse anerkennen, aber ebendeshalb in ihm nur einen Nachhall der unsachlichen, von menschlichen Wünschen und unwillkürlicher Poesie hervorgebrachten primitiven Phantasietätigkeit sehen; wie diese Phantasie aus allen andern Erkenntnissen vertrieben sei, so sei sie auch aus ihrem letzten Schlupfwinkel, der Religion, zu vertreiben und rein der Dichtung zu übergeben, womit dann jeder Erkenntniswert des Glaubens und der Religion überhaupt erledigt ist. Es wird auch bestritten von den spekulativ-rationalistischen Religionsphilosophen, die eine wahre Erkenntnis gewährende Religion nur in einem rationell notwendigen und gültigen Begriff über Einheit und Wesen der Welt anerkennen können und dem Mythos der Volksreligion nur soweit Wahrheit zugestehen, als er von glücklichem Instinkt getrieben dieser Idee nahe kommt, was in Wahrheit auf die Erledigung der geschichtlich positiven Religion zu Gunsten einer allgemeinbegrifflichen hinauskommt.

Gegen die ersten ist zu erwidern, daß in der psychologischen Unzerstörbarkeit der Religion auch in der Tat ein rationaler apriorischer Gültigkeitszwang zum Ausdruck kommt, den das religiöse Gefühl als Verpflichtung empfindet und der sich nicht in bloße Gewöhnung und Anzüchtung auflösen läßt, daß aber dann, wenn die innere Macht und Notwendigkeit des religiösen Lebens nicht zu bestreiten und nicht zu beseitigen ist, auch der es verkörpernden Phantasie ein Wahrheitsmoment zukommen müsse, wie denn überhaupt der Positivismus den Erkenntniswert der Phantasie unterschätzt.

Gegen die zweiten ist zu erwidern: daß bei der Unerkennbarkeit der letzten Gründe und des Weltzusammenhangs durch allgemeine Begriffe jeder angebliche rationelle Begriff von Gott und Welt in Wahrheit selbst ein der Religion entlehntes und starke mythische Elemente zurückbehaltendes Phantasiebild sei; daß daher die Anerkennung der Religion auch immer die Anerkennung der Glaubens-Phantasie oder des Mythos als eines spezifischen Erkenntnisweges sei; daß die apriorische Rationalität und Gültigkeit der Religion nicht in einem in ihr enthaltenen allgemeinsten Weltbegriff, sondern nur in dem der Religion mit Logik, Ethos und Kunst formal gemeinsamen, inneren Notwendigkeitsgefühl beruhe, und daß

Digitized by Google

solche religiöse Mächte und Vorstellungswelten daher nichts Abstrakt-Allgemeines, sondern von starken Erregungszentren ausgehende konkrete Lebensmächte seien; und diese Mächte streben erst in der Auseinandersetzung der verschiedenen geschichtlichen Religionen und in der Ausgleichung mit den außerreligiösen Werten nach allgemeingültiger Gestalt, ohne diese bei der Kompliziertheit und Unfertigkeit der menschlichen Dinge je voll erreichen zu können.

Die Glaubenserkenntnis hat eine eigene auf ihre praktische Unentbehrlichkeit und auf ein inneres Verpflichtungsgefühl begründete Gewißheit und bezieht sich auf das Ganze einer durch Tat und Willen wesentlich zu ergreifenden seelischen Gesamtkraft, die bei der religiösen Unkräftigkeit der großen Masse der Menschen von starken religiösen Individuen ausstrahlt. Andrerseits ist diese Glaubenserkenntnis, sofern sie sich auf das Übersinnliche und wissenschaftlich-exakt überhaupt nicht Erfaßbare bezieht und ihrerseits selbst der Wissenschaft den Gedanken absoluter Wirklichkeiten, Wahrheiten und Werte erst gibt, keine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern in ihrem Grundgehalt eine spezifisch religiöse und in ihren Vorstellungselementen eine künstlerisch-symbolische. Der Erkenntniswert des Glaubens liegt in der praktischen Bewältigung des Lebensrätsels durch Erfassung einer praktisch sich bezeugenden erlösenden Macht der Gottesgemeinschaft; aber diese Erkenntnis vermag sich nur auszudrücken in mythisch-poetisch-symbolischen Formen, die noch so sehr wissenschaftlich gereinigt werden können, die aber auch in der höchsten Sublimierung immer Mythos bleiben und nie zur Erkenntnis aus allgemeinen Begriffen werden. Die Theologie bleibt daher auch immer ihrem Wesen nach eine Verbindung von Wissenschaft und Mythos; und, wenn sie das nicht mehr in der alten Weise einer Nebeneinanderstellung des „übernatürlich" geoffenbarten Wissens und einer „natürlichen" Erkenntnis tut, so muß sie es in der neuen Weise einer Sicherstellung der auf die letzte religiöse Wahrheit gehenden praktisch-symbolischen Erkenntnisweise neben den auf die Erfahrung gehenden exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisweisen tun. Das aber geschieht durch Psychologie und Erkenntnistheorie, welche letztere immer ein Moment der Metaphysik in sich enthält.

4) Glaubenserkenntnis und wissenschaftliche Erkenntnis.

Damit bleibt aber auch allerdings eine Einwirkung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Glaubenserkenntnis, und es ist die Frage, welcher Art diese Einwirkung ist. Hiervon ist die erste und nächste Sphäre wissenschaftlicher Einwirkung mit dem Bisherigen schon beschrieben. Sie besteht darin, daß der Glaube selbst zum Gegenstand einer psychologisch-erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung gemacht wird und daß die verschiedenen Glaubensweisen gegeneinander geschichtsphilosophisch abgestuft werden. Das Nähere gehört hier der Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie an.

Digitized by Google

Aber auch wenn hierbei die Höchstgeltung der christlichen Glaubensweise sich ergibt, so bleiben doch die Einwirkungen der exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisse und des sich darauf aufbauenden wissenschaftlichen Weltbildes auf die Vorstellungswelt des Glaubens. Diese Einwirkung wird eine doppelte sein. Einmal wird der Glaube seinen Mythos beständig dem wissenschaftlichen Weltbild anpassen und beseitigen oder umdeuten, was diesem wesentlich widerspricht. Das geht freilich nur bis zu gewissen Grenzen; wenn der Mythos hierbei überhaupt total aufgelöst wird, dann wird eben damit auch die in ihm verkörperte religiöse Substanz sich auflösen; das ist dann der Übergang zu Neubildungen der Religion. Andrerseits wird der Glaube das neue Weltbild innerlich verarbeiten und aus ihm neue religiöse Motive mit entsprechenden neuen mythischen Verkörperungen aufnehmen, wie das die Mehrzahl der Welten, die Unendlichkeit des Weltprozesses, der Zusammenhang der Lebewesen usw. auch tatsächlich mit sich gebracht haben. Auch das geht nur bis zu einer gewissen Grenze; wenn der Glaube von neuen Glaubensmotiven und Mythen völlig überwuchert wird, dann ist er auf diesem Wege erstickt und auch so frei geworden für völlige Neubildungen.

Diese Auseinandersetzung ist die eigentlichste Aufgabe der heutigen Glaubenslehre. Ob dabei der christliche Glaube etwa einerseits aufgelöst oder andrerseits von neuen Motiven verwandelt sei, das zu entscheiden ist das Gegenwartsproblem der Theologie. Dieses kann hier nicht gelöst werden. Hier muß es genügen, die Überzeugung auszusprechen, daß die religiöse Grundkraft des Christentums — der Glaube an die Vereinigung mit Gott zur gotterfüllten, Sünde und Weltleid in der Gnadengewißheit überwindenden Persönlichkeit und Persönlichkeitsgemeinschaft — in alledem völlig unerschüttert und wirkungskräftig erhalten geblieben ist.

Neben dieser Beeinflussung des Glaubens durch die Wissenschaft bleibt dann aber auch ebenso wichtig anzuerkennen die umgekehrte Beeinflussung der Wissenschaft durch den Glauben. Einmal ist jede Überzeugung von geltenden letzten Wahrheiten, jede Überzeugung von dem Bestand einer unbedingten letzten gültigen nur etwa dem Menschen nicht voll erreichbaren Wahrheit und jede Überzeugung von letzten unbedingten gelten sollenden Werten der Wirklichkeit, denen das menschliche Suchen sich annähert, ein Glaube, dessen religiöse Natur sich dem Denker oft verbirgt, der aber darum doch religiöser Natur ist. Insofern reicht der Glaube sogar bis in die Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften, die an sich von ihm völlig unabhängig sind und eigenen Gesetzen folgen. Ein solcher Glaube ist eine auf Wahrheit und Giltigkeit und damit auf das Absolute gerichtete seelische Gesamthaltung, die, sobald sie sich selbst über sich ausspricht, auch die mythische Form nicht völlig umgehen kann.

Aber neben dieser indirekten steht auch noch eine direkte Wirkung des Glaubens auf die Wissenschaft überall da, wo diese von den exakten

Digitized by Google

Erfahrungswissenschaften aufsteigt zu Gesamtbildern der Welt, des Weltwirkens und des Weltwertes. Die hierfür entscheidenden Positionen sind immer Glaubenspositionen, seelische Gesamthaltungen gegen das Ganze des Daseins, die sich auch immer in irgend einer Weise mythisch-künstlerisch aussprechen, sei es nun, daß sie von einer der geschichtlichen Religionen beeinflußt sind, sei es, daß sie eigenen spontanen religiösen Stellungnahmen entspringen oder daß sie sich ihren religiösen Charakter überhaupt zu verbergen suchen. Die Meinung, in solchen Fällen eine rein wissenschaftliche Position einzunehmen, ist dann stets eine Selbsttäuschung oder bedeutet nur den Gegensatz gegen eine herrschende Religion, gegen die man sich auf die Autorität der Wissenschaft beruft. So enthält das moderne Denken vielfach Konkurrenzreligionen gegen das Christentum oder Religionssurrogate, die sich als wissenschaftlich besser gestützt oder mit der Wissenschaft erträglicher erscheinen mögen, die aber in ihrem Kerne doch auch Glaube und Mythos sind. Es ist eben Glaube und Wissen weder zur Deckung zu bringen noch reinlich zu scheiden, sondern mythisch-religiöse und wissenschaftlich-begriffliche Erkenntnis durchdringen, bekämpfen und suchen sich beständig in einem unablässigen und doch nie zum Ziel kommenden Streben nach Ausgleichung. Es gibt keine einfache Formel für ihr Verhältnis, und Glaube wie Wissen sind im irdischen Leben stets gleich unfertig. Die Gottes- oder Weltidee aber, aus der beide abgeleitet und in der beide mit einander vereinigt werden können, das wissenschaftliche System des Universums, ist in alle Ewigkeit unmöglich. Alle es suchende Philosophie ist der Saul, der auszieht, eine Eselin zu suchen und dabei das Königreich des Kritizismus findet.

5) Gläubige und wissenschaftliche Zeitalter.

Ein solches Gleichgewicht des Glaubens und des Wissens ist bei der Seltenheit gleich starker Veranlagung und Interessiertheit für beide Seiten, bei der Ungunst der Umstände für eine solche vielseitige Durchbildung und bei der Dämpfung der Energie des Handelns durch solche komplizierte Bildung immer nur etwas verhältnismäßig Seltenes, Individuelles und Persönliches. Wenigstens ist das bisher immer so gewesen und wird vermutlich bei der ganzen nie fertigen und immer in ihren Voraussetzungen sich verändernden Aufgabe so bleiben. Darin ist aber die Folge begründet, daß Massenüberzeugungen immer einseitig mehr nach der einen oder andern Seite neigen. Darin sind dann weiter große Unterschiede in den Zeitaltern und den Gruppen der geistigen Kultur begründet. Sie werden als Masse immer entweder mehr zum mythisch-gläubigen oder zum wissenschaftlich-beweisenden Denken neigen.

Die daraus sich ergebenden Unterschiede für die Gesamthaltung liegen auf der Hand: die wissenschaftliche Haltung neigt zur Kritik und zum rationalen Aufbau aller Gebilde aus menschlicher Aktivität und Einsicht, die gläubige Haltung neigt zur Hingabe an das dem Menschen Übergeordnete

Digitized by Google

und zur Produktion aus großen allgemeinen historischen Kräften heraus. Beides hat seine Lichtseiten und seine Schattenseiten: im ersten Fall herrscht die schöpferische Freiheit und Beweglichkeit des experimentierenden Geistes und werden allgemein beweisbare und mitteilbare Kulturgrundlagen gewonnen, im zweiten herrscht die tragende Kraft eines starken Gemeinbewußtseins und die naive Frische des Schöpfens aus übermenschlichen und darum festen und unverbrauchbaren Kräften; andrerseits führt das erste leicht zuletzt in Überkritik und Zersetzung und das zweite zur Kritiklosigkeit, Unfreiheit und Intoleranz.

Immerhin aber sind solche Perioden und Gruppen nicht total, sondern nur durch Gegensätze des Überwiegens geschieden. Die wissenschaftliche Kultur zehrt von alten Glaubensgrundlagen und führt den Glauben und Mythos oft nur in vermeintlich wissenschaftliche Form über, um dann von ihm unter dieser veränderten Form zu leben wie bisher. Die gläubige Kultur hat für alle nicht direkt den Glauben betreffenden Bedürfnisse auch ihrerseits die wissenschaftlichen Kräfte und Methoden und pflegt auch vom Glauben aus ein eigentümlich umfassendes spekulatives Denken. Und auf beiden Gebieten fehlt es nicht an Durchdringungen von beidem: Die Unterschiede sind fließende. Die hellenische Kultur ist auf ihrer Höhe eine überwiegend wissenschaftlich-künstlerische und die Mutter aller freien wissenschaftlichen Kultur, aber sie hat zugleich doch auch eine Fülle nicht bloß des poetischen, sondern auch des eigentlich religiösen Mythos. Der sog. Orientalismus oder die Völker des Orients prägen vor allem den Glauben aus, aber sie sind die Vorläufer und Unterlage der Griechen in aller Kultur und entwickeln mit ihm eine reiche mannigfaltige Spekulation und Religionsphilosophie. Auch im einzelnen Kreise selbst fehlen die Übergänge nicht. Das alte Griechentum ist gläubig wie alle alten Völker, das gereifte politisch sich auflösende Griechentum ist die verwegenste freie Reflexionskultur und die Spätantike wendet sich zurück zu einer seltsamen Mischung von Wissenschaft und Glaubensmythos, mit der sie einmündet in das alledem erst das feste Zentrum gebende Christentum.

So ist es nicht verwunderlich, daß auch innerhalb der christlichen Völkerwelt dieser Wechsel stattfindet, obwohl sein Glaubensmythos von Anfang an durch Einfachheit und ethisch-persönliche Grundrichtung an sich die Idee des Glaubens auf eine höhere Stufe der Klarheit und Innerlichkeit, der Unterscheidung vom Wissen, hebt. Aber auch hier haben wir zunächst die große vom Glaubensmythos beherrschte Kultur der katholischen Kirche vor uns, auf die nach allerhand kirchlichen Krisen und Spaltungen die moderne Welt der wissenschaftlichen Kultur folgt. Aber dieser Gegensatz, der von Positivisten und Rationalisten so oft als ein absoluter geschildert wird, ist auch hier nur ein relativer, und die Rückkehr des Pendelschlags zur Gläubigkeit ist auch hier nicht ausgeschlossen, wie das ja auch immer

Digitized by Google

wieder stattgefunden hat. Die Restauration, die der Aufklärung und Revolution gefolgt ist, ist nicht nur ein Rückfall, sondern eine völlig natürliche Reaktion des Glaubens gegen die subjektive Vernunft und bei solchen Pendelbewegungen wird es in unserer Welt immer bleiben, so lange sie dauert.

Nur freilich bedeutet die moderne Welt für den Glauben und den Mythos mit seiner kirchlichen Grundlage und seinen alten Weltanschauungselementen eine schwere Krisis und Erschütterung der Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit des Glaubens. In der damit eingetretenen allgemeinen Verwirrung muß sich jeder selbst seinen Glauben und seinen Ausgleich mit dem bunten Wissen suchen. Da ist es nun eine große Hilfe für ihn, den christlichen Glauben und Mythos in seiner praktischen religiös-ethischen Bedingtheit zu erkennen, den Unterschied des Glaubens und des Wissens in der psychologischen und erkenntnistheoretischen Analyse beider sich klar zu machen. Der Satz, daß der Glaube nur soviel wert ist, als er an persönlicher, eigener, innerer Kraft religiösen und ethischen Lebens erzeugen kann und daß umgekehrt dieses Leben sich frei nach eigenem Gewissen den Mythos zu diesem Zweck formen und fortbilden dürfe, daß der Glaube eine Herzensstellung zu Gott und die Vorstellung von Gott nur ein symbolischer Ausdruck zur Erweckung dieser Herzensstellung ist, dieser in seiner ersten Hälfte protestantische und in seiner zweiten Hälfte moderne Satz kann hier dazu dienen, den Ausweg aus den Wirren zu finden, zunächst für die eigene Person und dann hoffentlich für wachsende weitere Kreise. Je reiner der Begriff des Glaubens sich psychologisch und erkenntnistheoretisch auf sich selbst besinnt, um so leichter wird die Einigung im „rein Religiösen", wo alle Glaubensgedanken nur Ausdruck und Mittel einer religiösen Wesensstellung zu Gott, Welt und Mensch sind, wo zwar der Mythos nicht verschwunden ist und nicht verschwinden kann, aber doch rein zum Mittel und Ausdruck der religiösen Grundstellung der gesamten Person geworden ist. Die Konflikte hören auch dann nicht auf, aber ihre Reibungsfläche ist vermindert und das Nebeneinanderstehen verschiedener Formen des Mythos erleichtert, wo aller Mythos nur dem Herzensglauben dient und aller Mythos sich als Mythos weiß.

Eine neue Theorie über das Wesen der Religion.

Von **Friedrich Walther.**

Mögen die Leser dieser Zeitschrift auch einer Auffassung Gehör schenken, die in der Religionsgeschichte die Entwicklungsgeschichte der menschlichen *Gesamterkenntnis* erblickt, also Religion und Christentum als die *Grundlage der Verstandesbildung* ansieht.

Digitized by Google

Das scheint auf den ersten Blick ein absurder Einfall zu sein. Wir sind von Jugend auf zu hören gewohnt, daß Glauben und Wissen, Religion und Denken zum mindesten verschiedenartige Gebiete seien. Wenn wir auch vermöge unserer geschichtlichen Bildung nimmermehr in das Geschrei der Gasse einstimmen werden, nach welchem Religion Unvernunft ist und sich vor dem Richterstuhl des reinen Denkens nicht blicken lassen darf, so haben wir doch den Eindruck, daß allerlei Umwege erforderlich seien, um die religiösen Vorstellungen mit unsrer sonstigen Erkenntnis in Einklang zu bringen.

An dieser allgemein verbreiteten Meinung ist die christliche Kirche mitschuldig. Seit Jahrhunderten haben sich die Vertreter des Christentums auf den Standpunkt gestellt, daß die Glaubenssätze als Erzeugnisse einer übernatürlichen Offenbarung mit dem übrigen Erkennen nichts zu schaffen hätten und sich nicht einmal eine Prüfung von seiten der „natürlichen" Vernunft gefallen lassen müßten. Man oktroyierte die Glaubenslehre kraft göttlicher Autorität und verzichtete vornehm auf eine Erklärung oder Rechtfertigung derselben. Dieses Verfahren hat sich bitter gerächt. Wenn dasselbe auch Jahrhunderte lang in weiten Kreisen der Bevölkerung den gewünschten Eindruck machte — namentlich solange das von den abendländischen Völkern gewohnheitsmäßig angestaunte Rom mit seiner überlegenen Kultur und seinen Bannflüchen die Zweifler schreckte — so mußte doch eine Zeit kommen, in der man sich eine solche Bevormundung verbat. Wohl hat das neuentdeckte Neue Testament mit seiner durch die innere Wahrhaftigkeit und Überzeugungstreue hinreißenden Sprache bewirkt, daß die christliche Weltanschauung auch nach der Abschüttelung des römischen Jochs bis zum heutigen Tage die Grundlage unserer Volksbildung geblieben ist. Aber seit vor 150 Jahren die sog. „Aufklärung" überhandnahm, hat das Widerstreben gegen die Zumutung, Lehren, deren Richtigkeit nicht durch Verstandesgründe zu erweisen ist, durch Autorität oder Überlieferung sich aufzwingen zu lassen, unser ganzes Volk erfaßt. Die „gläubige" Unterwerfung unter die von den Vätern ererbten Anschauungen wird nicht mehr als Tugend respektiert, sondern im Gegenteil als Urteilslosigkeit und Schwäche verachtet. Dadurch ist die christliche Kirche mit ihrem vornehmen Verzicht auf Beweise für die von ihr verkündigten Lehren in eine üble Lage gekommen.

Aber, heißt es, daran läßt sich nichts ändern; das gehört zum Wesen des Christentums! Ich gestehe, daß mich diese Behauptung immer höchst eigentümlich berührt. Dieselben Männer, die sich jede erdenkliche Mühe geben, ihre christliche Überzeugung durch Gründe zu stützen, erklären, wenn ihre Kunst versagt, nicht bloß, daß ein allgemeiner Beweis für die Wahrheit des Christentums unmöglich, sondern sogar, daß die Unbeweisbarkeit seiner Lehren dem Christentum wesentlich sei. Sie greifen unbedenklich

Digitized by Google

nach Beweisen zugunsten einzelner Stücke der christlichen Lehre, so weit die Beweiskraft irgend reicht — manchmal auch um ein gutes Stück weiter! Dann auf einmal wird aus der Not eine Tugend gemacht und der unvorhergesehene Trumpf ausgespielt: wir wollen ja gar keine Beweise liefern, da das Christentum auf übernatürlicher Offenbarung beruht. Gleicht das nicht — man verzeihe das drastische Gleichnis — dem Gebahren des Fuchses, der die Trauben erst dann für sauer erklärt, wenn sich herausgestellt hat, daß er sie durch seine Sprünge nicht erreichen kann?

Überhaupt kann ich nicht finden, daß — auch abgesehen von dem Bestreben, Beweise für die Richtigkeit einzelner Stücke des Christentums zu liefern — die Versuche die Wahrheit des ganzen Christentums verstandesmäßig zu erweisen tatsächlich aufgegeben worden wären.

Wenn Schleiermacher den christlichen Glauben in die Oase des Gefühlslebens flüchtete und nach dem von D. Fr. Strauß gebrauchten berühmt gewordenen Gleichnis dort einen leichten luftigen Pavillon erbaute mit seinen lehrhaften Aussagen über die mancherlei Zustände und Regungen des frommen Gemüts — tatsächlich hat er mit diesen geistreichen Ideen nichts anderes bezweckt, als die christlichen Anschauungen vor der Kritik des Verstandes zu rechtfertigen. Denn die Verweisung der christlichen Vorstellungen in den vor dem Zugwind des Wissens und Denkens geschützten Winkel des Gefühlslebens war beim Lichte besehen nur ein schüchterner Versuch, das Denken durch Verstandesgründe zu einer freiwilligen Einschränkung seines eigenen Machtbereichs zu bewegen. Das Denken hört eben mit vollem Recht auf nichts anderes, als auf verstandesmäßige Gründe. Darum sagt ihm Schleiermacher: von den Bedürfnissen des frommen Gemüts verstehst du nichts; sei so gut und lass' uns in Ruhe! Und nachdem er auf diese Weise dem kritischen Verstand die Türe gewiesen hat, stürzt er sich mit einem mächtigen Sprung in das Centrum der christlichen Weltanschauung hinein und arbeitet innerhalb der gewonnenen Freistätte mit Aufbietung seines ganzen feinsinnigen Verstandes, um die christlich frommen Gemütszustände nach allen Seiten zu entwickeln oder zu beschreiben.

Hat man angesichts dieses Tatbestandes das Recht zu der Behauptung, daß Schleiermacher auf eine Rechtfertigung des Christentums vor dem Verstande verzichtet habe? Er war im Gegenteil eifrig bemüht, eine solche Rechtfertigung zustande zu bringen und begnügte sich nur der Not gehorchend mit einer Art von Grenzregulierung, wobei er dem Verstande zumutete, vor den „Zuständen des frommen Gemüts" als vor einem seiner Beurteilung verschlossenen Gebiet freiwillig Halt zu machen, jedenfalls die Grenzen dieses Gebiets nicht zu überschreiten, ohne sich vorher grundsätzlich im Sinn der christlichen Lehre umformen und umstimmen zu lassen.

Deshalb hat auch die von Schleiermacher eingeleitete Neubegründung

Digitized by Google

der christlichen Dogmatik zu dem Versuch einer Scheidung zwischen religiösem und weltlichem Denken geführt, die Albrecht Ritschl mit großer Energie beinahe zum herrschenden Gedanken in der Theologie der Gegenwart gemacht hat. Das religiöse Denken ist „interessiert", d.h. von dem begreiflichen Interesse des Menschen beherrscht, die Fragen über Ursprung, Grundcharakter und Zweck von Weltall und Menschheit im Sinn der Bedürfnisse seines Gemüts gelöst zu sehen; das weltliche Denken dagegen ist „unterinteressiert", d.h. rein objektiv auf die Erforschung der Tatsachen gerichtet. Damit ist der Gegensatz zwischen dem von Schleiermacher zur wissenschaftlichen Rettung des Christentums eröffneten Sondergebiet und dem Bereich des übrigen Erkennens viel besser bezeichnet, als durch die von Schleiermacher selbst gegebene Charakteristik. Denn mit bloßen Gefühlszuständen läßt sich gar nicht operieren; also mußte deren verständige „Beschreibung" unternommen werden. Warum sollte man dann nicht einfach von einer anderen Gattung des Denkens reden? Tatsächlich hat ja auch Schleiermacher eine solche gehandhabt, wenn er auf dem der Religion eigentümlichen Gebiet sich bewegte.

Aber die gefährliche Schattenseite dieser von Schleiermacher inaugurierten Versuche zur Sicherstellung der Religion ist bekannt. Da die Tendenz auf Beschränkung der Rechte des doch im übrigen unentbehrlichen reinen Denkens hinausläuft, so läßt sich der Eindruck nicht vermeiden, daß nach altgewohnter Manier in der Religion Unverstandenes und Unbeweisbares oktroyiert werden solle.

Kann dies jemals anders werden? Es sind doch Glaubenssätze und keine Denkwahrheiten, die den Bestand des Christentums ausmachen!

Wenn hiermit der Begriff des „Glaubens" gegen die Beweisbarkeit der christlichen Lehren geltend gemacht wird, so darf eine Klarstellung, die neuerdings wiederum hauptsächlich durch Ritschls Verdienst eingetreten ist, nicht vergessen werden. Man erkennt heutzutage so ziemlich allgemein an, daß „Glaube" nicht so viel ist, als Unterwerfung des eigenen Urteils unter fremde Autorität. „Glaube" steht nicht im Gegensatz zu Denken und Wissen, sondern ist gleichbedeutend mit „Vertrauen". Demnach ist das Wesen der Glaubenssätze, daß dieselben eingestandenermaßen die durchgängige Tendenz haben, das „Vertrauen" des Menschen zu stärken. Also braucht mit der Bezeichnung als Glaubenslehren — diese weitere Folgerung scheint mir unvermeidlich — gar nichts über den Ursprung dieser Sätze und über die Art, wie sie im Bewußtsein des Menschen zur Anerkennung gelangen, gesagt zu sein; sie haben nur das Merkmal, daß sie den Menschen zum Glauben, d.h. zum Optimismus gegenüber allen Faktoren und Ereignissen seines Lebens verhelfen wollen. Demnach ist die entscheidende Frage, die bei Prüfung der Rechte des religiösen Denkens — um letzteren Ausdruck zunächst

Digitized by Google

beizubehalten — untersucht werden muß: Kann dieser Optimismus mit den Mitteln des reinen Denkens als berechtigt nachgewiesen werden? Wenn besagter Optimismus zu der gesunden Natur des menschlichen Denkens überhaupt gehört, wenn derselbe nach rein erkenntnistheoretischen Grundsätzen gerechtfertigt werden kann, so eröffnet sich die Aussicht auf eine verstandesmäßige Rechtfertigung des Christentums.

Unter diesen Umständen ist unsere erste Aufgabe die Erforschung des Aufbaues unsres Denkens.

Hierbei schlage ich einen Weg ein, der im Allgemeinen der einst von Sokrates angewandten Methode entspricht. Dieser suchte das Wesen der Dinge zu ergründen, indem er seine Schüler anleitete, den Begriff, den man mit einem Worte verbindet, von der Einseitigkeit der zufälligen Form, in welcher sich die mit dem Wort bezeichnete Sache in einem Augenblicksbild präsentierte, unabhängig zu machen. Also z.B. die Farbe, die ein soeben in unseren Gesichtskreis tretendes Pferd hat, gehört nicht zum Begriff des Pferdes, weil das Pferd auch irgendwelche andere Farbe haben könnte; indem man deshalb den Begriff „Pferd" von der zufälligen Färbung frei macht, kommt man der Erkenntnis des Wesens des Pferdes näher u.s.f. Durch diese Methode seines Lehrers kam Plato zu der Folgerung, daß die in der Erscheinungswelt anzutreffenden Gegenstände überhaupt nur schattenhafte Abbilder der wahren Dinge seien, und daß deren Urbilder in einer höheren Welt des wahren Seins von der Seele erschaut werden müßten.

Beides, sowohl die sokratische Methode als deren mythologisierende Begründung, ist zwar geschichtlich überwunden; aber es liegt ein Wahrheitsmoment in diesen Geistesschöpfungen, das nicht festgehalten worden ist. Wenn wir die einzelnen Erscheinungsformen eines Dings, mit denen wir in den verschiedenen Augenblicken unsres Lebens zu tun haben, mit demselben Begriff bezeichnen, also überhaupt als ein und dasselbe Ding oder Wesen „erkennen" wollen, dann müssen wir nicht bloß imstande sein, Unwesentliches vom Wesentlichen zu trennen, sondern wir müssen dem Ding oder der Sache auch innerhalb unsrer gesamten Bewußtseinswelt eine bestimmte Funktion angewiesen haben. Wir nehmen doch dasjenige, was wir wahrnehmen, aus dem beschränkten, jeweiligen Zusammenhang, in dem wir dasselbe antreffen, heraus und verpflanzen es in den großen Zusammenhang unserer gesamten Begriffswelt. Hier ist der Boden, auf dem wir dasselbe „erkennen", d.h. ihm in dem Zusammenhang der uns bis dahin bekanntgewordenen Begriffe eine Stelle anweisen; dann erst wissen wir, was dasselbe „ist". Dieser große Zusammenhang unsrer Begriffe ist dasjenige, was Plato mythologisierend die Welt des wahren Seins nannte,

Digitized by Google

in welcher der wahre Begriff oder das Wesen der Dinge gesucht werden müßten.

Man mag sich diese unsre „Ideenwelt" am besten als ein vielfach verschlungenes Netz denken, dessen Knoten in der mannigfaltigsten Weise unter einander verknüpft sind; man kann sich auch vorstellen, daß dieses Netz durch eine Ineinanderschiebung der verschiedenen Augenblicksbilder und Umgebungen, in denen wir die uns bekannten Erscheinungen jemals angetroffen haben, entstanden sei, so daß es einen Gesamtniederschlag unsrer Erlebnisse darstellt. Durch diesen Gesamtniederschlag, über den wir verfügen, sind wir in den Stand gesetzt, jede einzelne Erscheinung, die uns sonst vielleicht ins Maßlose aufregen und verwirren könnte, gebührend und sachlich, d.h. nach dem Maß der Bedeutung, die ihr für unsern gesamten Begriffshaushalt zukommt, zu würdigen.

Ein Stein, der auf mich zufliegt, beherrscht in dem Moment, in dem ich ihm ausweichen muß, die ganze Situation. Ist der Haushalt meiner Begriffe nicht ganz gesund, so regt mich ein solches Erlebnis vielleicht so stark auf, daß Mißtrauen gegen alle Menschen, Verfolgungswahn und ähnl. Erscheinungen entstehen können, weil sich das unangenehme Erlebnis in meinem Bewußtsein gar zu breit macht. Bin ich jedoch vermöge eines wohlgeordneten Gesamtniederschlags meiner Erlebnisse, eines gesunden Begriffshaushalts, imstande, das außerordentliche Erlebnis ruhig auf seine wahrscheinlich höchst unbeabsichtigte Entstehung zurückzuführen, oder falls es sich um einen beabsichtigten Wurf handelt, die plumpe Feindseligkeit eines Gegners, der zu einem solchen Mittel greift, in ihrer verhältnismäßigen Ungefährlichkeit richtig einzuschätzen, so wird das Ereignis mich nicht weiter berühren, als nötig oder sachlich richtig ist.

Die richtige Beurteilung aber wird dadurch zum Ausdruck kommen, daß ich den ganzen Steinwurf mit solchen Begriffen charakterisiere, die gleichfalls keine zu große Kraft und Bedeutung innerhalb meines Begriffshaushalts haben. Denn wir charakterisieren den Platz oder Wert, den wir einer Erscheinung innerhalb unsres Begriffshaushalts anweisen, immer mittelst anderer Begriffe, deren Platz oder Wert innerhalb unsres Begriffshaushalts uns selbst oder dem Nebenmenschen, zu dem wir reden, besser bekannt ist. Diese andern Begriffe aber entnehmen wir unsrem Begriffsschatz, jenem Gesamtniederschlag unsrer Erlebnisse. Wenn ich über eine Mauer, vor der ich stehe, sage, daß sie „hoch und glatt" sei, so nehme ich diese Wertungen der Mauer nicht vom Augenschein; denn es gibt viel höhere und glättere Dinge und die Aussagen wären total sinnlos, wenn ich nicht von dem in meinem Begriffsschatz vorhandenen Maßstab der Ersteigbarkeit der Mauer für Mensch oder Tier ausginge, oder einem andern Gedanken oder Begriff, für den die Höhe und Glätte der Mauer von Wichtigkeit ist.

Digitized by Google

Wie die Mauer, wenn ich überhaupt veranlaßt bin, ihr meine Aufmerksamkeit zu widmen, den Gedanken an Hinaufsteigen, Durchbrechen u.s.f. weckt, so schlägt jede einzelne Erscheinung, die sich im Lebensprozeß mir aufdrängt, bestimmte Saiten an, Verbindungsstränge, die zu andern Begriffen hinüberführen. Die Erklärung hierfür liegt aber nicht in der betreffenden Erscheinung selbst — denn der unwissende und ungebildete Mensch denkt gegenüber den meisten Erscheinungen, die ihm in den Weg kommen, gar nichts — sondern in jenem Gesamtniederschlag unsrer Erfahrungen, dem unendlich vielfach verknoteten Begriffsnetz, das sich in uns gebildet hat. Auf Grund der in diesem Begriffsnetz bereits vorhandenen Verbindungen sehe ich dann erst nach, ob sich an die Einzelerscheinung, durch welche die betreffenden Saiten in meinem Innern berührt worden sind, nicht die und die weiteren Erscheinungen und Umstände anknüpfen: ich beobachte, mache Nutzanwendungen, treffe praktische Maßregeln u.s.f. Aber das alles tue oder unterlasse ich nicht vermöge jener Einzelerscheinung, die sich mir aufgedrängt hat, sondern vermöge des gut oder schlecht geordneten Begriffsnetzes, das ich in mir selbst trage.

Es ist ein Krebsschaden unsrer heutigen Kultur, daß man sich diesen Sachverhalt nicht klar zu machen pflegt. Man bildet sich ein, die Quelle und das Wesen der Erkenntnis liege in den einzelnen Erscheinungen, während in Wirklichkeit der innere Aufbau unsrer Begriffe das wichtigste ist. Man spricht von den „gesunden Augen und Ohren des Volks", als ob der gemeine Mann mit seinem gedankenlosen Sehen und Hören über die Quellen des richtigen Erkennens verfügen würde, während doch nur der wahrhaft Gebildete vermöge der in seinem Kopf vorhandenen wohlgeordneten Begriffswelt die Erscheinungen richtig auffassen, d.h. beurteilen und werten kann. Man träumt sogar davon, den Kindern durch Vorzeigen von Abbildungen die richtige Erkenntnis der Erscheinungen in den Kopf hineinzuspiegeln, während das Kind von der Abbildung wie vom Original kaum die gröbsten Umrisse auffaßt und erst besser zu sehen versteht, wenn es gelernt hat, mit welchen Begriffen das „Ding", dessen Einzelerscheinung man ihm im Bild oder in der Wirklichkeit vorzeigt, in Verbindung steht. Das lernt aber das Kind erst allmählich, wenn durch Lebenserfahrungen oder mündliche Berichte älterer Personen die betreffenden Begriffe und Beziehungen in sein Begriffsnetz eingestellt werden und hier ihren Platz haben; dann erkennt das Kind das „Ding" nach seinem Wesen und seinen Eigenschaften auch in der niemals erschöpfenden Einzelerscheinung wieder. Daraus folgt aber ganz klar, daß das wesentlichste Mittel des Erkennens nicht das Sehen, Hören u.s.f., sondern die Pflege des Begriffssystems ist. Durch eigene Erlebnisse, durch Erzählung, Lektüre, Studium erfährt der Unwissende, welche Gedanken mit einer Einzelerscheinung

Digitized by Google

verbunden werden müssen; dadurch wird sein Begriffssystem demjenigen erfahrener und richtig urteilender Personen angepaßt. Er lernt, die Einzelerscheinungen aus dem zufälligen Zusammenhang, in dem er sie vorfindet, herausnehmen und in den großen Zusammenhang seines ganzen Lebensprozesses einstellen, er lernt mit einem Worte — denken.

Bei diesem Sachverhalt kann „Erkennen" nichts anderes heißen, als einzelne Eindrücke oder Erscheinungen in das eigene Begriffsnetz einreihen. Den elementaren Hergang und den Sinn dieses Einreihens aber werden wir nur dann zu erfassen vermögen, wenn es uns gelingt, auf die ersten Anfange dieser Tätigkeit zurückzugehen; nur auf diesem Wege werden wir in das innerste Wesen des Erkennens und Denkens eindringen.

Wie oder womit hat das menschliche Denken wohl begonnen? Die unmittelbare verständige Reaktion auf einzelne von außen kommende Eindrücke beobachten wir schon beim Tier. Der Anblick oder die Witterung seiner Nahrung setzt das Tier in Bewegung und bestimmt seinen Aufenthaltsort; es fühlt sich in seiner Höhle behaglich; das junge Tier stellt sich unter Schutz und Leitung der Alten; es erwehrt sich seiner Feinde durch Widerstand oder Flucht. Dadurch entsteht ein ganzer Kreis von Eindrücken, die dem Tier bekannt sind, und auf die dasselbe — wenn wirs mit einem gebräuchlichen Worte sagen, das eigentlich nichts bedeutet, sondern nur die Tatsache bezeichnet, daß das Tier verständig handelt — „instinktiv" reagiert.

Stellen wir uns nun einen Menschen der Urzeit vor, also etwa einen Höhlenmenschen, so wird dieser zunächst in ganz ähnlicher, wenn auch erweiterter Weise einen Kreis von Eindrücken gehabt haben, auf die er „instinktiv" reagierte. Ein Kind, das damals aufwuchs, lernte zunächst die Einzelheiten der sicheren Höhle kennen, also: den Platz, an welchem die von den Eltern heimgebrachte Nahrung aufbewahrt, die Feuerstätte, wo dieselbe zubereitet wurde; den behaglichen Schlafort, an dem es sich niederzulegen pflegte. Es lernte aus der Behandlung, die ihm widerfuhr, Einfluß und Stimmung, Gunst oder Ungunst der Erwachsenen, vor allem seiner Eltern, unterscheiden und darauf reagieren, wie sein Selbsterhaltungstrieb und Vorteil gebot. Es lernte ebenso im gewohnten Höhlenraum eine Menge von Verhältnisbegriffen wie alt und neu, groß und klein, hart und weich u.s.f. unmittelbar empfinden.

Mit dem Allem wäre aber noch nicht mehr erreicht gewesen, als die schon bei den Tieren konstatierte „instinktive" verständige Reaktion auf einen Kreis von Eindrücken, die unmittelbare Lebensinteressen berühren. Dasjenige, was wir herkömmlicherweise Vernunft nennen, hatte erst mit dem Augenblick begonnen, in welchem der unmittelbar bekannte Kreis von Einzelempfindungen mittelst bestimmter dem Nebenmenschen verständlicher Sprachlaute zum Ausdruck gebracht wurde. Dadurch wurde ein neutraler,

Digitized by Google

der unmittelbaren Empfindung entrückter Boden geschaffen; man konnte die bekannten Eindrücke jetzt auch noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen, als durch die Handlung, mit der man im Moment des Eindrucks reagierte. Dadurch war nicht bloß ein Verständigungsmittel für die Gattungsgenossen geschaffen, sondern es war auch die Bahn frei für das, was wir Erkennen und Denken nennen.

Wie so denn? Sobald man Worte hatte, die für das Verständnis einen Ersatz der Empfindung und der Handlung bildeten, mit der man auf einen Eindruck reagierte, sobald konnte man mittelst dieser Werte den Eindruck charakterisieren, den man von einer neuen Erscheinung hatte. Jedes Wort bedeutete ja einen Empfindungswert, der im Hörer unmittelbar den Eindruck weckte: jetzt ist so oder so zu handeln. Es waren bekannte, immer wiederkehrende Teile seines Lebensprozesses, die durch die verschiedenen Worte oder Rufe in seinem Bewußtsein geweckt wurden. Also konnte man diese Worte, weil sie bekannte Worte des Lebensprozesses bedeuteten, zur Charakterisierung neuer Erscheinungen, die sich den Sinnen des Menschen darboten, verwenden. Man konnte neue Erscheinungen durch die Worte bestimmen; damit waren sie „erkannt". Man konnte prüfend und tastend festzustellen suchen, welchen Wert sie künftig im ganzen Lebensprozeß des Menschen haben würden, d.h. man konnte über sie „nachdenken".

Dieser Charakter unseres Denkens ist derselbe geblieben bis auf den heutigen Tag und kann niemals anders werden. Wir bestimmen ja alles durch Worte. Mit Worten fangen wir eine Untersuchung an, mit Worten schließen wir sie.

Man könnte fragen: ist das nicht ein völlig sinnloses Spiel? Hat es nicht den Anschein, als ob bei diesen Wortoperationen gleichsam nur die einzelnen Körnlein eines Sandhaufens nutzlos durcheinandergewürfelt würden? Daß dem nicht so ist, daß vielmehr in diesen Wortabtauschungen die folgenschwerste Denkarbeit vollzogen wird, ist jedem Gebildeten wohlbekannt. Aber wir müssen uns klar machen, warum dem so ist.

Ich halte für die einzig mögliche Erklärung: Der Kreis von Wortlauten, mit welchen der Urmensch beim ersten Aufleuchten der Vernunft die für sein Leben unmittelbar wichtigen Empfindungen und seine mit diesen Empfindungen unmittelbar verbundenen instinktiven Handlungen bezeichnen lernte, bildete das einzige Material, mittelst dessen er neuauftauchende Erscheinungen zu charakterisieren vermochte. Er sagte bei deren Auftauchen: das ist . . .! Und in dem Augenblick, in welchem er das einen bekannten Teil seines bisherigen Lebensprozesses bedeutende Stichwort ausgesprochen hatte, wußte er auch unmittelbar, ob und wie er gegenüber der neuen Erscheinung Stellung zu nehmen hatte — ob eine nützliche oder schädliche Wirkung zu erwarten, ob alsbald oder erst nach bestimmter Frist

Digitized by Google

zu handeln sei, ob er gegen den neuen Einfluß aufkommen könne oder nicht u.s.f. Und nun meinte er, *er habe die Sache selbst erfaßt* – *mit Recht*, weil er sich mit der Charakteristik durch das die richtige Stellung zu der neuen Erscheinung unmittelbar ergebende Stichwort beruhigen konnte – *mit Unrecht*, weil er mit dem charakterisierenden Stichwort doch im Grunde *nicht* die Sache selbst erfaßt hatte, *sondern nur die ihm selbst gegenüber der neuen Erscheinung geziemende Haltung*.

Machen wir das aber irgendwie anders? Wir führen, wenn wir „erkennen" und „nachdenken", die uns begegnenden Erscheinungen auch *auf denjenigen Kreis von Begriffen zurück, die als bekannte Werte in unseren Lebensprozeß eingestellt sind*. Das ist ein viel weiterer und viel komplizierterer Kreis, als bei jenen Urmenschen, die am Anfang der ganzen Entwicklung standen. Aber dem Wesen nach ist unser Erkennen ganz derselbe Vorgang wie damals. Und wenn wir uns bei begrifflichen Bestimmungen d.h. Wortbezeichnungen, die wir für eine neue Erscheinung nach eingehendem Studium gefunden haben, beruhigen, *so haben wir auch nicht die Sache selbst nach ihrem objektiven Gehalt entdeckt, sondern bloß Klarheit gewonnen über die Haltung, die wir gegenüber der neuen Erscheinung einzunehmen haben* – deswegen weil diejenigen Worte, mit denen wir unser Urteil über eine Erscheinung abschließen, dann solche sind, bei deren Laut wir unmittelbar wissen, was wir zu tun haben. Deshalb haben wir „etwas gelernt", wenn wir nach eingehender Erkundigung und Prüfung eine Erscheinung *mit andern Worten* zu charakterisieren oder zu beschreiben vermögen, als vorher. Die betreffende Erscheinung ist dann in anderer, d.h. jedenfalls in klar umgrenzter und bestimmter Weise in unseren Lebensprozeß eingestellt; sie ist in Zusammenhang gebracht mit dem Grundstock von Begriffen, die unmittelbare Empfindungen und Entschlüsse in unserer Brust wecken; wir wissen jetzt, „um was es sich handelt", „was wir zu tun haben" u.s.f.

Damit sind wir auch an den Punkt gelangt, auf dem wir sagen können, worin das Merkmal der Wahrheit einer Erkenntnis besteht.

Bekanntlich hat Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft die Lauge seines Spottes ausgegossen über denjenigen, der nach einem allgemeinen Kennzeichen der Wahrheit einer Erkenntnis frage. Er kann das, weil er zu dem fast sophistischen Kunststückchen greift, die wahre Erkenntnis eines Dinges als diejenige zu bezeichnen, vermöge deren ein Ding von allen andern zu unterscheiden sei, so daß die Frage nach einem *allgemeinen* Kennzeichen der Wahrheit unmittelbar als ungereimt erscheint. Aber Kant hätte vor allem andern beachten sollen, daß wir in jedem Aussagesatz, der eine Erkenntnis ausdrückt, das Subjekt für *etwas anderes* erklären,

Digitized by Google

als es an und für sich ist, daß wir also keineswegs an der Identität des Dinges kleben. Wir sagen nicht: „Der Tisch ist Tisch", sondern „der Tisch ist rund"; wir sagen nicht: „Gott ist Gott", sondern: „Gott ist eine feste Burg". Wenn Shakespeare den letzten der blutigen Plantagenets in der Entscheidungs-Schlacht rufen läßt: „Ein Pferd, ein Pferd, ein Königreich für ein Pferd", so hatte dieser schreckliche Richard doch gewiß die wahre Erkenntnis eines Pferdes. Er wußte, daß er mit einem Pferde, mit dem er nach seiner Gewohnheit die feindliche Schlachtordnung zu sprengen und aufzurollen vermochte, sein Königreich behauptet hätte. Darum bedeutete in diesem Augenblick ein Pferd für ihn sein ganzes Königreich. In diesem entschlossenen Abtauschen von Werten liegt die Wahrheit der Erkenntnis und nicht in dem vorsichtigen Prüfen jedes einzelnen Merkmales eines entgegenjagenden Pferdes, ob dieses Tier nun wirklich auch ein Pferd sei. Der elendeste Klepper hätte es in diesem Augenblick getan und wenn ihn der König hätte blutig spornen und zu tot hetzen müssen, um den entscheidenden Schlag zu führen.

Maßgebend für die Wahrheit einer Aussage ist der Erfolg: es handelt sich darum, ob die Erscheinung, die ich mit einem Wort charakterisiert habe, welches bestimmte Empfindungen in mir weckt, mich zu bestimmten Handlungen unmittelbar treibt u.s.f., nachher in der Tat die entsprechenden Eigenschaften und Wirkungen aufweist. Fahre ich mit dem aus der gewonnenen Wortcharakteristik entspringenden Verhalten oder Benehmen gut, so bewahrheitet sich diese Charakteristik: die betreffende Erscheinung spielt in der Tat in meinem Lebensprozeß diejenige Rolle, die ich ihr durch die angewendeten Worte zugeschrieben habe. *Ein anderes Kennzeichen der Wahrheit gibt es nicht.* Schreibt der Techniker einem Material, das er verwendet, bestimmte für die unmittelbare Empfindung und Behandlung maßgebende Eigenschaften zu, so entscheidet der Erfolg über die Richtigkeit seiner Theorien. Gegenüber sämtlichen Erscheinungen des Lebens sind wir nichts weiter, als solche Techniker; wir sind bestrebt, deren Bedeutung für unseren Lebensprozeß festzustellen. Dieser Aufgabe aber können wir nur in der Weise nachkommen, daß wir die Erscheinungen mit *Worten* bezeichnen, deren Empfindungswert uns geläufig ist und deshalb unmittelbar bestimmte Anhaltspunkte für unser Verhalten gegenüber den charakterisierten Erscheinungen gibt.

Man darf von unsrem Denken billigerweise nicht mehr verlangen, als es seiner Natur nach leisten kann. Mit diesem Grundsatz und der gewonnenen Einsicht in das Wesen unsres Denkens können wir uns jetzt der Frage nach Ursprung und Wesen der Religion zuwenden. Bedeuten Erkennen und Denken nichts anderes, als jene Einführung aller vorkommenden Erscheinungen in den weiteren oder engeren Kreis der von den unmittelbaren Lebensempfindungen und -vorgängen gebildeten Begriffe, so ist klar,

Digitized by Google

daß der Mensch auch zur Charakteristik der übermächtigen Erscheinungen, die zum großen Weltlauf, Naturkatastrophen u.s.f. gehören und nur zu Zeiten störend in seine Häuslichkeit und den gewohnten Gang der Dinge eingreifen, nichts anderes zur Verfügung hat, als die aus seinem gewohnten Lebensprozeß bekannten Begriffe.

Anfänglich machen freilich die furchtbaren Gewalten seine Laute verstummen und lassen ihn wieder „instinktiv", d.h. ohne Worte handeln oder sich verkriechen. Aber mit dem Erwachen der Kultur wagt sich das Nachdenken an Alles oder auch umgekehrt: die Kultur erwacht, wenn der Mensch auch die gewaltigsten Erscheinungen oben am Himmel und unten auf Erden in den Kreis seines Nachdenkens zu ziehen wagt. Aber wie sollte der Urmensch das machen? Er machte es nicht anders, als wir heutzutage: er wandte einfach die Begriffe, die er aus seinem Lebensprozeß kannte, zur Charakteristik der gewaltigsten Erscheinungen an. Aber *welche* dieser Begriffe waren für diesen Zweck geeignet? Da es sich bei den gewaltigen Ereignissen draußen um Faktoren handelte, welche ihre sonstige gutartige oder harmlose Natur in überraschender Weise abstreiften und bedrohlich wurden, so eigneten sich zu ihrer Charakteristik am besten die Erfahrungen, die der Mensch mit der Stimmung und Gesinnung überlegener *Persönlichkeiten* seiner Umgebung gemacht hatte.

Deren Wesen und Verhalten wurde aber nicht nur zur *Erklärung* der Vorgänge beigezogen! Weil man Begriffe brauchte, welche Grund und Wesen der dem Menschen durch die übermächtigen Vorgänge zustoßenden Erlebnisse vollgültig und erschöpfend zum Ausdruck brachten — der Mensch will doch wissen, wie er dran ist — so mußten die alten Inder z.B. ihre Götter geradezu Elefanten nennen und in Elefantengestalt abbilden, wenn sie die in gewissem Sinn tiefsinnige Erkenntnis zum Ausdruck bringen wollten, daß die starken weltregierenden Persönlichkeiten bald klug, gutmütig und schonend auftreten und dann wieder in rasender Zerstörungswut alles verderben. Der Mensch muß eben irgend eine ihre Stimmung und Gesinnung gegenüber ihm selbst wechselnde Persönlichkeit aus dem Schatz seiner Erfahrungen hervorholen, deren Einfluß ihm unmittelbar klar ist, also etwa einen tyrannischen Häuptling. Und er erklärt den Wechsel in Stimmung und Gesinnung, welchen die Kräfte des Weltalls ihm gegenüber an den Tag legen, indem er sagt: Der Regent des Weltalls „ist Häuptling" in großem Stil und muß also entsprechend behandelt werden. Das nennt man Erkennen und Denken.

Und darüber sind wir bis zum heutigen Tage nicht hinaus. Ob nun der weltregierende Gott nach muhammedanischer und unitarischer Art als überlegener Herrscher bestimmt wird, dessen Maßregeln nach orientalischer Gewohnheit mit stummer Unterwürfigkeit hingenommen werden müssen, oder ob er nach christlicher Lehre der liebende Vater ist, der von seinen Kindern

Digitized by Google

über den Gang, den die Dinge nehmen sollen, Bitten und Wünsche entgegennimmt — die zur Erklärung des Weltlaufs verwendeten Begriffe sind immer solche, die dem unmittelbar bekannten Lebensprozeß des Menschen entnommen worden sind und auf ein weiteres Gebiet angewendet werden. Und diese Anwendung hat lediglich den Erfolg, daß man auf Grund derselben nachträglich weiß, wie man sich zu den jetzt charakterisierten Erscheinungen zu stellen hat — deshalb weil die Begriffe, mittelst deren sie jetzt charakterisiert sind, dem Menschen unmittelbar ein bestimmtes Verhalten an die Hand geben, das er fortan einhalten wird.

Nun wird freilich jemand sagen: Also gut! Da zeigt sich wieder, daß sich die Religionen auf dem Gebiet der „Vorstellung" bewegen; es werden Analogien aufgestellt und auf diesem Wege gewinnt man niemals adäquate Erkenntnisse; deshalb bleib' ich diesem ganzen Gebiet lieber fern!

Wer unsrer Darstellung über das Wesen des Denkens aufmerksam gefolgt ist, der weiß, daß die hier an den religiösen Vorstellungen gerügte Eigenschaft zum allgemeinen Wesen unseres Denkprozesses gehört. Und es läßt sich auch ganz leicht zeigen, daß derjenige, welcher sich gegen die religiösen „Vorstellungen" seines Volks als gegen etwas vermeintlich Minderwertiges abschließt, der Notwendigkeit doch nicht überhoben ist, den Charakter der Weltregierung und des Weltlaufs, mit denen er als lebendiger Mensch unaufhörlich zu tun hat, mittelst solcher Begriffe zu charakterisieren, die ihm anderswoher bekannt sind. Er muß, wenn er überhaupt nachdenkt, ebenfalls aus dem Kreis der ihm geläufigen Begriffe einzelne herausgreifen, mittelst deren er seine Eindrücke von Wesen und Art des Weltlaufs zum Ausdruck zu bringen sucht.

Dadurch, daß dies bei ihm nicht planmäßig, sondern mehr nach Laune und Gelegenheit in zufälliger Weise geschieht, werden die betreffenden Aussagen sicherlich nicht richtiger und wahrer! Wenigstens wäre es seltsam, wenn es auf diesem schwierigsten und umfassendsten Erkenntnisgebiet anders wäre, als auf allen andern! Sonst gilt doch als Grundsatz, daß nur derjenige den Anspruch erheben darf, daß man seine Aussagen auf einem bestimmten Gebiet respektiert, der sich regelmäßig und systematisch diesem Gebiet widmet. Auf dem Gebiet der Religion aber müssen wir es heutzutage erleben, daß nicht bloß jedes unreife Bürschchen, sondern auch jeder beliebige Schriftsteller männlichen oder weiblichen Geschlechts, wenn sie einige Viertelstündchen auf die Ausheckung etlicher Ideen über Gott, Weltall und Menschenleben verwendet haben, stolz rufen: „Das ist meine Religion" und ein solches jämmerliches Zufallsgebilde keck neben, ja über die geschichtlichen Religionen stellen, welche von unzähligen Generationen im ernsten Kampf des Lebens gewonnen und erprobt worden sind.

Digitized by Google

Darüber, daß man aus dem uns Menschen unmittelbar geläufigen Begriffsschatz Begriffe aussucht, mit deren Hilfe man die Grundsätze von Weltlauf und Weltordnung in möglichst brauchbarer Weise zu bestimmen sucht, kann man nach der Natur unsres gesamten Erkennens niemals hinauskommen. Also tun wir das, aber tun es, zumal dabei die wichtigsten Interessen unsres ganzen Daseins in Frage kommen, nicht in der zufälligen Laune flüchtiger Augenblicke, sondern mit Bedacht und Vernunft! Reden wir also auf diesem Gebiet am allerwenigsten von bloßen „Vorstellungen", deren Ausgestaltung dem Belieben des Einzelnen freistehe, sondern von strammer Wahrheit! Unterschätzen wir auf diesem Gebiet am allerwenigsten die Schärfe der Logik und die Klarheit der Folgerungen! Und bilden wir uns vollends nicht ein, daß wir bei Beantwortung dieser wichtigsten Fragen die bisherigen geschichtlichen Errungenschaften und Vorarbeiten der Menschheit entbehren könnten!

Die ganze lächerliche Aufgeblasenheit des Rationalismus spukt bei uns noch in der heutigen Behandlung der religiösen Fragen! Man lebt in dem Wahn, als wären die europäischen Kulturmenschen seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mehr die Geschöpfe an Fleisch und Blut, wie ihre Vorfahren! Als wären sie damals mit einem Zauberschlag eine Art höherer Wesen geworden, die auf alle früheren Anschauungen mit überlegenem Lächeln als auf überwundenes Kinderspiel herabsehen dürften! Dieses törichte Vorurteil, das bei den Gebildeten infolge des Aufschwungs der geschichtlichen Forschung einigermaßen im Rückgang begriffen ist, erfüllt noch die breite Masse unserer Bevölkerung und herrscht auf dem Gebiet der Religion so ziemlich allgemein. Das ist nur deshalb möglich, weil man über Natur und Wesen unsres Erkennens im Unklaren ist. Deshalb vernachlässigt man bei uns die planmäßige Charakteristik des Weltalls und seiner Regierung, der Stellung und Aussichten des Menschen innerhalb des Weltganzen und die andern Grundfragen, die das Fundament und den Ausgangspunkt alles übrigen Erkennens und Denkens bilden müßten, aufs gröblichste.

Das soll nicht heißen, daß nicht zahllose Dilettanten ihren Witz und ihre Kunst an diesen wichtigsten Fragen erproben! Aber es fehlt die Einsicht in deren entscheidende Wichtigkeit für das ganze Kulturleben und deshalb findet sich weder Planmäßigkeit noch Kraft in deren Behandlung. Man sieht die Beschäftigung mit diesen Dingen als Geschmacks- oder Gefühlssache an und ahnt nicht, von welch grundlegender Bedeutung ihre Beantwortung ist. *Ja man erblickt oft geradezu das Kennzeichen eines verständigen Mannes darin, daß er seine Unwissenheit oder Gleichgültigkeit gegenüber diesen Grundproblemen offen bekennt*, ohne zu merken, daß der angebliche Kluge damit in die Reihen derjenigen eintritt, die sich verstandlos, plan- und ziellos in

Digitized by Google

der Welt bewegen. Man merkt auch nicht, daß auf diese Weise der rohen Unwissenheit das Privilegium erteilt wird, die tiefsinnigsten Forschungen und eindringendsten Erfahrungen mit verächtlichem Lächeln abzutun, weil man über die Grundfragen des menschlichen Daseins ja doch nichts Sicheres wissen könne.

Die Religionslosen wollen klug und aufgeklärt sein und verfallen doch unverkennbar einer barbarischen Gedankenlosigkeit und Abstumpfung. Kein Wunder! Denn sie denken von Jugend auf nichts Grundsätzliches noch Umfassendes über die Ereignisse ihres Lebens und über ihre Gesamtstellung in der Welt. Da entwickelt jedes Kind eine höhere geistige Regsamkeit, das mit den christlichen Begriffen eines himmlischen Vaters, eines Heilandes u.s.w. Dinge und Ereignisse anfaßt. Wäre die Natur des menschlichen Erkennens besser erforscht, so hätte man diesen Sachverhalt längst durchschaut. Es ist nur ein Glück, daß die geschichtlich gewordenen Religionen bis in die Gegenwart herein die erste Grundlage unserer Volksbildung abgegeben haben! Sonst wären wir durch die Verkehrtheiten unserer Theorien über Wesen und Aufgabe des Erkennens längst dazu verführt worden, die Elemente unserer Kultur zu zerstören. Jetzt ist allerdings Gefahr im Verzug, weil das Ansehen der Religionen durch deren fortgesetzte Bekämpfung von seiten der vermeintlich Aufgeklärten und Besserwissenden doch erschüttert zu werden beginnt.

Ich habe in meiner Schrift über den „Zusammenhang zwischen Verstandesentwicklung und Religion" (Stuttgart, Kohlhammer) darzulegen versucht, wie die Menschheit in der speziell dem Christentum zugrundliegenden Entwicklungsgeschichte zuerst gelernt hat, die Begriffe gigantischer göttlicher Persönlichkeiten zur Erklärung für Weltall und Menschenschicksal aufzubieten; wie diese Persönlichkeiten in der griechisch-römischen Kultur immer menschenartiger wurden und dadurch einer vertrauensvoll-kräftigen Hebung des Menschengeschlechts Raum boten; wie aber deren gleichzeitige geschlechtliche Engagierung zum sittlichen Verderben ihrer Anbeter führte, während das Judentum, das diese Entartung von seinem einzigen Gott fernhielt, den Mangel an Vertrautheit mit seinem Gott, der aus dessen unvollkommener Menschenart hätte entspringen müssen, ausglich durch die Lehre: wir sind Gottes Eigentumsvolk, sind also von demselben bevorzugt vor allen übrigen Völkern; und wie diese jüdische Lehre dann die Brücke wurde zu der Erkenntnis: der weltregierende Gott ist überhaupt am besten und wahrsten zu kennzeichnen als der liebevolle Vater jedes Menschen, der sich durch die Sendung seines Sohnes aufs innigste mit uns verbunden hat.

Ich habe den Nachweis angetreten, daß auf dieser Anschauung von den Grundlagen unsres Daseins sich menschliches Denken und menschliche

Digitized by Google

Kultur am gesündesten und kräftigsten entwickeln können und daß es nach dem Wesen unsrer ganzen Erkenntnis unmöglich ist, über diese grundsätzliche Auffassung hinauszuschreiten, und zwar einfach deswegen, weil wir gar keine Begriffe besitzen, mittelst deren wir die weltregierende Macht in einer Weise charakterisieren könnten, daß sie uns *noch vertrauter* und deshalb unsrer Lebensentwicklung und Kultur *noch förderlicher* werden könnte. Die Offenbarung d.h. die Entschleierung des verborgenen Wesens, des Charakters und der Grundsätze der weltregierenden Macht ist damit vollendet, daß wir in den Stand gesetzt sind, diejenigen Begriffe auf sie anzuwenden, die ihrem Walten den vertrautesten Charakter, den wir uns denken können, nämlich den väterlichen und brüderlichen aufprägen. Das „Mütterliche" muß erfahrungsgemäß bei diesen Bestimmungen fern bleiben, weil sonst das Unreine, Geschlechtliche wieder mit seinen ungesunden Nebengedanken hineinkäme; doch zeigt die Anziehungskraft, die der „Mutter-Gottes"-Kult auf manche Gemüter ausübt, wie nahe diese Neigung dem menschlichen Denken liegt.

In der Entwicklungsgeschichte der Grundgedanken, mittelst deren der Kulturmensch zu der das Weltall beherrschenden Macht Stellung genommen hat, liegt zugleich die Entwicklungsgeschichte seines Geisteslebens. Wer auf diese Grundgedanken als auf überwundene Kindereien herabsieht, der untergräbt den Aufbau seiner eigenen Erkenntnis und gefährdet, wenn sein Einfluß auf die Masse der Bevölkerung weitergreift, die Grundlagen unsrer ganzen Kultur. Das ist das Ergebnis unsrer Untersuchung über das Wesen des gesamten menschlichen Erkennens, ob dasselbe nun als religiöses oder als gewöhnliches Denken bezeichnet wird.

Die Frage nach der Berechtigung des grundsätzlichen Optimismus, in welchem wir das Kennzeichen der Glaubenslehren erkannten, ist damit gleichzeitig in bejahendem Sinn entschieden. Wir haben gefunden, daß es in der Natur und Aufgabe unsres Erkennens liegt, das Unbekannte in den Kreis derjenigen Begriffe hereinzuziehen, deren Bedeutung uns unmittelbar bekannt und vertraut ist, und dadurch so zu werten, daß wir mit Sicherheit unsre Stellung zu demselben finden können. Das kann uns bei der gesamten Weltregierung, die über unser Dasein und Schicksal entscheidet, nur dann gelingen, wenn wir sie in den Kreis derjenigen Faktoren hereinziehen, deren an bestimmte, uns bekannte Bedingungen gebundene Freundlichkeit unser Dasein im ursprünglichsten häuslichen Kreise gefördert und erhalten hat. Denn die umfassende Bedeutung, welche der gesamte Weltlauf, von dem wir stündlich abhängen, für unsere Existenz besitzt, findet ihre einzige Analogie in der fortlaufenden Pflege und Hegung unsres Lebens, die wir von Kindheit an im häuslichen Kreise erfahren. Also müssen hier die Ausdrücke gesucht werden, mittelst deren wir den Charakter, den die

Digitized by Google

Weltregierung an sich trägt, bezeichnen und werten. Dadurch und durch den weiteren Umstand, daß unsre Kraft desto mehr wachsen muß, je mehr die auf die Weltregierung angewandten Begriffe geeignet sind, uns mit Vertrauen und Zuversicht zu derselben zu erfüllen, ergibt sich der Optimismus, der unsre Weltanschauung zu einer „Glaubenslehre" macht, von selbst.

Wir sind also zu dem Ergebnis gelangt, daß die Religionen nichts anderes sind, als umfassende Weltanschauungen, die nach der Natur und den Regeln des Denkens entstehen und das geistige Leben der Bevölkerung tragen. Daß diese neue Erkenntnis die Aussicht auf eine Reformation unserer Kultur eröffnet, liegt auf der Hand und es ist meine wohlbegründete Überzeugung, daß diese Reformation mit unwiderstehlicher Gewalt kommen wird. Aber freilich nicht über Nacht und nicht ohne schwere Kämpfe und Erschütterungen! Unter den bereits hervorgetretenen Geistesrichtungen hat die von Rudolf Eucken begründete einen Weg eingeschlagen, auf welchem dieser Neubegründung des gesamten Geisteslebens vorgearbeitet wird.

Personalismus und Universalismus im Gottesbegriff.

Im Anschluß an Simmels Werk: „Die Religion"[1]).

Von **Oskar Ewald**.

In der Religion betreten wir das eigentliche Gebiet des Mysteriums. Nicht als ob es außer derselben kein unlösbares Problem, kein Geheimnis gäbe: vielmehr mündet das theoretische und praktische Verhalten stets in bestimmte, undefinierbare und unsagbare Ziele und Zwecke, die sich nicht mehr in konkrete Begriffe fassen lassen, wenn die Befolgung konkreter Tendenzen auch geradlinig zu ihnen hinführt. So führt die empirische Erforschung der Innenwelt und der Außenwelt schließlich auf Kräfte und Substanzen, deren Wesen und Wirksamkeit für immer verhüllt bleiben. So gipfelt die Moral in der Idee absoluter Selbstbestimmung, in der Idee eines freien Willens, der niemals in Erscheinung tritt, der uns niemals zu Fleisch und Blut wird. So scheint die Kunst in ihren Gestaltungen stets mehr als grobkörnige Realitäten zu bieten, sie symbolisiert in ihnen unsichtbare Verhältnisse und Beziehungen der Menschheit zum Weltganzen. Sogar Industrie und Technik treiben einer metaphysischen Grenze entgegen, indem sie das Gesetz der Natur rein und restlos unter das Gesetz des Geistes stellen wollen.

All diesen verschiedenen Wirkungssphären ist indessen eines gemeinsam:

[1]) Rütten & Löhning, Frankfurt „Die Gesellschaft". II. Band. Hg. von Martin Buber 1907.

Digitized by Google

Das Material, an dem sie ansetzen, ist nicht unmittelbar metaphysischer oder mystischer Art, sondern ein sinnlich in Raum und Zeit Gegebenes, das sich mit Augen und Händen greifen läßt. Erst die idealisierende Steigerung und Spannung, die es von seiten der Menschen erfährt, treibt es einer Grenze zu, an der das sinnliche und übersinnliche Gebiet einander berühren. Anders die Religion: sie ist von Anbeginn auf das Transzendente eingestellt, ihr eigentliches Feld hebt dort an, wo die Erfahrung sich ihrer Rechtsansprüche begeben muß. Religion ist ihrem innersten Wesen nach metaphysisch, nicht bloß im Hinblick auf ihre letzten Tendenzen. Jede ihrer Stationen ist eine Etappe in überirdischen Regionen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nicht im selben Sinn nachweisbar wie die Gegenstände der Naturforschung, wie die Motive der Kunst.

Diesem Entrücktsein, dieser Isolation, dieser Erhebung über alles Gegebene entspricht das Bild des Asketen, des Anachoreten und Heiligen als religiöser Grundform. Der Mensch, der Gott sucht, verschließt seine Organe der Welt. In den höchst gesteigerten Formen, die die Religiosität im Christentum und Brahmaismus erlangt, wird es bereits als unfromm empfunden, sich an irgend einen irdischen Besitz, heiße er Weib, Mammon, Knecht oder Pflug, zu binden, sich irgend einem nicht unmittelbar auf Gott gerichteten Interesse zu ergeben, sei es ein theoretisches, politisches oder ästhetisches Interesse. Der logische Ausdruck dieses eigenartigen Verhaltens ist ein transzendenter Gottesbegriff, der das Objekt und Ziel seines Glaubens außerhalb aller Wirklichkeit setzt.

Dieser schroffen, wenn auch nicht weltfeindlichen, so wenigstens weltabgekehrten Form des religiösen Fühlens steht eine andere als Widerspiel gegenüber, die das Licht ihres Glaubens auch über alle irdischen, sinnlichen Gestaltungen spielen läßt. Sie bewährt sich nicht in der Abgrenzung, sondern in der Verbindung: sie setzt ihre Aufgabe nicht in die Erhebung des Göttlichen über alles Menschliche, sondern in dessen Vergöttlichung. Während jene in sämtlichen Dimensionen der sichtbaren Welt nicht einen Hauch göttlichen Geistes spürt und so rastlos in metaphysisches Gebiet treibt, strahlt dieser aus dem kleinsten Atom ein Abglanz der ewigen Vollendung entgegen. Derartige Menschen suchen zu heiligen und zu verklären, was ihnen in irdischen Verhältnissen entgegentritt. Das gleichsam nach außen gewendete, unendlich expansive Streben des Asketen über Raum und Zeit hinaus mit seinem Gott sich zu einigen, wendet sich ihnen nach innen, wird eine rein intensive, dynamische Macht, die sie in demselben Maß an die Dinge bindet, in dem jenes den Asketen von ihnen losreißt. Seine logische Formel erhält dieser Zustand in einem immanenten Gottesbegriff, dessen Objekt alle Wirklichkeit beseelt und sie dadurch zu seinesgleichen stempelt.

Man sieht, es handelt sich hier um zwei nicht weniger in logischer

Digitized by Google

als in psychologischer Beziehung grundverschiedene Dispositionen, deren Diskrepanz zu einem bedeutsamen Problem der Religionsphilosophie erwächst.

An diesem Punkte setzt ein interessantes Werk des bekannten Denkers Georg Simmel „Die Religion" ein. — Simmel geht von der zweiten, immanenten Form der Religiosität aus und rückt sie vorwiegend unter soziologische Aspekte. Er stellt ihre Gegensätzlichkeit zum exklusiv asketischen Standpunkt zunächst so dar, als wäre sie lediglich eine äußerliche, durch objektive Verhältnisse, nicht durch subjektive Stimmung bedingte. „Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern, des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterlande oder des ebenso gestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporringenden Klasse oder des adelsstolzen Feudalen zu seinem Stande; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Armee — alle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer psychischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muß. Sie alle enthalten eine eigenartige Mischung von selbstloser Hingabe und eudämonistischem Begehren, von Demut und Erhebung, von sinnlicher Unmittelbarkeit und unsinnlicher Abstraktion und alles dies nicht bloß in alternierenden Stimmungen, sondern außerdem in einer beharrenden Einheit, die wir verstandesmäßig nicht anders erfassen können als durch die Zerlegung in derartige Gegensatzpaare. Damit entsteht ein bestimmter Spannungsgrad des Gefühls, eine spezifische Innigkeit und Festigkeit des inneren Verhältnisses, eine Einstellung des Subjektes in eine höhere Ordnung, die von ihm zugleich doch als etwas Innerliches und Persönliches empfunden wird. Diese Gefühlselemente, aus denen sich die Innenseite, aber auch die Außenseite derartiger Beziehungen mindestens zum Teil aufbaut, heißen uns religiöse."

Und die Beziehung dieser immanenten zur transzendenten Religionsstimmung sucht Simmel in folgender Reflexion als eine identische zu kennzeichnen. „Wenn der religiöse Trieb jene soziologischen Tatsachen in sich aufnimmt, wenn die Beziehung eines Individuums zu Individuen überragender Ordnung oder zu einem gesellschaftlichen Ganzen oder zu den idealen Normen desselben oder zu den Symbolen, in denen ein Gruppenleben sich verdichtet, den Ton annimmt, den wir religiös nennen, so ist dies, funktionell angesehen, dieselbe Schöpfertat seiner Seele, wie sie mit der „Religion" vor sich geht. Er hat damit die Welt seiner religiösen Impulse ebenso bevölkert, wie wenn er zu seinem Gott betet; bloß daß in letzterem Fall die Funktion reiner in sich selbst zu schwingen scheint, weil sie keinen anderweitig schon bestimmten Stoff aufgenommen hat. In dem Prinzip aber, auf dessen Herausarbeitung es hier ankommt, macht dies keinen Unterschied. Die Gegenstände der Religiosität, die der Mensch

Digitized by Google

innerhalb bestimmter sozialer Beziehung findet, sind als solche genau so gut Produkte seiner Frömmigkeit, wie das transzendente es ist."

So glänzend Simmels Analysen sind, diese Identifizierung scheinen sie mir gleichwohl nicht vollziehen zu können. Es ist richtig, die soziologischen Verhältnisse, auf die er hinweist, sind, auf ihre äußere Struktur, ihren formal juristischen Bau geprüft, nichts weniger als Glaubensinhalte, vielmehr tritt das Religiöse als ein vollkommen Neues zu ihnen hinzu, als ein schöpferisches Motiv, das seine Kräfte und Zwecke in sich selber trägt. Aber es ist dennoch nicht einerlei, ob dies Motiv an Bestehendes, an irdische Beziehungen anknüpft, die es dann unter seine Kategorie bringt, oder ob es alles Bestehende abwirft, um sich in übersinnlicher Region seinen Gegenstand nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalt nach zu schaffen. Es ist nicht einerlei, ob man erklärt, die sichtbare Welt sei göttlich, weil sie als Gottes Werk unveräußerlich seine Spur trage, oder ob man behauptet, eben deswegen, weil sie bloßes Produkt sei, sei sie ihm, dem Schöpfer, gegenüber bereits entfremdet, als ein zweites und inferiores. Das sind völlig abweichende, sogar entgegengesetzte Formen religiöser Projektion, deren Konflikt und Widerstreit zu Krisen von tiefster Tragik führen kann.

Man ziehe etwa Wagners „Tristan und Isolde" heran: hier wird zuerst ein irdisches, persönliches, intensiv sinnliches und leidenschaftliches Verhältnis mit religiösem Gehalt gefüllt. Der zweite Akt enthält die äußerste Neigung der Erotik zu kosmischem Universalismus. Im dritten Akte dagegen vollzieht sich eine Umkehr im Helden zu jener schrofferen Form religiöser Exklusivität, die ihn wenigstens in einem Augenblick höchster Erregtheit der Liebe fluchen läßt, ein Fluch, der freilich den entgegengesetzten Grund und Sinn hat wie der des Alberich. Hier hat Wagner in einer Person den Antagonismus inkarniert, der sich durch sein gesamtes Schaffen zieht: nicht den flacheren, banalen Antagonismus zwischen Sinnenlust und Religion, sondern den zwischen einer Heiligung des Sinnlichen durch die Religion und einer jenseits von allem Sinnlichen sich erhebenden asketischen Heiligkeit, wie sie mit größtem Nachdruck Parzival vertritt.

Allerdings findet auch Simmel diese spezifische, isolierte Wirksamkeit des Religiösen: denn er erblickt sie darin, daß die Religion alle menschlichen Triebe und Tendenzen in weihevoller Einheit verbindet. Die Religion ist das ideale Zentrum, in dem die so vielfach verworrenen und differierenden Richtungen des Willens ihre höhere Synthese gewinnen. Damit ist indessen jene Zweiheit, jene Zweideutigkeit des religiösen Elementes bestätigt. Einerseits ist es eine besondere Art, in der wir sinnliche Verhältnisse werten und auffassen, eine besondere Art neben der ethischen, ästhetischen, logischen Organisation. Andrerseits vertritt sie die Einheit aller jener Organisationen, verhält sich zu ihnen demnach wie die Gattung zur

Digitized by Google

Art, das Ganze zu den Teilen, sodaß sie hier auch der besonderen, religiösen Auffassung übergeordnet ist. Von hier ist bloß ein Schritt zur asketischen, puristischen Religion. Denn unser Intellekt ist so geartet, daß er das, was ihm als Einheit, Zusammenhang, Verbindung erscheint, eigenmächtig von dem verbundenen und vereinigten Stoffe isoliert und als unabhängige Wesenheit ansieht, daß er die den Phänomenen immanente Essenz zur transzendenten Existenz über den Phänomenen erhebt, zur Seele, zum Universum, zur Gottheit, und zu ihnen wieder in ein bestimmtes, individualisiertes Verhältnis tritt.

Dieses anscheinend paradoxe Phänomen hat Plato als erster entdeckt und zu seinem Idealismus gestaltet, in seiner vollsten Abgründlichkeit aber hat es uns Immanuel Kants transzendentale Dialektik erschlossen. Der trügerische Schein, der unsere Erkenntnisse zu verdunkeln droht, aber auch der erhabenste moralische Wert, der weit hinter sich alles Erkennbare läßt, entspringt dieser Grundtendenz der Vernunft, die Einheit der Erscheinungen, ihr Band, ihre Synthese zu hypostasieren.

Als ein Grundfaktum läßt sich dies nicht erklären, wohl aber verdeutlichen, und zwar an unsern seelischen Schicksalen. Wir lernen uns selber bloß kennen, wie wir uns in der Breite des innern Sinnes entfalten, in einzelnen Augenblicken, in Zeitatomen. Was wir Individualität und Charakter heißen, ist lediglich eine Form psychischer Phänomene, läßt sich allein an einzelnen Reaktionen und Handlungen demonstrieren. Gleichwohl schreiben wir ihr einen Eigenwert zu, von dem erst die Bedeutung ausstrahlt, die die verschiedenen Begebenheiten für uns besitzen.

Dies Verhältnis spiegelt sich in noch größeren Dimensionen in unserer Stellung zur Religion, zur Gottesidee. Und von da aus läßt sich dem Mysterium des Gegensatzes jener zwei Religiositäten ein Sinn abgewinnen. Eben weil wir einerseits die Einheit bloß am geeinten Ding, die Form bloß am Stoffe haben, finden wir Gott in der Welt und die Welt in Gott. Weil wir die Einheit aber als ein Selbständiges fassen, erheben wir Gott über alle Wirklichkeit und Weltlichkeit. Beides ist gleich notwendig; aber es ist durch das persönliche Temperament bedingt, was für eine Tendenz größere Stärke besitzt. Danach ist man religiös im einen oder im andern Sinn.

Allein die geheimnisvolle Wechselbeziehung reicht noch weiter. Wie einerseits irdische Verhältnisse unter religiöse Kategorien gedacht werden, so bleibt der extremsten, asketischen Gesinnung immer noch ein Rest, und zumeist weit mehr als ein Rest irdischen Empfindens. Denn der Asket liebt seinen Gott. Liebe ist aber bloß in individueller Form möglich. Dadurch, daß er ihn liebt, wird er eben *sein* Gott. Eben hier schließt sich indessen der Kreis zusammen und jener Gegensatz gewinnt greifbare Klarheit.

Unsere persönlichsten, alltäglichsten Verhältnisse sind a priori darauf angelegt, eine Steigerung und Bereicherung zu erhalten, sie weisen über sich

Digitized by Google

hinaus auf größere Zusammenhänge. In ihnen setzt sich das religiöse Element durch, ohne unsern Willen, sogar wider unsern Willen. Sie bedeuten eigentlich mehr, als sie sind. Um ein konkretes Exempel heranzuziehen: Der gemeine Soldat ohne Chargengrad ist, auf seinen persönlichen Rang angesehen, nichts oder außerordentlich wenig, er bedeutet aber sehr viel als Glied jener Einheit, die wir Armee nennen.

Andrerseits vermag man auch den transzendenten Gott bloß durch persönliches Medium zu erfassen, indem man ihn anbetet, ihn liebt, steht man als einzelner einem einzelnen, wenngleich einzigen gegenüber. So begegnen beide antagonistischen Richtungen des religiösen Geistes wenigstens in einem Punkte einander. Es gibt kein so vereinzeltes, so isoliertes Interesse, an das nicht irgendwie das religiöse Gefühl erweiternd, bildend heranträte. Es gibt kein so reines Gottesideal, das nicht im Grunde ein persönliches wäre. Wenn wir von einem Menschen sagen, er steigert ein Individualität zum Universum, dann nennen wir ihn ein Genie. Aber wir sprechen von Gott, wenn wir behaupten, daß das Weltall eine Persönlichkeit ist.

In welchem Sinne ist Jesus unser Erlöser?

Von **Vitalis Norström.**

Es kann hier keine Rede davon sein, eine auf Bibelforschung und Bibelspekulation basierende theologische Anschauung zum Ausgangspunkte zu erwählen, da wir weder dem Blinden, der Farben beurteilt, gleichen, noch, wie man zu sagen pflegt, Eulen nach Athen tragen wollen. Dieser kleine Aufsatz kann nicht einmal von Namen wie Ritschl, Harnack, Sabatier und Victor Rydberg ausgehen, obgleich ich diese Namen mit wirklicher Ehrfurcht nenne, da ich wohl weiß, wie sehr diese Männer jeder in seiner Weise zur Erweiterung und zur Vertiefung der religiösen Auffassung beigetragen haben. Sie alle scheinen sich nämlich auf spezielle Voraussetzungen zu stützen, die zum großen Teile für die außerhalb der Religion Stehenden keinen Sinn haben. Von diesen aber kann ich hier nicht absehen. Mit Sicherheit und Genüge kann ich mich nur auf kritischem Gebiete bewegen, wo sich das innerste Wesen der Religion mit einer religionsfeindlichen Kultur bricht und wo, wie man erwarten darf, die Religion sich in Zügen enthüllen wird, die jeder vernünftige Mensch aufzufassen vermag. Allerdings ist hier nicht der Ort, in diesen Ringkampf der Religion mit der Weltkultur tief einzudringen, aber dieser Kampf wird doch immerhin wenigstens als der Hintergrund, von dem sich auch unser

Digitized by Google

spezielles Problem abhebt, vorausgesetzt. So gespannt scheint die geistige Lage in unsren Tagen zu sein, daß sich keine religiöse Frage tiefgehend genug behandeln läßt, wenn man sie vom Zusammenhange mit der Frage des Seins oder Nichtseins der Religion loslöst. Der Wert der Antwort wird durch die Kraft der Kritik bedingt. Wer die Verwicklungen nicht gründlich kennt, kann nichts entwirren, und wer vor den Abgründen zurückscheut, wird nie die Tiefen erblicken.

Bei einer solchen Auffassung des Ausgangspunktes kann man selbstverständlich eine religionsphilosophische Arbeit höchsten Ranges, die 1901 in Deutschland erschienen ist, Rudolf Euckens Wahrheitsgehalt der Religion, nicht unerwähnt lassen. Es gibt ja über die Religion viele Bücher, die von glücklicher Zusammenarbeit zwischen dem Herzen des Menschen und dem Blicke des Denkers zeugen. Hier aber kommt noch ein Drittes hinzu, das Euckens Werk ein einzigdastehendes Gepräge verleiht, nämlich eine zu bewunderswerter Höhe gelangte Weltkenntnis mit daraus folgender Weltweisheit. Wir begegnen hier einer Religionsanschauung, die nicht aus einem philosophischen Systeme abgeleitet wird, sondern ein aus dem geschichtlichen Leben selbst frei und voll aufwachsendes religiöses Bewußtsein bildet, das sich mit persönlichen Erfahrungen von echtem Gehalte verbindet. Euckens Buch — die beste Apologetik, die ich kenne und die sogar Balfours bekanntes Werk übertrifft — enthält Analysen und Überblicke, die zu dem Urteile einladen, daß es mit einem Schlage die ganze vorhergehende religionsphilosophische Literatur zu einer Einleitung herabdrücke und selber als die in großen Zügen gegebene moderne Religionsphilosophie dastehe. Das unmittelbar vorhergehende Studium dieses Werkes*) konnte nicht verfehlen, auf meine Darstellung einzuwirken. In welchem Umfange dies geschehen ist, möge die Bekanntschaft mit Euckens Buche, die man nie früh genug machen kann, nachweisen.

Es gibt eigentlich nur eine einzige Bewegungslinie, welche die moderne wissenschaftliche Religionsverteidigung mit einer Aussicht auf Erfolg einschlagen kann, und dies ist wahrlich nicht die der einfältigen Frömmigkeit. Ein nur frommer Mann sollte sich nie mit Apologetik befassen. Wer die Welt nicht kennt, der kann sie weder verurteilen, noch beurteilen; die Religion aber ist ein Gericht über die Welt. Man weiß nicht, ob der Eindruck von Unwillen oder von Schmerz größer ist, wenn man die glaubenseinfältige Phantasie zu allen dunklen Farben, die sie auf ihrer Palette hat, greifen sieht, um die Sünde der Welt und die Verdorbenheit der Kultur in düsterem Kontraste mit dem Glanze zu malen, der den Berg Zion umfließt. Das müssen wir doch wissen, daß die Welt und die Kultur sich nicht mehr so leicht abfertigen lassen, und das müssen

*) Dieser Aufsatz entstand 1902 und gibt einen damals in Stockholm gehaltenen Vortrag wieder.

Digitized by Google

wir so gelernt haben, daß wir es nicht wieder vergessen, wie wenig ein Blick auf das Ergebnis, zu dem die Entwicklungsarbeit unsrer christlichen Religion in der Geschichte geführt hat, zum Jubeln berechtigt. Kämpft nicht jeder einzelne, der zu geistiger Reife gelangt ist, jetzt, zweitausend Jahre nach Christo, mit denselben theoretischen Schwierigkeiten wie die Menschen der Antike, ist unser Leben nicht in dieselben Verwicklungen und Kämpfe verflochten, und starren uns die Gedankennot und die Lebensleere nicht in derselben Weise entgegen wie in alten Zeiten? Ja, man hat tatsächlich Grund sich vorzustellen, daß der Druck der Zeit auf uns Menschen — gläubige und ungläubige — im Verhältnisse zu der Entwicklung unsres Bewußtseins an Kraft zugenommen hat. Mit einem einfachen Hinweise auf die Wirkungen der Religion in der Geschichte können wir ihr jedenfalls in den Herzen derjenigen, welche ihr fremd gegenüberstehen, keinen Platz schaffen. Noch weniger durch den Hinweis auf die Geheimnisse und Herrlichkeiten des Glaubens im individuellen Leben.

Nur durch die Welt selbst läßt sich die Welt überwinden. Nur eine Kritik, die in den Kämpfen der Welt den Waffendienst gelernt hat, kann die moderne Religionslosigkeit in ihren schwachen Punkten treffen. Eine solche Kritik muß die menschliche Kulturtätigkeit auf ihrem eigenen Arbeitsgebiete aufsuchen, ihre Methoden kennen lernen, ihren Richtungen folgen und ihre Ziele für sich fixieren. Jede Apologetik, die diesen Namen verdient, muß heutzutage vor allem *Kulturkritik* sein. Sie muß sich in die verschiedenen Lagen und Richtungen der menschlichen Entwicklung vertiefen, um die Voraussetzungen letzterer zu erforschen und zu prüfen, ob jene innerhalb des eigenen Kreises dieser Entwicklung, in dem eigenen Kreise der Welt liegen. Für uns spitzt sich die Aufgabe der Religionsverteidigung in der Frage zu: „Gibt es Vernunft und Sinn in einer Kultur, die all ihre Triebkräfte, Richtungsbahnen und Ziele in einer ohne religiöses Leben zugänglichen Erfahrung hat? Oder muß man *über* die Welt hinausgehen, um die Bedingungen dieser Vernunft und dieses Sinnes zu finden?"

Die Kritik hat den Kampf mit der modernen wissenschaftlichen Weltanschauung, der intellektualistischen Gedankenarbeit, der sensualistischen Kunst, mit dem Kollektivismus und den Massenbildungen in Gesellschaft und Staat, mit dem technischen und wirtschaftlichem Aufschwunge, ja sogar mit der altruistischen Moral aufzunehmen, um alle diese Lebensformen zur Erkenntnis dessen zu zwingen, was sie selbst, um mit ihrer eigenen Arbeit und und ihrem eigenen Fortschritte eine haltbare Bedeutung verbinden zu können, voraussetzen müssen. Sie muß von den Spitzen der Weltkultur ausgehen und sich beim Aneignen und Darstellen dieser Kultur sorgfältig vor Einseitigkeit, Grobheit, Stumpfsinn und Falschheit hüten. Wer Zerrbilder geißelt, der schlägt seine eigene Dummheit, seine beschränkte Auf-

Digitized by Google

fassung oder seinen unreinen Willen. Wer heutzutage auf wirkungsvolle Weise theoretisch für die Religion eintreten will, darf sich nicht damit begnügen, Spottlieder oder Lobgesänge anzustimmen, sondern muß bei der Welt in die Schule gehen und mit den Wölfen heulen lernen.

Es wird mit jedem Tage sichtbarer, daß die verschiedenen Kulturlinien sowohl ihre Quelle wie ihre Mündung in Gebieten haben, welche über die Grenze alles Wissens hinausgehen. Doch dies ist ja eigentlich eine alte bekannte Wahrheit. Die Rückkehr zur Religion, die sich gegenwärtig in ziemlich großem Umfange wahrnehmen läßt, kann selbstverständlich nicht durch eine so negative Erkenntnis, wie wichtig und unschätzbar sie auch sei, hervorgerufen sein. Hierzu hat es tatsächlich eines wachsenden Gefühles bedurft, daß eine universelle Einheit, ein absolutes Leben, das wesentlich über dem menschlichen Dasein steht, in der Entwicklung als ihr innerer Grund hervortritt und sie Zielen entgegenträgt, die der menschliche Gedanke nicht zu umspannen vermag.

Wir wollen die Kultur nicht der Sünde zeihen, aber wir wollen mit fester Überzeugung hervorheben, daß sie, sich selbst überlassen, in jedem Punkte und in jeder Richtung wesenlos ist und keine Vernunft, keinen Sinn und keinen Inhalt hat. Wir können überall in der Welt ein mächtig emporsprießendes Geistesleben wahrnehmen, das nach Selbständigkeit und Zusammenschluß um einen inneren Kern strebt, andrerseits aber sehen wir überall seine Machtlosigkeit. Wir sehen das gewaltig pulsierende Kulturleben sich zu einer weltumspannenden Gedankenarbeit ausdehnen und sich zu Assoziationen von ungeheurer Weite und Stärke konzentrieren, welche die Naturkräfte zähmen, doch finden wir überall, daß dieses Übermaß menschlicher Kraftaufbietung nicht imstande ist, das ersehnte Menschenglück zu verwirklichen, und überall in Gefahr schwebt, von seinen eigenen empirischen Bedingungen verschlungen zu werden. Die Befreiung und Konsolidierung des geistigen Lebens in der Kultur fällt auf die eigene Haltlosigkeit dieser zurück. Dort verflüchtigt sich alle Substanz, dort löst sich aller Fortschritt in sinnlose Veränderungen auf. Die Kultur wird zur Komödie, wenn sie von jeglichem über Zeit und Wechsel erhabenen Leben losgekoppelt wird. Wo der Geist als eine Beigabe zur Natur auftritt, muß die Entwicklung im Kreislaufe untergehen.

Der vorurteilsfreien, tiefgehenden Betrachtung erscheint die Religion überall als die stillschweigende, aber unentbehrliche Voraussetzung der Kultur selbst, ob sie nun als das innere Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit oder als der unentbehrliche Wert der Kunst, der Arbeit jeglicher Art und des Lebens auf jedem Standpunkte des Bewußtseins und der Vernunft entdeckt werde. Das zeitliche Dasein kann die Ewigkeit nicht entbehren, ohne in sinnlos aneinandergereihte Augenblicke zu zerbröckeln. Ohne Stütze an einem ewigen Ziele keine Geschichte, kein Vorwärts, sondern

Digitized by Google

nur ein unaufhörliches Aufundnieder. Nicht einmal das sittliche Streben vermag der Kulturkomödie einen Kern zu geben und ihr Halt zu verleihen. Das Höchste, was sie erreichen kann, ist, daß sie jene Komödie zur Tragödie veredelt. Jenseits der Welt und über dem Menschlichen muß die Kultur ihr Ziel setzen, wenn sie nicht in Gedankenleere und Interesselosigkeit versiegen soll.

Wir müssen an eine universale Einheit in Dasein und Geschichte glauben, die sich in der Kulturarbeit und den Kulturverwicklungen durchkämpft und uns während dieses Kampfes auf ein übermenschliches Lebensniveau erhebt. Wir müssen voraussetzen, daß die Wehen der Geschichte Geburtswehen gleichen, in denen bisher unbekannte Lebensinhalte gebildet und neue Lebenstiefen erschlossen werden. Wir müssen an eine überweltliche Macht glauben, die durch die ganze Entwicklung wirkt, den Grund zu unsrer eignen Persönlichkeit innerhalb unsrer sonst leeren Subjektivität legt und deren weltüberwindende Kraft unsre eigene geistige Freiheit, Selbständigkeit und Harmonie in sich schließt. Kurz, wir müssen an eine absolute Vernunft glauben, die über der Welt, der Kultur und der Arbeit steht, sie aber von diesem ihrem Standpunkte aus beherrscht. An eine solche Vernunft müssen wir glauben, ohne das Moralischböse zu verflachen oder im Kampfe mit ihm zu ermüden.

Diese Seite der Religion oder diese Art Religion, welche den Glauben an eine ewige Vernunft in sich schließt, die selbst in einer unerreichbaren Tiefe verborgen, alles Werden in der Welt regelt, kann man mit Eucken die universale oder, meiner Ansicht nach, auch die kosmische nennen. Die kosmische Religion kennzeichnet sich einerseits durch ihren unbestimmten Inhalt und ihre mangelhafte Fixierung, andrerseits aber auch durch ihre entschieden abweisende Haltung gegenüber allem, was nur Empirismus ist. Wenn ersteres ihr erlaubt, an eine Vernunft, die nicht notwendigerweise persönliche Gestalt annimmt, zu glauben oder eine Religion ohne Gott zu sein, so hindert letzteres sie daran, sich zu einem leeren, unwirksamen Glauben an den Fortbestand des menschlichen Lebenswertes nur durch unaufhörliche Selbsterneuerung in immer gleich illusorischen Gestalten zu verflachen. Ein charakteristischer Zug dieser universalen oder kosmischen Vernunftreligion liegt auch darin, daß sie die einzige ist, die sich durch wissenschaftliche Untersuchungen in wirksamer Weise fördern läßt.

Tatsächlich bildet die universale Religion sozusagen einen offenen Brief der Kultur an alle tiefer denkenden Menschen unsrer Zeit. Sie ist der letzte Notanker dieser Kultur, dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden darf, so auffallend negativ er auch ist. Sie leitet einen Bruch mit der Welt ein und erschließt Aussichten auf das, was hinter dieser Welt liegt. Muß man einer solchen Religion auch eine in die Bildung des Charakters, die Gestaltung des Lebens und der Geschichte kräftig eingreifende Macht

Digitized by Google

absprechen, so muß man doch zugeben, daß sie dem erwachenden Bewußtsein von der Nichtigkeit des irdischen Daseins und dem Narrenspiele der bloßen Kulturarbeit dadurch einen unleugbaren Trost spendet, daß sie über beiden den Himmel des ewigen Lebens wölbt. Ohne jeglichen Hoffnungsstern kann dieser Himmel doch nicht sein. Die Vernunftreligion schenkt uns den Trost der Möglichkeit und der Ahnung gegenüber der Welterfahrung, die sonst ganz gewiß die modernen Geister in unheilbaren Pessimismus versenken würde, und, was mehr ist, sie bezeichnet das erste Stadium in der Rückkehr zur Religion, die jetzt unverkennbar wieder durch die Zeit geht. Sie ist jedoch nie mehr als ein Trost und ein Versprechen. Hierdurch offenbart sie sich mehr als eine Anlage zur Religion denn als diese selbst.

Die abstrakten Gedankenbilder und Alleinheitsstimmungen der universalen Religion erlösen die Welt nicht, denn sie dringen nicht bis zu der einzelnen Persönlichkeit als solcher oder zu dem individuellen Menschen durch. Der philosophische Religionsgedanke ist doch gewissermaßen nur ein Schaum auf der Oberfläche, der anzeigt, daß das Gewässer der Persönlichkeit aufgewühlt ist, eine Äußerung des religiösen Lebens, aber nicht dessen eigene innere, ungeteilte Kraft. Die religiöse Erlösung wird nicht durch einige mehr oder weniger positive Gedankenmöglichkeiten oder selbst Gedankennotwendigkeiten bewirkt. Man kann sehr gut davon überzeugt sein, daß in den Dingen und Geschicken eine absolute Vernunft lebt, und dennoch an seiner eigenen persönlichen Stellung in dem großen Ganzen verzweifeln. Diese Stellung kann tatsächlich nur durch individuelle Erfahrung wesentlich beeinflußt werden. Eine solche Beeinflussung fällt in das religiöse Persönlichkeitsleben, das allerdings von seiner Forderung, mit nichts Geringerem als der ewigen Vernunft selber in Verbindung zu treten, nichts ablassen kann, zugleich aber notwendigerweise voraussetzt und verlangt, daß diese Vernunft dem Menschen in durchaus persönlicher Weise entgegenkomme.

Die universale Religion muß die charakteristische Form einer persönlichen annehmen, wenn die Religion Leben und Wesen gewinnen soll. Die ewige Vernunft muß als mein und dein Gott hervortreten, die universale Einheit des Daseins und des Lebens muß sich als ein Herz für dich und für mich zu erkennen geben. Erst dann erwächst aus der allgemeinen Religionsanlage der lebendige Glaube.

Der Ausgangspunkt der persönlichen Religion ist allzeit eine unmittelbare Berührung zwischen Gott und dem Menschen, ein Akt metaphysischer Natur, in welchem eine der Welt überlegene und die Welt überwindende Kraft sich im persönlichen Leben durchsetzt und sich als Grundlage einer radikal neuen Entwicklungsserie zu erkennen gibt. Die persönliche Erlösung durch Begegnung mit Gott ist das Wunder der Wunder; und man muß Eucken wirklich recht geben, wenn er meint, sie sei das

Digitized by Google

innere Wunder, das alle äußeren bedeutungslos und überflüssig mache. Hier liegt der Brechpunkt zwischen dem alten Menschen und dem neuen.

Doch hier liegt auch der Scheidepunkt zwischen noch andrem. Es war ja eine historische Notwendigkeit, daß sich die dogmatischen Anschauungen mit ihren Auslegungen gerade auf dieses Zentrum der Religion mit glühendem Eifer stürzten. Gerade in dieses Zentrum ist die Persönlichkeit Jesu als eine in den individuellen Erlösungs- und Wiedergeburtsakt selbst eingreifende hineingeschoben worden, und von diesem Zentrum aus hat jene Persönlichkeit die ganze religiöse Position beherrscht. Das metaphysische Gottesverhältnis ist von der christlichen Glaubensspekulation wesentlich auf ein historisches herabgedrückt worden. Mit der Lehre von der Notwendigkeit der Mittlerstellung Jesu bis ins Innerste der Tiefe der Religion hängt das Dogma von seinem Gottmenschentume aufs engste zusammen. Nur ein Gottesverhältnis konnte den Menschen vom Übel erlösen und den Grund zu einem neuen Leben im Guten legen, aber nur ein Menschenverhältnis konnte ersterem eine gewisse Anschaulichkeit und einen damit verbundenen unmittelbaren Wirklichkeitscharakter verleihen. Es ist den Menschen stets unbeschreiblich schwer geworden und wird es ihnen noch heute, sogar auf diesem geistigsten aller geistigen Gebiete ein Inneres als etwas Selbständiges und Ursprüngliches im Verhältnisse zu allem Äußeren aufzufassen. Glauben ist wesentlich ein Sehen geworden. Man vermochte die Erlösung und das neue Leben nicht auf innere Erfahrungen zu bauen, die man in Symbolen auszudrücken suchte, sondern man hat das innere Leben im ausgedehntesten Maße zum Sklaven der symbolischen Ausdrücke herabgewürdigt.

Als Ausgangspunkt des persönlich religiösen Lebens müssen wir ein ganz unmittelbares Gottesverhältnis oberhalb der Grenze aller Geschichte aufs entschiedenste festhalten. Und zwar müssen wir dies sowohl infolge der Erfahrung, als der überweltlichen und übermenschlichen Natur der Religion. Geschichte ist Vergänglichkeit, die Religion aber fordert in ihrem grundlegenden Elemente das ewige Leben. Dieses muß uns freilich in der Zeit begegnen, aber seiner Art nach muß es über der Zeit stehen, wenn es uns soll nützen können. Dasjenige, was uns in den echtreligiösen Momenten entgegentritt, muß Gott selbst und nichts andres als Gott sein. Das unmittelbare Gottesverhältnis hat einen Beigeschmack von Mystik aber gerade dadurch hat es den echten Religionsgehalt. Wir fordern ein Stück ewigen Lebens, das über Vorstellung, Denken, Arbeit, Entwicklung und Geschichte erhaben ist; können wir erwarten, hier der Mystik zu entgehen? Tatsächlich ist uns nur mit Mystik geholfen. Die persönliche Erlösung muß ihrem innersten Grunde nach metaphysisch sein. Reduziert man sie auf eine historische, so sinkt sie in das Milieu der Ge-

Digitized by Google

schichte, die Physis ist, herab. Wie kann sie uns dann das geben, was nicht von dieser Welt ist?

Die metaphysische Erlösung durch das unmittelbare Gottesverhältnis flüchtet in den innersten bilderlosen Raum des Geistes, wo freilich die Anschaulichkeit fehlt, aber, wohlgemerkt, auch der Widerspruch, die Sinnlosigkeit und die Fleischlichkeit. Ist nicht die Anschaulichkeit um reichlich hohen Preis erkauft, wenn man, um sie zu gewinnen, sowohl die erlösende Reinheit wie die logische Möglichkeit opfert?

Wir stellen fest, daß das Wesen der Religion mit der Erfahrung von einem inneren Leben, das in seiner rein geistigen, nichtanschaulichen Form alles, was in der Natur und der Geschichte sichtbar wird, beherrscht, leitet und bildet, stehen oder fallen muß. Der Glaube an Gott liegt daher dem Glauben an Jesum zu Grunde, nicht aber umgekehrt. Man soll im Prinzip bereits ein Kind Gottes sein, um an Jesum als Erlöser glauben zu können.

Hieraus geht klar hervor, daß Jesu Erlöserstellung hier in keiner andren Bedeutung aufgefaßt werden kann, als wie ein Verhältnis seinerseits zu einer innerlich von ihm unabhängigen religiösen Erlösung. Sowohl der universale Vernunftglaube wie der Kern der persönlichen Religion fallen in ein Gebiet unmittelbarer Innerlichkeit, von dem alle Mittlerschaft streng ausgeschlossen werden muß.

Hier kann ich Euckens Worte**) nicht übergehen: „— — — so wird manches von dem, was dieser (der älteren Fassung) wesentlich und unentbehrlich war, der neueren Denkweise zu einem schweren Anstoß. Unhaltbar wird hier alle religiöse Verehrung, alle Anrufung im Gebet, alle Behandlung als eines göttlichen Herrn aller Dinge. Das alles ist berechtigt, ja notwendig, wo Jesus in seiner Menschlichkeit zugleich als wahrer Gott, als die zweite Person der Dreieinigkeit gilt; wo aber diese Überzeugung verlassen ist, da wird jenes alles ein Abzug an der Verehrung, die Gott allein gebührt, da muß eben der Eifer um das Göttliche zur entschiedensten Ablehnung alles dessen treiben, was nunmehr als eine Vermengung von Göttlichem und Menschlichem und zugleich als eine Beeinträchtigung der Einheit des religiösen Lebens erscheint. Aus tiefstem religiösen Affekt ist die protestantische Abweisung des Heiligenkultus hervorgegangen, muß nicht die Festhaltung einer göttlichen Verehrung Jesu einen gleichen Affekt erwecken, wo große Wandlungen des Lebens und der Begriffe die Persönlichkeit und das Werk Jesu ganz in das von innen her vertiefte Bild der Menschheit aufzunehmen zwingen? Auch an dieser entscheidenden Stelle gibt es kein Mittelding zwischen einem Ja und einem Nein.

Steht aber die Sache der Art, so lassen sich die ältere und die

**) Rudolf Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion, Seite 434—35, Leipzig 1901.

Digitized by Google

neuere Fassung nicht mehr in Eins zusammenschieben, so muß eine Auseinandersetzung und Scheidung erfolgen. Augenscheinlich wurde ja nicht nur an einem einzelnen Punkte, sondern durchgängig, daß sich die beiden Fassungen nicht wie ein Mehr oder Weniger verhalten, zwischen denen sich allenfalls eine Mitte finden ließe, sondern daß sie in ihrer Hauptrichtung direkt auseinanderführen: die Vergeistigung, die der eine verlangt, muß dem andern als eine Verflüchtigung gelten, und die Befestigung, welche dieser sucht, empfindet jener als eine Versinnlichung und Vermenschlichung; der engere Anschluß an das Menschliche aber, von welchem der eine Neubelebung des Christentums hofft, dünkt dem andern eine Preisgebung des Göttlichen".

Soweit Eucken. Wenn Jesu Bedeutung als Erlöser der Menschheit auf sein Verhältnis zu einem inneren Lebensfaktum, welchem sowohl seine eigene Person wie sein Tun fernbleiben, beschränkt werden muß, so bleibt gleichwohl die Möglichkeit offen, daß er sozusagen von zwei Seiten aus mit diesem Faktum von außen her in Berührung treten kann. Er tut es auch in der bedeutungsvollsten Weise, da er das unmittelbare Gottesverhältnis, welches das innere Wesen des religiösen Lebens ist, unverkennbar *vorbereitet* und *ausbildet*.

Hinsichtlich der aktuellen Bedeutung, die Jesus für uns und unser Leben hat, sind verschiedene Auffassungen möglich, von denen diejenige am weitesten nach rechts steht, welche die Person und das Werk Jesu in das metaphysisch-religiöse Gottesverhältnis selbst hineinschiebt, und die am weitesten nach links, bei der die grundlegenden Persönlichkeiten des Christentums, ihre Umgebung und ihr ganzer Ideenkreis zu einer Ansammlung von ästhetischen Typen und Symbolen herabgesunken sind — dem Geschicke vergleichbar, das dem Olympe der Hellenen und auch dem Walhall unsrer nordischen Vorfahren widerfuhr. Für die tonangebende Moderichtung gibt es heutzutage nur noch in den Sälen der Kunst für Christus und die Apostel Platz, während eine christliche Lebensbestimmung und Lebensauffassung sinnlos erscheinen. In den Augen dieser Richtung ist die christliche Kirche ein Museum und die christliche Religion eine Draperie unter andren Draperien des Schönen.

Einem solchen Verflüchtigen historischer Substanz gegenüber müssen wir zunächst nachdrücklich den Einfluß hervorheben, den Christus noch nach Jahrhunderten mittelst der sittlichen Erziehung innerhalb der Gemeinde, die mit vollem Rechte seinen Namen trägt, auf uns ausübt. Christus ist nicht nur der historische Christustypus und das historische Christusideal, er ist vor allem eine fortlebende sittliche Macht, die uns an vielen Punkten unsres Bewußtseins und unsres Willens trifft und uns zu aktuellen Kämpfen, Abmachungen und Entscheidungen treibt. Er ist noch in großem Umfange unser verkörpertes Gewissen —, nicht nur das der Individuen, sondern auch das

Digitized by Google

der Völker. In der christlichen Tradition liegt ein unersetzlicher Schatz moralischer Grenzen, die das Gute und das Böse trennen und die Erkenntnis des Gegensatzes zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt vorbereiten. An das Festhalten dieser Grenzen im großen und ganzen ist das Heil des einzelnen und das der Gesellschaft unerläßlich gebunden. Doch in dieser Tradition liegen nicht nur Grenzen, sie zeichnet auch scharfgezogene Fortschrittslinien vor, die keine Entwicklung ungestraft verlassen kann.

Wer kann die gewaltige pädagogische Macht der christlichen Tradition bestreiten, die an uns alle in unsrem Heim, in Schule und Kirche herantritt, und wer kann das aktuelle Gottesverhältnis vom Zusammenhange mit dieser ethischen Erziehung loslösen. Das uns unaufhörlich begegnende Christusbild treibt vor allem zum Kampfe gegen die Begierden, zur Entsagung und Selbstüberwindung. Es leitet in der Brust eines jeden einen Streit mit der Welt ein, der geeignet ist, die angeborene naive Lebensfreude jedes tieferen Gemütes früher oder später zu erschöpfen und den Menschen, nackt und verwundet, vom Scheine der Weltumgebung auf seine eigene innere Tiefe zurückzuwerfen. In den Tiefen kann er dann Gott finden. Christus macht uns die Welt widerwärtig und führt uns dadurch zu den persönlichen Tiefen, wo wir Gott finden können. Durch das reine Gesetz seines Geistes ist er ein zu Gott führender Pädagoge. Wer aber wagt es, unumschränkt zu behaupten, daß Christus der einzige Weg zu Gott sei? In meinen Augen verrät eine solche Behauptung Aberglauben.

Doch diese ethische und darum auch zum Gesetz gehörende Seite des Erlösungswerkes Jesu ist durchaus nicht die höchste und noch weniger die einzige. Jesus ist nicht nur der Vorbereiter und Einleiter der Erlösung, sondern auch ihr Vollender. Innerhalb der eigenen Sphäre des religiösen Lebens beginnt er, indem er an die vorliegenden persönlichen Ausgangspunkte anknüpft, eine evangelische Bewegung eines fortschreitenden Zusammenschlusses, der diesem Leben seine vollständige Bestimmtheit und Einrahmung gibt.

Die Wendung der Religion zu charakteristischer Form ist keineswegs mit dem unmittelbaren, individuellen Gottesverhältnisse durchgeführt. Die Echtheit des geistigen Lebens, das in der persönlichen Erlösung und Wiedergeburt hervortritt, kann ja ebensowenig angegriffen werden wie seine zentrale Stellung in diesem ganzen Gebiete. Aber die Ewigkeit steigt auch nicht in das menschliche Gemüt herab, ohne auf die Folterbank der zeitlichen Existenz gelegt zu werden. Allerdings bezeichnet die Religion ein Ausruhen unter den Flügeln der ewigen Liebe und Barmherzigkeit, aber mit dieser Ruhe ist stets die Bedingung eines fortdauernden Streites und Sieges verknüpft. Das Recht auf Frieden soll immer wieder erworben, mit dem anvertrauten Pfund gewuchert werden und das ausgestreute Samenkorn keimen und aufsprießen. Mit Opfern und Taten will der

Digitized by Google

Glaube besiegelt sein, durch Arbeit an der Umgestaltung der Welt muß er sein Wesen offenbaren. Die Religion muß die Kultur packen. Die Kultur selbst fordert ihre weihende Taufe, und jeder Gläubige hat sich seinen Anteil an der fortschreitenden Heiligung der Kultur zu erwählen. Die Religion muß sich in eine individuelle Lebensaufgabe verkörperlichen, wenn sie nicht wie eine machtlose Stimmung verklingen soll, eine Gefahr, der die nur persönliche Religion in hohem Grade ausgesetzt ist. Allerdings greift sie tief in das Menschenherz ein, und allerdings führt sie einen geistigen Luftwechsel radikalster Art herbei; aber die Erfahrung zeigt, wie empfindlich die Pflanze des neuen Lebens gegen jede Berührung mit dem Äußeren, gegen den Frost und die Hitze der Welt, am allermeisten vielleicht aber gegen die vertrocknenden oder verflachenden Einflüsse derselben ist. Das innere persönliche Leben will sich so gern in ein von außen her unzugängliches Heiligtum zurückziehen; und da man doch zugleich stets im Äußeren leben muß, wird das Dasein so leicht in zwei Teile geteilt, ja, unheilbar gespalten. Die Arbeit und die Kulturaufgabe drohen sich von dem inneren Leben des neuen Menschen loszulösen. Wenn die Religion nicht immerfort neue Leitmotive erschafft oder alte wesentlich umgestaltet, werden diese der Welt und der Selbstsucht entnommen werden. Unter solchen Verhältnissen ist die Religion nicht imstande, eine neue Entwicklungsreihe einzuleiten. Es fehlt ihr dann noch an einem Elemente, ohne das sie in subjektiven Stimmungen und unfruchtbaren Regungen endet.

Die Religion darf sich nicht darauf beschränken, nur ein Heilmittel oder ein Trost für allgemeinen Weltschmerz oder für Sorge und Kummer über die eigene persönliche Stellung in dem großen Ganzen zu sein, sie muß sich auch als wirksame Lebenskraft und heiterer Lebensmut zeigen. Das charakteristische Element, das den Grund hierzu legt, ist *geschichtlicher und sozialer Natur.*

Die durchgeführte religiöse Erlösung überwindet die unmotivierte, resultatlose Unbeständigkeit des Stimmungslebens durch Einführung einer ernsten, dauernden Grundstimmung. Sie überwindet auch die bei unsren Überlegungen herrschende Unentschiedenheit und Unschlüssigkeit dadurch, daß sie unsrer Arbeit und unsrem ganzen Streben greifbare, unwidersprechliche Aufgaben stellt. Schließlich unterbricht sie, im großen betrachtet, das Ausspähen des Denkens nach immer neuen Erklärungs- und Lebensmöglichkeiten mit den klaren Linien einer verkörperten Wahrheit. Mit einem Worte, die vollständige Religion gibt uns einen haltbaren Kurs und füllt unser Dasein mit dem Wertgefühle der schöpferischen Handlung.

Sie weist einen bestimmten Platz im Gliede an und verleiht im Kampfe Haltung und Kraft sowohl zum Austeilen wie zum Empfangen von Hieben.

Fragen wir nun nach dem Wunder, das die Verzagtheit und Unentschlossenheit der Natur besiegen kann, so müssen wir der Religion als Or-

Digitized by Google

ganisation unsre Aufmerksamkeit zuwenden. Ihren Ursprung hat alle religiöse Organisation in einem persönlichen Gottesverhältnisse, das die Reinheit und Kraft besitzt, als Zentrum den Grund zu einer Gravitationssphäre zu legen, in welcher die religiösen Gemüter von ein und derselben Anziehungskraft festgehalten werden. Solch eine Anziehung übt bis zu einem gewissen Grade jeder Religionsstifter aus. Ein jeder solcher ist die Sonne in einer Geisteswelt und wirkt daher sowohl trennend wie sammelnd. Die assoziative Macht äußert sich im Hervorbringen von Lebenswerten, die so beschaffen sind, daß sie gemeinsame Aufgaben greifbarer Art stellen und der Tätigkeit bestimmte, zusammenlaufende Richtungen vorzeichnen. Das historische Erlösungswerk befreit von der isolierenden Empfindsamkeit und unproduktiven Tatenscheu, wie sie der nur persönlichen Religion zu eigen sind, indem es eine ausgeprägte Überzeugung von Gottes Absicht hinsichtlich des Daseins und der Arbeit des einzelnen einflößt, die hierdurch einen bestimmten Platz in einem großen gemeinsamen Ganzen, — in kleinerer Skala in seiner Gemeinde und in größter in seinem Reiche, — erhalten. Dieses Werk macht das religiöse Kapital erst sozusagen rentierbar. Der einzelne wird dadurch über sich selbst und seine kleinen Interessen erhoben und auf das Gebiet gestellt, wo der Kampf um das Werden des Ganzen stattfindet. Der großen religiösen Persönlichkeit von geschichtlicher Bedeutung ist es vorbehalten, den Sinn dieses Ganzen so zu verdolmetschen, daß es die Gemüter der Menschen mit unwiderstehlicher Begeisterung und unbesiegbarem Mute zum Handeln und Leiden erfüllt. In dieser Persönlichkeit liegt der Text zur Musik, die Spannkraft für den Bogen, der Zunder zum Feuerstein, mit einem Worte, die Kraft des Ideales, das als eine Offenbarung dessen, was in den Völkern und den Zeiten lag und nach Ausdruck rang, nun greifbar entgegentritt.

Die Befreiung des Menschen von seiner eigenen Unsicherheit und Leere setzt voraus, daß er von einer allgemeinen Bewegung erreicht und mit fortgerissen wird und schließlich dahin gelangt, sich ihr freiwillig zu überlassen. Es ist durchaus nicht wahr, daß man „ebenso stark ist, wie man allein steht"; im Gegenteil, alles positive, fruchtbare menschliche Leben ist sozial, ja, bis zu dem Grade sozial, daß die individuelle persönliche Größe erst mit einer sozialen Umrahmung recht erkennbar wird. Da nun die Gründung solcher sammelnden und befreienden allgemeinen Regungen und Verbindungen der Erfahrung nach stets von epochemachenden geschichtlichen Persönlichkeiten ausgeht, können wir verstehen, welche Bedeutung ihr Geist und ihr Werk für den einzelnen, der sich davon ergreifen läßt, haben. Ganz einfach die, daß sein Leben erst hierdurch genaueren Sinn und reicheren Inhalt erhält. Dies ist eine wirkliche Erlösung, allerdings psychologisch-historischer, nicht metaphysischer Natur.

Die Unvergleichlichkeit der Erlöserstellung Jesu wird bei dem einzelnen

Digitized by Google

Christen durch innere Erlebnisse erhärtet und äußerlich durch die in der Geschichte immer gewaltiger heranwachsende Macht der Kultur, die seinem Geiste doch einst entsprang. In dem Maße, wie diese Kultur Weltkultur wird, erscheint Jesus Christus als Erlöser der Welt. Es ist nicht die geringste Möglichkeit dafür vorhanden, daß irgend ein andrer geschichtlicher Name mit diesem einzigdastehenden konkurrieren könnte. Wenn daher die Religion sich unsres Lebens bemächtigen und nicht nur in Stimmung und Anschauungsweise, sondern auch im Willen und in der Arbeit seine leitende Kraft werden soll, so kann man nicht seinen Lebenswert und seine Aufgabe von einem andren Lichte als dem, direkt oder indirekt, von ihm ausströmenden erhellen und aufklären lassen. Dem Christentume müssen wir bis heute den Maßstab jeder religiösen Entwicklung und jeder Entwicklung auf Grundlage der Religion entlehnen. In diesem Sinne müssen wir Jesus Christus unsern Herrn nennen und bekennen, daß es keinen andren Namen gibt, in dem wir selig werden können. In dem Sinne, daß die Menschheit bis jetzt kein andres zugleich konkretes und universales Ideal als das mit ihm gekommene kennt. Wir dürfen jedoch nie vergessen, daß die Geschichte der Zukunft noch ungeschrieben ist.

Statt dessen wollen wir als Abschluß dieser kleinen Untersuchung daran erinnern, daß die Anziehungs- und Zusammenhaltungskraft der christlichen Werte heutzutage offenbar viel an Stärke verloren hat. Die Verbreitung der christlichen Kultur scheint auf Kosten ihres inneren Gehaltes erkauft worden zu sein. Man dürfte wohl nicht mit Fug und Recht behaupten können, daß Gott aufgehört habe, uns Zeugnis von sich abzulegen. Im Gegenteil, es gibt in dem humanen Charakter und dem rastlosen sittlichen Streben unsrer Zeit vieles, was unerklärlich wäre, wenn Gott uns verlassen hätte. Doch die Religion lebt nicht nur in ihren universalen und isoliert persönlichen Formen fort: ein sich immermehr steigendes Bedürfnis nach voller religiöser Positivität, d.h. nach religiösem Zusammenleben in innerer Harmonie und mit gemeinsamer äußerer Kundgebung geht bewußt durch unser Zeitalter. Aber leider scheint es bei dem bloßen *Bedürfnisse* zu bleiben. Die Einheit des religiösen Lebens neigt sich immer mehr ihrem unheilbaren Zusammenbruche zu. Jesus Christus sammelt die Überzeugungen und Handlungen bei weitem nicht mehr in derselben Weise wie früher um einunddenselben Mittelpunkt und beherrscht daher die Kultur auch nicht mehr annäherungsweise *so* von innen, wie es einst der Fall war. Die zentrifugalen Tendenzen drohen, auf diesem Gebiete bald vollständig die Oberhand über die zentripetalen zu gewinnen. Das religiöse Leben spaltet sich in parallele Linien und Robertsons Wort, daß *wir Menschen in den innersten Tiefen unsres Wesens einsam* seien, bewahrheitet sich. Die inneren Berührungspunkte zwischen uns vermindern sich, und — jeder wird sein eigener

Digitized by Google

Religionsstifter! Die brutalen Massenverbindungen bringen uns einander persönlich nicht näher, denn zu neun Zehnteln ruhen sie auf der Basis des reinen Trieblebens und bilden bloße Anhäufungen von egoistischen Interessen und Kräften, die nur zufällig und nur teilweise übereinstimmen.

Dieser Mangel an religiöser Gemeinschaft oder diese Notlage der Vereinsamung erstreckt ihre Wirkungen bis tief in die individuellen Geister hinein und trennt und spaltet auch ihre innere Einheit. Wo findet man jetzt jene sammelnden, erhebenden Punkte, die ehemals die geistigen Kräfte zu großartigen oder jedenfalls einheitlichen Charakterbildern zusammenhielten? Wo ist das, was unsre Unschlüssigkeit hinsichtlich des Weges und des Zieles radikal überwindet und uns das Vollgefühl des Lebens schenkt? Wir glauben an Gott und an das ewige Leben, aber wir wissen kaum, in welcher Richtung wir das sich in uns regende Heilige verwirklichen sollen. Christi Nachfolge ist in die Ferne der Unwirklichkeit entrückt, von wo aus sie uns mehr ästhetisch als praktisch beeinflußt. Es hat den Anschein, als würde ein Leben in dieser Nachfolge auf den modernen Linien vollständig entgleisen, falls jemand im Ernste einen derartigen Versuch wagen sollte. Sie nimmt sich mit einem Worte überspannt aus. Auch mit den großen kirchlichen und kirchlichpolitischen Organisationsmotiven des Mittelalters und der ersten Jahrhunderte der Neuzeit, die dem Leben unsrer Väter eine so starke Leitung und Färbung gaben, ist es nicht besser bestellt. Sie lassen uns nicht nur kalt, sondern wirken — tief in Geistesenge steckend, wie sie uns erscheinen, — direkt abstoßend. Sie geraten unvermeidlich und unrettbar mit unsrer sogenannten Bildung in Widerstreit, die doch oft nur eine über unsre geistige Leere geworfene Hülle ist.

Wir müssen jedoch in der Welt leben, wirken und handeln. Da wir tatsächlich nicht imstande sind, uns dabei im wesentlichem Grade der Führung der Religion zu überlassen, werden wir dazu getrieben, die Leitung anderswo zu suchen. Wir können uns und unsre Kräfte nicht um ein in der Geschichte offenbartes Bild der ewigen Dinge sammeln und wollen nicht mit einem Gottesreiche auf Erden, welches das Reich der Welt bekämpft, stehen oder fallen. Am allerwenigsten erkennen wir irgend eine geistige Autorität und eine unbedingte Gesetzgebung an. Daher gibt es keinen unumwundenen, offenen, kühnen Kampf für das Reich Gottes gegen die Welt, sondern nur einen Kompromiß mit ihr, der unsre innere Zerrissenheit nur schwach überkleistert. Ohne Kampf und Kampfeslust aber kein Sieg und kein Siegesjubel. Das moderne Leben gleicht manchmal den zerspringenden Blasen des kochenden Wassers: eine Unendlichkeit von Bewegungen, aber nichts, was entsteht, um zu sein und dauernd emporzusteigen. Seine recht oft auftretende Haltlosigkeit bewirkt, daß uns mitten in einem unruhigen, bewegten Leben häufig die Empfindung dafür fehlt, daß wir wirklich leben. Es scheint mir, als könnten wir unsre

Digitized by Google

innere Befreiung von dem aussaugenden Relativismus des modernen Lebens, wie wir sie durch eine lebendige Überzeugung gewinnen würden und durch einen offenen, hellen Glaubensweg, den wir voller Zuversicht gehen könnten, — nicht teuer genug bezahlen. Wenigstens könnten wir ohne Verlust vielen Bildungsflitter für diesen Zweck opfern, — wenn er sich nur auf diese Weise erreichen ließe.

Wie bereits gesagt, zeihe ich unsre Kultur nicht der Sünde, aber ich glaube, daß ihr gerade das fehlt, worauf sie am stolzesten ist: geistige Freiheit. Denn geistige Freiheit bedeutet doch schließlich geistige Macht, und worin sollte sich diese Macht wohl zeigen, wenn nicht darin, daß sie deutliche, bestimmte Absichten formt und unerschrockene Wandrer auf die Wege der Tat, selbst wenn diese manchmal recht finster sein sollten, hinausschickt? Nun liegt es in der Stellung des Menschen, daß er eine solche Macht nicht hervorbringen, sondern nur empfangen kann. Hier nützt es nichts, daß der eine Mensch sich durch den andren deckt. Dies kann ja nur bedeuten, daß sich Ohnmacht zu Ohnmacht gesellt. Hier helfen keine Assoziationen und keine selbstgemachte Solidarität, sondern nur Autorität, zuvörderst die Gottes selbst, dann aber auch die der von ihm inspirierten Persönlichkeit, die uns zu einem geistigen Organismus sammeln und uns die Aufgaben dieses Organismus so auslegen kann, daß wir sie als den innersten Sinn unsres Lebens zu fassen vermögen. Denn die persönliche Deutung des Sinnes, den das Leben hat, ist die Vollendung der religiösen Erlösung. Und in diesem Lichte betrachtet, ist Jesus der unvergleichliche Erlöser der Menschheit.

Warum halten auch moderne Christen am kirchlichen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi.

Von Karl Girgensohn.

„Nun lehnen wir ab, was an Zeitlichkeiten oder Irrtümern an ihm war: seinen Geisterglauben, sein Wundertun, seinen Glauben an seine leibliche Auferstehung und an das nahe Gottesreich. Nicht einmal seine Sittenlehre, so erhaben sie ist, bindet die Kinder einer Zeit, die sehr viel anders ist, als er sie sich dachte.

Wir lehnen auch alle die Lehren ab, welche die Menschen sich, von Paulus und von den Evangelien an, über Gott und ihn und vieles andere zurecht gemacht haben . . . . . .

Wir verwerfen die Dreieinigkeit und den Sündenfall, den ewigen Gottessohn und die Stellvertretung durch sein Blut und die Auferstehung

Digitized by Google

des Leibes. Was sollen wir diese Dinge glauben? Sie machen uns weder fröhlicher noch heiliger. Überhaupt: was haben diese Dinge mit Glauben zu tun: sie sind ja Wissen. Sie sind verkehrtes Wissen. Deutsche Forschung hat sie kurz und klein geschlagen. Sie mögen zu ihren Zeiten für die Menschheit recht und ein Segen gewesen sein, und ein schützend Lattenwerk um das zarte Heilandsbild. Jetzt sind sie unnütz. Weg mit dem Lattenwerk! Die noch darauf sehen, sind Unwissende oder Heuchler."

So hart urteilt über das kirchliche Bekenntnis der Mann, der das gegenwärtig am weitesten verbreitete und am meisten gelesene Lebensbild Jesu geschaffen hat. Er hat sich in langem, innerem Suchen und Kämpfen vom Christusglauben der Kirche losgelöst, bis er die Form des Glaubens fand, die seiner Natur zu entsprechen schien und frei und urwüchsig aus seinem Eigensten emporstrebte. Im Glauben der Kirche scheint er sich nie ganz heimisch gefühlt zu haben. Über eine einst geliebte Heimat pflegt man nicht mit harten Worten zu schelten, auch wenn man sie längst verloren oder ihre Mängel klar erkannt hat. Vielmehr muß der alte Glaube stets als ein drückendes fremdes Joch auf seiner Seele gelastet haben. Der Jubel der ersten Liebe zur neuentdeckten heimatlichen Scholle hat, wie es oft geht, einen grimmigen Haß gegen die Männer erzeugt, die ihn so lange von der wahren Heimat fernhielten: sie sind ihm betrogene Betrüger, wenn sie nicht wirkliche Betrüger sind.

Er hat eine Stimmung zum Ausdruck gebracht, die heute in vielen Herzen lebendig ist. Jeder vollzieht früher oder später den Übergang vom angelernten und anerzogenen Glauben der Kindheit zu eigenwüchsigem, persönlichem Glauben. Weitaus den meisten Gebildeten unsrer Tage bedeutet dieser Schritt zur Selbständigkeit eine Absage an den alten Glauben unserer Väter. Ein sehr großer Teil kehrt der Religion überhaupt den Rücken und geht zum materialistischen Naturalismus über. Andere wenden sich der modernen naturalistisch-pantheistischen Frömmigkeit zu. Wieder andere werden Anhänger der modernen „Jesusreligion". Wer das stolze Siegesgefühl und das trotzige Selbstbewußtsein gekostet hat, die den ersten selbständigen Schritt in Sachen des Glaubens begleiten; wer etwas vom berückenden Reize des modern-naturalistischen Gefühlspantheismus kennt; wer den lichten Zauber verspürt hat, der von der rein menschlich verstandenen Gestalt Jesu von Nazareth ausgeht; wer endlich die tiefe Befriedigung und helle Freude erlebte, einen Glauben zu haben, der dem modernen Denken nicht widerspricht, oder doch wenigstens nicht gleich auf den ersten Blick zu widersprechen scheint, — der weiß auch, mit welcher Bitterkeit viele Seelen des Alten gedenken, das ihnen unerträgliche Lasten aufzubürden schien. Ihnen allen ist Frenssen der Wortführer ihrer Bitterkeit, sehr vielen ist er auch ein Prophet ihres neuen Glaubens geworden.

Es gibt aber unter den Proselyten des neuen „modernen" Glaubens

Digitized by Google

eine kleine Gruppe, die sich in der neuen Heimat nicht ganz einzuleben vermochte und allmählich wieder andere Wohnplätze zu suchen begann. Sie stand ursprünglich vielleicht genau dort, wo Frenssen und viele seiner Freunde unter den „liberalen" Theologen stehen. Aber durch innere Nötigung gezwungen, hat sie eine weitere Entwickelung durchgemacht. Letztere will ich in Form einer persönlichen Konfession zu schildern versuchen. Vielleicht kann ich dadurch auch „modernen" Menschen begreiflich machen, warum es heute noch Christen gibt, die am kirchlichen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi festhalten.

* * *

Die modernen Jünger Jesu Christi, die seine Gottheit ablehnen, obgleich sie nach wie vor den Menschen Jesus in den Mittelpunkt ihres religiösen Lebens stellen, preisen vor allem den Glauben Jesu als ein begeisterndes, erhebendes Vorbild, das unseren Glauben weckt und stärkt. Wir sollen lernen, zu glauben, wie Jesus glaubte. Viele, die anfänglich mit frischer Freude und großer Begeisterung an diese schöne Aufgabe herantraten, erlebten aber harte Prüfungen. Der Naturalismus streckte immer wieder die Hände nach ihrer Seele aus. Insbesondere einen Gedanken wurden sie nicht los, der ihrem neuen Glauben wie ein böser Schatten folgte: Wenn Jesus nur ein irrender Mensch war, warum war dann sein Glaube kein Irrtum? Freilich, unsere Seele kommt ihm entgegen, und wir fühlen, daß das Beste in ihr lebendig wird, wenn wir uns mühen, froh an den himmlischen Vater zu glauben, wie Jesus glaubte. Aber die Menschheit hat schon vieles „Beste" als Irrtum verworfen. Verwerfen nicht die Propheten des modernen Naturalismus unverhohlen jenen Glauben Jesu, weil er mit der Idee eines Naturmechanismus fast ebenso unvereinbar ist wie das alte Bekenntnis der Kirche? Hat nicht ein Nietzsche uns tiefe Einblicke in das Vergängliche und Irrtümliche *aller* menschlichen Meinung, auch der scheinbar festgefügtesten und unerschütterlichsten gewährt? — Wir haben jene Anfechtungen mit Jesu Hilfe überwunden: wir haben weiter geglaubt, „wie er glaubte." Aber unser Glaube gewann dabei eine neue Nuance: wir lernten in der Schule des Lebens ihn als ein *Geschenk* empfangen. Wenn unsere eigenen Kräfte erlahmten, wenn unser Mut und unser Vertrauen dahinschwanden, dann gab uns Jesus aus seiner Fülle. Wir lernten: das Nachstreben nach dem Vorbilde tut es nicht allein; es geht über die Kraft. Nur Hingabe, demütige, vertrauensvolle Hingabe an Jesus rettete unseren Glauben. Kamen wir innerlich zerrissen und von Zweifeln verfolgt zu ihm, dann wurde es wieder still in der Seele, und das verlorene Vertrauen zu Gott kehrte wieder. Aber es kam als eine *Wirkung* des Heilandes auf unsere Seele, als eine wunderbare Gabe des Propheten von Nazareth an unser Herz. War der nur ein „Prophet", der uns also Glauben schenken konnte?

Digitized by Google

Ein anderer schlimmerer Feind streckte seine Hände nach unserer Seele aus. Mit mancherlei Sünden und Flecken behaftet kamen wir zu Jesus, um bei ihm den Glauben an den himmlischen Vater zu lernen. Sie drückten unser Gewissen und machten uns viel zu schaffen. Diese Bürde wollten wir zu Jesu Füßen ablegen. Der Vater im Himmel sei so barmherzig und gütig; er nehme auch den irrenden Sünder an, wenn er nur von Jesus lernt, auf die Güte Gottes trauen, so lehrten uns die Meister des neuen Glaubens. Wir folgten willig ihren Worten, und in der Tat fanden wir Erleichterung und Frieden. Aber nicht lange. Je mehr und je vertrauter wir mit den Worten Jesu umgingen, desto beunruhigter wurde unser Gewissen. Denn von Jesus lernten wir, es mit unserer Sünde sehr ernst zu nehmen, viel ernster als vorher. Und siehe da, die alte Last drückte wieder, denn wir sahen an Jesu fleckenloser Reinheit, wie arg befleckt wir waren, befleckter als wir geahnt und geglaubt. An seiner Willensenergie erkannten wir unsere Willensschwäche, an seiner völligen Unterwerfung unter Gottes Willen unseren Ungehorsam. Wir mühten uns redlich, in Jesu Fußstapfen zu wandeln. Aber wir konnten nicht. Schließlich standen wir gebrochen und verzweifelt vor Jesus und sprachen: Meister, hilf uns, wir können nicht weiter. Gib uns wieder den gnädigen Gott, wie du ihn uns zu Anfang gabst. — Aber Jesus gab ihn uns nicht.

Denn er, der Sanftmütige, Liebreiche, ward uns in einen Bußprediger verwandelt, als wir ihn näher kennen lernten. Er ließ uns schuldig werden, wie wir es nie zuvor waren. Bisher sündigten wir leichten Herzens, da wir Gottes unbeugsamen Willen nur wenig kannten und ihm nicht von Herzen zugetan waren. Nun kamen wir in die furchtbare Lage, als Wissende sündigen zu müssen. Wir wußten, daß wir anders sollten, und wußten, daß es menschenmöglich sei das Ideal zu verwirklichen, weil er, der Mensch aus Nazareth, es verwirklicht hat. Aber wir konnten nicht. Unsere Kraft brach im Sündenkampfe zusammen. Durften wir jetzt auch noch auf Gott vertrauen, wo wir sein heiliges Gebot als Wissende übertreten hatten? Der Mensch Jesus leitete uns dazu nicht an. Er sprach wohl zu den Sündern: Kommt her zu mir, ich verdamme euch nicht. Aber er sprach auch: Gehet hin und sündiget hinfort nicht mehr.

Da ward uns der richtende, strafende, furchtbare Gott in der Seele lebendig. Nicht als ein Schreckgespenst furchtsamen Aberglaubens, sondern als lebendige Wirklichkeit, bezeugt durch die unbestechliche Stimme eines von Jesu Reinheit geweckten und geschärften Gewissens, stand er vor uns. Jesus ward uns geradezu ein Hindernis auf dem Wege zum gnädigen Gott. Uns fielen mit seinen tröstenden Worten der Liebe auch viele schwere und drohende Worte ein: der Bußruf zu Beginn seiner Predigt, der Wehruf über seine Feinde, die zahlreichen Sprüche vom Gericht über die sündige Menschenseele, das harte Wort von denen, die nur

Digitized by Google

„Herr, Herr" sagen, und manches andere. Aber das Schwerste sagte uns seine reine, fleckenlose, menschliche Persönlichkeit. Sie vor allem machte es uns unmöglich, weiter in Sünden zu leben und dennoch Vertrauen zur Barmherzigkeit Gottes zu haben. Unsere Augen wurden sehend und wir erkannten, was heute vielen verborgen ist: Gott ist nicht nur die Liebe. Für den schuldbeladenen Sünder ist Gott überhaupt nicht die gnädige Liebe, sondern nur die strafende Gerechtigkeit.

Es trösteten uns die Starkherzigen unter den modernen Christen: Seid nicht so kleinmütig und verzagt! Seit ihr Jesus kennt, ist es ja besser geworden mit euren Sünden. Wißt ihr denn nichts von der weltüberwindenden Kraft, die Jesus und der Glaube verleihen? Das Armesünder-Christentum ist ein Stümper-Christentum. Freut euch des Zuwachses an Gutem, den ihr von Jesus erhalten habt, und kümmert euch nicht so viel um das, was euch fehlt. Seht nach vorne und nicht zurück! Gott ist barmherzig und übersieht der Sünden Menge, wenn er euer kräftiges Vorwärtsschreiten sieht! — Traurig mußten wir antworten: Ihr seid vielleicht stark geworden, ihr steht vielleicht in sicherem, schnell fortschreitendem Wachstum der Seele. Wir aber nicht. Wir sind Schwächlinge und Stümper und können uns auf keine Weise dazu überreden, daß wir etwas anderes sind. Wohl wuchs durch Jesus unsere Kraft zum Guten; wohl haben wir innerlich mit der Sünde gebrochen; wohl meinen auch wir auf dem Wege zum Guten allmählich vorwärtszukommen. Aber unsere Kraft ist so gering und unser Fortschritt so langsam. Riesengroß und stark steht daneben unsere Sünde, die wir nicht loswerden, die uns immer noch bindet und knechtet, ob wir gleich täglich mit ihr ringen. Wir sehen immer nur, was uns fehlt. Wir wissen, daß unser Soll und Haben nicht stimmt. Gehen wir zum Vater im Himmel, so finden wir nicht den barmherzigen Vater Jesu Christi, sondern nur den zürnenden, strafenden Richter der Welt.

Es trösteten uns auch die Mildherzigen unter den modernen Christen: Fasset Mut, Gott ist dennoch barmherzig. Seht den Sünderheiland mit seiner Liebe. Er vermochte ohne Ende zu vergeben, und sein Vater ist nicht weniger barmherzig als er. Schaut liebende Christenseelen an, wie sie nach Jesu Vorbild ihre Feinde auf betendem Herzen tragen und gerne vergeben. Gott tut nicht weniger als sie, sondern mehr. Gebt eure törichte Entfremdung auf und wisset, daß euer Gott euch weiter liebt, wenn er auch zu zürnen scheint. — Aber auch dieser Trost richtete uns nicht auf. Was will es sagen, daß Menschen barmherzig sind, und daß ein bloßes Menschenkind, genannt Jesus, mehr Barmherzigkeit hatte als alle anderen! Natürlich müssen wir mitleidig und barmherzig gegeneinander sein und dürfen uns nicht unser kümmerliches Dasein noch mit Streit und Haß verbittern. Aber daraus folgt nicht, daß auch Gott gegen den Sünder barmherzig ist. Gerade weil er Gott ist, weil er der Träger

Digitized by Google

der unverbrüchlichen, sittlichen Weltordnung ist, darf er nicht barmherzig und gnädig gegen den immer wieder rückfälligen Sünder sein. Er darf sich nicht, wie wir Menschen, von Mitleid und Güte bestechen lassen, sondern er muß unparteiische, strenge Gerechtigkeit einem jeden zumessen. Sogar der barmherzige Jesus war ein strenger Richter seiner Feinde und sprach den Halbherzigen schroff und unerbittlich die Verdammnis zu. Wievielmehr wird Gott den Sünder richten. Für uns ist Gott nicht die Liebe.

Wie wir so verzagt und verzweifelt dastanden und unser neuer Glaube zerscheiterte, da fiel uns ein altes, langvergessenes Evangelium aus der Kinderzeit ein. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn sandte! Gott selber trat in Jesu Gestalt in die Welt ein und versöhnte sich mit der Welt und die Welt mit sich, — so hatte man uns in den Kindertagen gelehrt. Noch einmal wandten wir unsere Blicke zu Jesus zurück und schauten sein Bild an, wie es in dem Evangelium aufgezeichnet steht. Da erhielten wir Hilfe, als Jesus von sich aus, aus eigener Vollmacht, kraft der Macht seiner unvergleichlichen Persönlichkeit unsere Schuld vergab. Er stellte sich an Gottes Stelle und sagte: Ich vergebe euch die Schuld. Den strafenden, richtenden Gott braucht ihr nicht zu fürchten, denn siehe, ich, die menschlich verkörperte Liebe Gottes, ich, der Sohn Gottes, nehme euch an. Da fiel unsere Bürde endgültig. Nun wurden unsere Herzen froh und leicht. Und wir beteten wieder andächtig zu dem göttlichen Heilande unserer Kindertage. Denn dadurch, daß er uns die Schuld vergab, und dadurch, daß wir nur im Vertrauen auf ihn unser Heil fanden, ist er unser Herr und Gott geworden. Der Mensch Jesus von Nazareth war uns ein strenger Richter und ein Stachel im Gewissen. Erst der Gottessohn Jesus Christus war unser Erlöser und Erretter.

* * *

Aber ich höre: Schnell fertig seid ihr „Positiven" mit den Konsequenzen aus euren „Erfahrungen"! Was euch der Gottmensch Jesus Christus leistet, das leistet uns der Mensch Jesus von Nazareth; denn wir lehren, daß er der Verkündiger des göttlichen Liebeswillens ist, und daß hinter ihm der lebendige Gott steht, der seinen Worten ihre ungewöhnliche Wirkungskraft verleiht.

Ich streite es niemandem ab, wenn er behauptet, Jesus habe ihm Frieden und Sündenvergebung geschenkt, obwohl er bloß ein irrendes Menschenkind war. Aber ich für meine Person bringe es nicht fertig, meine Sündenvergebung auf das Wort eines irrenden Menschenkindes zu gründen. Wenn jene modernen Christen ihr Bewußtsein der Sündenvergebung auf Jesus zurückführen, billigen sie ihm, wie mir scheint, göttliche Rechte zu, obgleich sie theoretisch seine Gottheit ablehnen, und machen sich also der Inkonsequenz schuldig. Allerdings, ich gestehe zu, die geschilderten Erlebnisse bedürfen noch der Ergänzung und Bestätigung durch andere „ob-

Digitized by Google

jektivere" Gründe, wenn der Glaube an die Gottheit Jesu Christi sich zu einer festen, unerschütterlichen Überzeugung gestalten soll. Ich schicke mich daher an, noch einen weiteren Grund anzuführen, warum wir in das kirchliche Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi mit einstimmen. Aber ich betone, daß der entscheidende Grund meiner Meinung nach einzig in dem schon Gesagten liegt. Alle anderen Gründe, so schwerwiegend sie auch sein mögen, haben dort die tiefsten Wurzeln ihrer Überzeugungskraft.

Blicken wir zurück in die Geschichte und fragen wir zuerst die „voraussetzungslosen" kritischen Theologen, was sie uns über Jesus zu berichten wissen. Sie erzählen, daß die Kritik das Jesusbild des neuen Testamentes zum großen Teil als Sage, Legende oder Mythus erwiesen habe. Aber als Rest sei ein wundersames Menschenbild nachgeblieben, das Bild des Schönsten unter den Menschenkindern. Mit viel Liebe erzählen sie von dem starken Helden, der in Demut und kindlichem Gottvertrauen seinen schweren Lebensweg ging. Ich habe immer gerne zugehört, wenn sie die Menschlichkeit des Nazareners historisch darstellten. Denn ein Mensch war er, darüber besteht kein Streit der Parteien; selbst im Katechismus ist es klar und unzweideutig gesagt. Ich fand, daß sie viel Großes und Schönes von Jesus zu erzählen wußten, und daß die schlicht-menschliche Größe des Erlösers nie zuvor so klar und anziehend dargestellt worden sei wie in der modernen Theologie. Aber eine Beobachtung hat häufig mein Staunen hervorgerufen: daß der Mensch Jesus von Nazareth bei allen Historikern, die ihn persönlich liebgewannen, sich an der Grenze des Übermenschlichen bewegte. Ihre „kritischen" Grundsätze hinderten sie freilich, ihm unverhohlen die Wunderglorie und den Strahlenkranz göttlicher Herrlichkeit zuzusprechen. Aber verstohlen und heimlich fiel auf das angeblich rein menschliche Bild doch etwas vom alten Glanze des Gottessohnes. Der Mensch von Nazareth muß also wohl ein ganz eigenartig großer Mensch gewesen sein, wenn es so schwer ist, ihm gegenüber historisch nüchtern und kritisch zu bleiben.

Dieser unabweisliche Eindruck von menschlicher Größe des Erlösers ist aber keineswegs das letzte Wort der Theologie in dieser Sache. Er ist vielmehr, wie mir scheint, nur der erste Ansatz zur Erfassung des Übermenschlichen und Göttlichen in der Person Jesu Christi. Mit der Veränderung des persönlichen Verhältnisses zu Jesus verändert sich auch die Auffassung des Bildes Jesu in den Evangelien. Wir alle, die jene eigenartigen Beziehungen zum Sünderheilande gewannen, haben damit auch eine neue Stellung zur Geschichte des Urchristentums gewonnen. Je länger wir mit der Gestalt Jesu Christi umgingen und je fester sich unser seelisches Leben mit ihm verband, desto mehr wuchs uns seine Persönlichkeit ins Unermeßliche. Auch auf diesem Gebiet nahm die Sehkraft unseres inneren Auges allmählich zu, und wir vermochten schließlich eine Wirklichkeit zu sehen,

Digitized by Google

für die wir vorher blind waren. Wir sahen, wie dies demütige und schlichte Menschenleben verklärt und durchleuchtet war von einem inneren Glanze und einer göttlichen Kraft, die nicht aus dieser Welt stammten. Da zerbrachen die kritischen Maßstäbe, mit denen wir bisher an der Gestalt Jesu herumgekrittelt hatten. Gegenüber der gewaltigen und unerforschlichen Wirklichkeit, welche uns nun in der Gestalt Jesu Christi entgegentrat, kamen wir uns mit unserem Vernünfteln und Tüfteln recht oberflächlich und philiströs vor. Denn wir sahen klar, daß in diesem Menschen etwas wirklich geworden ist, was menschliche Vernunft schlechterdings nicht fassen kann. Wir sahen und glaubten, daß dieser Eine tatsächlich konnte, was vor ihm und nach ihm niemand gekonnt hat, und deshalb ward uns ein großer Teil der „Sage" und des „Mythus" zur geschichtlichen Wirklichkeit.

Insbesondere ein Ereignis trat jetzt in den Mittelpunkt unseres Denkens, wie es einst im Mittelpunkte des Denkens der ersten Jünger Jesu stand. Das Christentum der Urgemeinde ruhte bekanntlich auf dem Glauben an den auferstandenen und erhöhten Erlöser. Auch für uns gewann jetzt die Auferstehung eine neue, gesteigerte Bedeutung. Einst schien es uns, als ob die Auferstehung Jesu Christi überhaupt kein ernsthaft diskutabler Gedanke wäre. Wir glaubten klar einzusehen, daß sich die neutestamentlichen Berichte aus subjektiven Visionen, Mythenwanderung und Sagenbildung genügend erklärten. Jetzt, nachdem wir in der Person Jesu eine neue, überwältigende, überirdische Wirklichkeit sehen gelernt hatten, sagten wir grübelnd: Vielleicht . . . . , vielleicht . . . . . Und immer klarer und klarer sahen wir hinter den Worten, in denen die Jünger von dem schier Unglaublichen, das ihnen widerfahren, Zeugnis ablegten, dieselbe neue, große Wirklichkeit aufsteigen. Sie wuchs und gewann Gestalt, so daß wir unter Zweifeln glaubend und im Glauben zweifelnd, zu Jesus sprechen mußten: Herr, du bist so gewaltig, daß auch das dir zugetraut werden kann! Aber schwer ist es uns, sehr schwer, an ein so großes Wunder zu glauben! — Aber immer gewaltiger zog uns die überwindende Kraft des Heilandes. Immer mächtiger und zwingender dünkte uns das Zeugnis seiner ersten Jünger. Immer lichter und sieghafter wurde das Vertrauen zur übermenschlichen, wunderbaren Größe Jesu Christi. Da trat zuletzt wieder der durch Auferstehung erhöhte, lebendige Herr unsichtbar in unsere Mitte. Wenn wir in stiller Andacht Gottes Gegenwart zu ahnen glaubten, so durften wir uns jetzt sagen: Mit Gott ist auch der erhöhte Jesus unsichtbar bei uns. Dasselbe Herz, das einst voll warmer Liebe für den elenden Sünder schlug, ist auch bei uns und lenkt unsere Lebensschicksale. Nicht nur äußerlich umfängt seine Liebe den gläubigen Jünger. Sondern zusammen mit dem alles durchdringenden Gottesgeiste macht er in uns, in unseren sündigen Seelen Wohnung, sie zu lichten Tempeln Gottes verklärend. Wenn wir versammelt sind in seinem

Digitized by Google

Namen, dann ist er selbst persönlich mitten unter uns und mitten in unseren Herzen.

* * *

Aber an dieser Stelle erhebt sich noch einmal ein Einwand, gegen den wir uns zum Schluß mit einigen Worten verteidigen müssen. Eine Gruppe moderner Theologen sagt uns: Wir glauben auch, daß man zu Jesus beten kann und soll, und daß man durch das Gebet in mystische Gemeinschaft mit dem ewig Lebendigen tritt. Aber dennoch nennen wir ihn nicht Gott, sondern wir sagen nur, daß Gott in ihm und mit ihm war.

Woher wißt ihr denn so genau, daß er nicht „Gott" war? Ein Mensch ist er euch doch längst nicht mehr, wenn ihr aufrichtig und von Herzen das bekennt, was ihr soeben gesagt habt. Was ist er euch dann? Etwa ein Halbgott? Wollt ihr wirklich wieder jene unfruchtbare Auseinandersetzung über die metaphysischen Begriffe der Gottunähnlichkeit, Gottähnlichkeit oder Gottgleichheit heraufbeschwören? Ich glaube nicht, daß sie auf unserer gemeinsamen Grundlage ausgefochten, zu wesentlich anderen Resultaten führen könnte, als sie schon einmal, zur Zeit der Streitigkeiten um die Ausprägung des kirchlichen Dogmas, geführt hat. Ich kann so subtile Unterschiede in der Sphäre des Göttlichen nicht machen, wie ihr verlangt. Der Gedanke, daß der Geist des erhöhten Menschen Jesus bei den Seinen allzeit gegenwärtig ist, macht meinem Denken größere Schwierigkeiten als das schlichte Bekenntnis: Jesus mein Herr und Gott. Gott wohnt in einer Sphäre, die dem menschlichen Vorstellungsvermögen entrückt ist. Alle unsere raum-zeitlichen Vorstellungen, mögen sie in noch so sublimierter Form auf ihn angewandt werden, fassen nur den Saum seines Gewandes und nicht seine Wirklichkeit. Gott ist nirgends geteilt und begrenzt. Selbst in der Seele jedes schlichten Frommen wohnt er ganz und nicht nur mit einem Teil, denn räumliche Grenzen gibt es für ihn nicht. Wieviel mehr wohnte er mit seiner ganzen Fülle in Jesu Person. Wenn ich Gottes Antlitz in Jesu Gestalt finde, und wenn ich sehe, daß das Göttliche nicht nur als Hintergrund hinter dem großen Propheten steht, sondern der persönliche Besitz des Heilandes ist, der mich mit göttlicher Kraft erlöst hat, so scheint mir der einfachste und natürlichste Ausdruck dieser Erkenntnis die alte Formel zu sein: Gott ward Mensch und wandelte unter uns und zeigte uns seine Herrlichkeit an der Gestalt seines eingeborenen Sohnes.

Digitized by Google

Die religiöse Kunst des 19. Jahrhunderts in Deutschland.

Von Alfred Peltzer.

Die Blüte einer religiösen Kunst kann nicht immer als ein Grademesser für die Tiefe religiösen Empfindens einer Zeit gelten. Mit Erstaunen sieht der Geschichtsforscher, wie die höchsten künstlerischen Offenbarungen christlich-religiöser Ideen während der Renaissance, in einer Zeit geschehen, die im Übrigen schrankenlos entfesselten Egoismus in Politik und bürgerlichem Leben, Veräußerlichung des Gottesdienstes und schlimmste Entartung des Klerus als charakteristische Züge aufweist. Der geniale Schöpfer der sixtinischen Madonna war der Zeitgenosse Alexanders VI., des Verbrechers auf dem päpstlichen Stuhl, dessen Sohnes Cesare Borgia, des furchtbarsten und gemeinsten aller Politiker und Kriegsführer, und Pietro Aretino's, des schamlosesten und bestechlichsten aller Litteraten. Er lebte in einer Umgebung üppigsten Weltgenusses, die sehr fern war von religiöser Verinnerlichung. Die großen, unschuldvoll tiefschauenden Augen des göttlichen Kindes auf diesem gefeiertsten aller religiösen Bilder schauten auf eine Welt, in welcher schlimmster Ablaßhandel sich die Rolle wirklicher kirchlicher Gnaden- und Trostmittel angemaßt hatte. Was es in jener merkwürdigen Zeit in Italien noch an wahrer Gefühlsreinheit und an echtem tiefem Empfinden gab, das scheint sich von Kirche und Glaubensleben fort in die Kunst geflüchtet zu haben, die nun in den Kreisen der edler Gebildeten und innerlich noch wahrhaft Bedürftigen als Heilmittel verehrt wurde, da Kirche, religiöses Dogma, und allgemeine Moral in der Tat ihre Wirkung einbüßten. Es vereinigten sich damals Kreise künstlerisch Gebildeter — derjenige des Michelangelo und der Vittoria Colonna ist der bedeutendste —, in denen nicht bloß die höchste Kultur der Zeit sondern auch das innigste religiöse Empfinden zu suchen ist. Daß sie aber die Ausnahme bilden, das macht das Charakteristische im Getriebe jener Tage aus. Von ihnen und von der künstlerischen Produktion etwa der oben genannten Großen oder jener anderen, von der Reaktionsbewegung Savonarola's tiefergriffenen Florentiner Künstler auf das allgemeine Niveau religiösen Lebens schließen zu wollen, wäre falsch.

Es ist ein bedeutsames historisches Gesetz, das sich da ausspricht und das neuerdings von Henry Thode erkannt und mit Entschiedenheit besonders in seiner großen Biographie Michelangelos[1]) an diesem deutlichsten Beispiele der Entwicklung der Renaissance dargelegt worden ist: daß nämlich eine höchste Erhebung religiöser Bewegung — wie diejenige,

[1]) Henry Thode: „Michelangelo und das Ende der Renaissance"; bis jetzt 2 Bände erschienen, Berlin 1902 und 1903.

Digitized by Google

die wir in Italien im 13. Jahrhundert mit Franz von Assisi auftreten sehen — bald ihren Ausdruck in der Kunst sucht — wie zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Giotto —, daß dann aber bei dem Abflauen, ja Versanden dieser Bewegung im Verlaufe der Folgezeit die, ihrerseits sich nun zur Blüte und zu köstlichen Früchten entfaltende Kunst es ist, in der, wie in einem heiligen Gefäße, die alten Ideen in Reinheit und Schönheit noch aufbewahrt bleiben. Malerei und Plastik, in anderen Fällen Dichtkunst und Musik sind es dann, welche verlangenden Herzen den, ehedem warm und lebendig gewesenen, jetzt kalt und inhaltlos gewordenen Kultus ersetzen müssen. Was die Begründer der Religionsbewegung und die ersten Gläubigen empfunden, gedacht und visionär geschaut haben, das gestaltet nun der aus der Gesamtkultur seines Volkes und seiner historischen Entwicklung geborene Künstler in Bildern, da es von den Kanzeln nicht mehr lebendig gepredigt wird. So ist ohne Zweifel die oben angedeutete auffallende historische Erscheinung psychologisch und entwicklungsgeschichtlich zu erklären.

Wenn wir die bildende Kunst des 19. Jahrhunderts mit den großen Kunstleistungen vergangener Kulturperioden vergleichen, können wir uns nicht verhehlen, daß etwas den ewigen Taten Athens oder Roms oder Florenz', oder auch Hollands und Belgiens Ebenbürtiges in den Tagen unserer Urgroßväter und Väter und auch in unseren eigenen nicht geschaffen worden ist. Auf anderen Gebieten künstlerischen Ausdruckes haben wir das aufzuweisen — und dürfen es stolz —, was der Plastik von Hellas und der Malerei der Renaissance die Wage hält. Unsere klassischen Dichter und Musiker sind die Echt- und Ebenbürtigen aus dem Reiche des Genies.

Fragen wir nach dem historischen Entwicklungsprozeß unserer neueren germanischen Kultur, welche die verendete der romanischen Renaissance abgelöst hat, so werden wir eine ähnliche Dokumentierung jenes historischen Gesetzes nicht verkennen können. Die gewaltige Bewegung deutschen Glaubensdranges, die Luther entfachte, werden wir jener vergleichen können, die der heilige Mann von Assisi in seinen Landen so wunderbar entzündete. Daß die glänzende Entwicklung deutscher Dichtkunst und Musik im Grunde der Befreiungstat des großen Reformators zu verdanken ist, haben längst Literatur- und Kunstgeschichtsforschung eingesehen. Und wir, die wir vier Jahrhunderte nach jenem reformatorischen Ereignisse leben, sehen, wie großen Kreisen von Gebildeten die Passionsmusiken J. S. Bach's, die ethisch hochgeschwungenen Dichtungen unserer Weimarer Klassiker, die Gefühlstiefen Beethoven'scher Symphonien und das Erlebnis des „Parsifal" in Bayreuth dasselbe bedeuten wie den entsprechenden Menschen der Hochrenaissance die Wunderwerke Michelangelo's in der sixtinischen Kapelle und die Madonnen Raffael's.

Diese kunstgeschichtlich — wie aber vor Allem für unser modernes

Digitized by Google

Kulturbewußtsein — so hochbedeutsamen Auffassungen und Erkenntnisse, die derselbe, obengenannte Henry Thode in seinen Schriften und Vorträgen unermüdlich vertritt, werden wir zu Grunde legen müssen, wollen wir die richtigen Maßstäbe für die Beurteilung künstlerischer Erscheinungen unserer Zeit und des eben vergangenen Jahrhunderts in ihrer kulturellen Bedeutung finden.

Wenn wir uns einer Betrachtung der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts zuwenden, werden wir dieselbe zunächst in demselben Sinne nur als eine verhältnismäßig nebensächlichere Begleiterscheinung neben Dichtkunst und Musik als den dominierenden Höchstleistungen der Zeit und der nationalen Kultur ansehen müssen, wie Thode das für die dichterische Produktion der italienischen Renaissance im Verhältnis zum eigentlichen Renaissanceausdruck, zur bildenden Kunst, erwiesen hat. Schon allein aus diesem Grunde wird ein späterer Geschichtsschreiber unserer Zeit sich hüten müssen, aus den religiösen Gemälden und aus den Kirchenbauten des 19. Jahrhunderts einen Schluß ziehen zu wollen auf die Tiefe, deren das seelische Leben in einzelnen Fällen auch in dieser Periode noch fähig war, oder gar auf Art und Wesen der ganzen reformatorischen Kulturbewegung und ihre Entwicklung und Wandlung vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Jedenfalls würde er doch gut tun, sich dieserhalb an jene ausdrucksgewaltigeren Kunsterscheinungen anderer Art zu halten, wenn auch dieselben nicht in allen Fällen äußerlich das Zeichen kirchlich-religiöser Prägung tragen.

Das Eine wird unbedingt gesagt werden müssen, daß nämlich in den Leistungen der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts nicht das Höchste und Tiefste ausgesprochen worden ist, was deutsche Seelen seit Luthers Tagen empfunden und ersehnt haben und was an geistigen und seelischen Idealen noch in unsere Tage sich gerettet hat. Dabei aber ist merkwürdiger Weise zu konstatieren, daß Maler und Bildhauer und Architekten sich in derselben Zeit oft enger an eigentlich christliche Vorwürfe und an kirchliche Vorbilder gehalten haben wie unsere Dichter und Musiker; so daß, wenn nach einer religiösen Kunstübung im engeren Sinne im 19. Jahrhundert die Frage ist, man zunächst wohl unwillkürlich nur an die Bilder und Bauten der sogenannten nazarenischen und romantischen Künstler denkt und nicht so sehr an die ungleich größeren und gefühlsmächtigeren Schöpfungen Schillers und Goethes, Beethovens und Wagners, die wir dennoch ganz zweifellos als die höchsten Kunstleistungen der ganzen neueren deutschen von Luther angeregten und beeinflußten Kultur anerkennen. Das freie Wesen deutschen Protestantismus' einerseits und den besonderen Charakter der poetischen und musikalischen Künste andererseits haben wir zur Erklärung dieser Erscheinung wohl zu berücksichtigen.

So können die Produktionen religiöser bildender Kunst in Deutschland im 19. Jahrhundert nicht wohl als tiefster und entsprechendster Ausdruck

Digitized by Google

deutscher nationaler und deutsch-protestantischer Kultur angesehen werden. Wir brauchen sie in der Tat nicht als die letzten und höchsten Äußerungen jener mit Luther beginnenden Geistes- und Gefühlsbewegung etwa in dem Sinne zu betrachten, wie wir Raffael's und Michelangelo's Leistungen als Höhepunkte jener Entwicklung tatsächlich nehmen dürfen, die mit Franz von Assisi und Giotto als des bahnbrechenden religiösen und künstlerischen Genies beginnt. Was sie uns aber in einem gewissen Sinne interessant macht, ist der Umstand, daß wir sie als Ausdruck und Begleiterscheinungen jener Schwankungen erkennen können, welche das religiöse Geistes- und Gefühlsleben des 19. Jahrhunderts charakterisieren. Sie sind Erscheinungen einer nachklassischen Zeit, in der die nachwirkende Kraft der großen religiösen Kulturtat eines Reformationszeitalters zu erlahmen begann. Sie gehen Hand in Hand mit den verschiedenen literarischen oder religionsphilosophischen oder ethisch-sozialen Strömungen sowie mit einzelnen Versuchen dieses Jahrhunderts, die Religion wieder zu befestigen und ein allgemeines religiöses Leben wieder zu verbreiten. Sie sind selbst Versuche; nämlich solche, eine große religiöse Kunst wieder zu begründen, und zwar auf künstliche Weise, nachdem ein natürlicher Gestaltungsprozeß sich nicht mehr hat einstellen wollen. Bei näherem Zusehen erkennen wir, daß hier nicht ein Ausdruck des Volkes und der Gesamtkultur vorliegt, sondern nur Bemühungen gewisser Kreise von Gebildeten, die einem, nur von ihnen empfundenen Mangel haben abhelfen wollen.

Es waren und es blieben Versuche; und es werden mutmaßlich auch in Zukunft nur wieder Versuche sein. Einzelne, sich abwechselnde Richtungen und Strömungen sind es, die zu einer allgemeinen künstlerischen Kultur und einem religiösen Kunststil nicht haben führen können. Sie sind abhängig von jeweilen Zeitströmungen, mit denen sie wechselten. Ihr wirklicher Kunstwert und ihre allgemeine Kulturbedeutung sind deshalb nur bedingte. Aber sie sind sprechende Dokumente einer nicht großen, doch interessanten Zeit. Es ist kein erhebendes Schauspiel, das ihre Geschichte bietet, ja von diesem Standpunkt gesehen fast ein betrübendes und auch für die Zukunft kein sehr hoffnungsvolles. Aber gerade für die zukünftige Entwicklung ist es zweifellos besser, sich klar geworden zu sein, weshalb in unserer nachreformatorischen und nachklassischen Zeit auf diesen wie auf anderen Gebieten manches halb und unzulänglich gewesen ist.

* * *

Die ersten Ansätze zu einer religiösen Malerei, die sich nach den Tagen der Rokokospielerei und neben der klassizistischen Kunst um 1800 wieder bemerkbar machten, waren die der romantischen Schule, — die Begleiterscheinungen romantischer Poesie und romantischer nachkantischer Philosophie. Sie fanden ihren heftigsten, ganz leidenschaftlichen Widersacher in — Goethe. Es war nicht der „Heide" Goethe (wie man ihn mit einer

Digitized by Google

halben Wahrheit zu nennen liebt), der sich auflehnte, sondern es war der deutsche Idealist, der hier protestierte. In dieser „neudeutschen, religiös-patriotischen Kunst", wie er sie bezeichnete, vermißte er, abgesehen von wirklichem künstlerischen Können, Wahrheit, Aufrichtigkeit und Notwendigkeit des Ausdrucks. In der Tat, es war nicht ein Ausdruck einer neuen Religion, viel weniger ein solcher der großen, allgemeinen deutschen protestantischen Kultur, sondern ein schwacher, oft schwächlicher Versuch, eine gewisse Frömmigkeit, in einigen Fällen sogar ein Frömmeln, mit alten, längst abgebrauchten Formen zu dokumentieren.

Man griff zurück auf die Muster einer größeren, gefühlsstärkeren und religionserfüllteren Vorzeit; aber bezeichnender Weise nicht einmal so sehr auf diejenige der eigenen nationalen Vergangenheit, meistens nicht auf die Meister der Tage Luthers, sondern auf diejenigen der italienischen Frühzeit. Der „göttliche Raffael" ward der vielgepriesene Heilige. Fast mehr aber noch waren es die vor-raffaelischen Maler, die des 15. Jahrhunderts, wie der innige Fra Beato Angelico da Fiesole, mit der Süße und Reinheit ihrer Empfindungswelt, der noch herben aber doch so ausdrucksvollen Naivität des Stils und der liebenden, wie anbetenden Treue der Naturbeobachtung, welche als nacheifernswerte Muster Verehrung und Geltung erhielten.

In diesen früheren Zeiten sah man, wie aus einer Religion eine Kunst hervorgegangen war. Der Irrtum war nur, daß man auf dem Wege der Nachahmung in einen gleichen Tempel gelangen könne. Man wähnte, daß der einzelne Künstler wie der Kunstliebende sich nur in jene alte Gefühlswelt zu versenken brauche, daß es nur gälte, jenen Glauben wieder in sich zu erwecken und sich selbst mit jener religiösen und sittlichen Weihe zu versehen, um zu einer gleichen Kunst befähigt und geheiligt zu sein. Von dieser Versenkung in den Sinn der alten Zeiten und ihre Kunst glaubte man das Recht ableiten zu dürfen, wieder wie die Künstler damals Madonnen und Himmelfahrten zu malen. Und mit diesem Sinne und mit dieser nachahmenden Kunst dachte man wieder ein Zeitalter gleicher religiöser Kultur heraufbeschwören zu können.

Es ist bezeichnend, daß diese ganze Bewegung ihre Entstehung und ersten Anregungen von literarischer Seite erhielt. Eine gewisse Literatengruppe der Romantiker blieb ihre Stütze; und einen gewissen allgemeinen Rückhalt fand sie in der gleichzeitigen, sich wieder den religiösen und religionsgeschichtlichen Problemen zuwendenden romantischen Philosophie.

Die „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders" von Wackenroder und Tieck verfaßt, aber anonym herausgegeben, gaben bekanntlich im Jahre 1797 den Anstoß. Es folgten ihnen als Fortsetzung zwei Jahre später die „Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst", an denen ebenfalls beide Verfasser Anteil haben, die aber nach Wacken-

Digitized by Google

roder's Tode von Tieck allein herausgegeben werden mußten. Dazwischen, 1798, waren „Franz Sternbald's Wanderungen" von dem Letztgenannten erschienen, der berühmte, von denselben Tendenzen erfüllte Roman. Indessen ist den in diesen Schriften ausgesprochenen Auffassungen gegenüber eigentlich kein schwerwiegender Einwand zu erheben. Es werden diese Büchlein immer mit zu dem anziehendsten gehören, was unsere deutsche Literatur hervorgebracht hat. Voll poetischer Anschauungen und Empfindungen traten sie mit begeisterter Wärme ein für die heilige Größe der Kunst, für ihre dem Bereiche des Religiösen verwandte Bedeutung. Auch heute noch wird jeder Verehrer alter Kunst mit Anteil und Ergriffenheit diesen schwungvollen Gedankengängen folgen, und als verständnisvolle Würdigungen der inneren Triebfedern früherer religiöser Kunst haben sie heute wie damals durchaus Anspruch auf Geltung. Dabei enthalten sie neben vielem Überschwänglichen doch auch manchen sehr gesunden und verständigen Ausspruch über die Stellung der Künstler zur Natur, zu Handwerk und Technik, welchen gewiß jeder auch allem „Romantischen" sonst Abholde unterschreiben kann. In den Schriften von Friedrich Schlegel endlich, die dann weiterhin als Äußerungen derselben und ähnlicher Gesinnungen erschienen, ist vieles zu finden, was zu dem philosophisch Tiefsinnigsten und Durchdachtesten gehört, was je über Kunst geschrieben worden ist.

Die Verfasser dieser Bücher hatten wohl auch kaum geahnt, welche Folgen dieselben haben würden, — daß es eine kleine, bisweilen sehr kopflose Revolution wurde, die sich nun innerhalb bestimmter Künstlerkreise entwickelte. Die geistlose Nachahmung hatten sie kaum predigen wollen. In Bezug auf das, was uns die alten Zeiten mit ihrer Kunst bedeuten sollen, stand in den „Herzensergießungen" zu lesen: „Uns, Söhnen dieses Jahrhunderts, ist der Vorzug zu Teil geworden, daß wir auf dem Gipfel eines hohen Berges stehen, und daß viele Länder und viele Zeiten unseren Augen offenbar, um uns herum und zu unseren Füßen ausgebreitet liegen. So lasset uns denn dieses Glück benutzen, und mit heiteren Blicken über alle Zeiten und Völker umherschweifen, und uns bestreben, an allen ihren mannigfaltigen Empfindungen und Werken der Empfindung immer das Menschliche herauszufühlen."

Den Hinweis auf den innigen Zusammenhang von Religion und Kunst und die Lobpreisung der vorbildlichen Höhe früherer Kunstperioden verstanden nun aber die Maler jener Tage auf ihre oben angedeutete Weise.

So entstand das sogenannte „Nazarenertum" in der Malerei der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts.

Das Merkwürdigste in dem Charakter dieses neuen religiösen Kunstbestrebens war, daß es von Anfang an sehr entschieden seine Richtung zum Katholizismus nahm. Während wir die gleichzeitige große klassische

Digitized by Google

Dichtkunst Deutschlands nur auf dem Boden des Protestantismus sich erheben sehen, ja entwicklungsgeschichtlich, sogar sprachgeschichtlich nur durch die vorherige Tat Luthers erklärbar wissen, sieht man diese Gruppen romantischer Künstler sich von den klassischen Bestrebungen in Weimar, die auch auf die bildende Kunst, vor Allem durch Goethes „Propyläen", hatten Einfluß nehmen wollen, offen, ja feindselig lossagen, um sich zugleich der römischen Kirche anzuschließen.

Die meisten dieser Maler waren von Hause aus Protestanten. Einer nach dem andern trat zur anderen Kirche über. Rom galt ihnen als der einzige Ort, in wörtlichem wie im übertragenen Sinne, wo ihre Kunst erblühen könne. Einer der jüngeren unter ihnen, Joseph Führich, hat es einmal schlankweg ausgesprochen, was sie Alle dachten und vertraten, daß „alle Kunst eine katholische sei".

Der geistig bedeutendste und entschieden begabteste, Peter Cornelius, war einer der Wenigen unter ihnen, die von Hause aus dieser Konfession angehörten und deshalb keine Schwankungen durchmachten. Seine Kunst und seine Persönlichkeit, die zu seinen Lebzeiten beide entschieden sehr gewirkt haben, sind ohne Zweifel auch am meisten ehrlich, ursprünglich und am wenigsten gekünstelt gewesen. Andererseits blieb Julius Schnorr von Carolsfeld seinem angestammten protestantischen Glauben treu. Er widerstand fest den Verlockungen der anderen Seite, die an ihn herantraten, während sein jüngerer, unbegabterer Bruder katholisch wurde. Auch bei ihm spricht entschieden eine gewisse ehrliche, treuherzige Einfalt und Innigkeit an, wenigstens bei seinen früheren Werken, als er sich noch nicht, durch das Beispiel des nach anderer Richtung hin begabten Cornelius verführt, zu einer über seine Kräfte gehenden Monumentalität künstlich gesteigert hatte. Bei den anderen Künstlern dieses Kreises indessen und ihren Arbeiten kann man sich des Eindruckes des Schwächlichen, des Gekünstelten, des Halben und einer gewissen frömmelnden Süßlichkeit nicht erwehren.

In der ewigen Stadt also war es, wo sie sich Alle versammelten, ungefähr vom Jahre 1810 an. Außer Cornelius und Schnorr wären als die wichtigsten zu nennen: Friedrich Overbeck, Franz Pforr, Philipp und Johannes Veit, Friedrich Wilhelm und Rudolf Schadow, und, an diese ältere Generation sich anschließend, die jüngeren Eduard Jacob Steinle, Josef Führich u. a. m. Sämtliche haben lange Jahre ihres Lebens hier zugebracht, hier ihre entscheidensten künstlerischen und persönlichen Wandlungen erlebt. Einige sind auch hier geblieben und gestorben. In dem Gebäude eines aufgehobenen Mönchsklosters, dem von S. Isidoro, hatten sich mehrere von ihnen niedergelassen und eingerichtet zu gemeinsamem Leben und Schaffen und zu vereinter Glaubensvertiefung. Dabei galt ihnen in ihrer Kunst die religiöse Em-

Digitized by Google

pfindung mehr wie künstlerisches Schauen und Können; ja es fehlte nicht viel, daß sie die letzteren Fähigkeiten über den Forderungen der religiösen Gesinnung mißachteten, geneigt zu verkennen, daß starker Ausdruck und wirkungsfähige Mitteilung des Gefühlten bloß mit den Mitteln einer tüchtigen eindrucksfähigen bildnerischen Sprache und originellen Stils möglich sind. So bildete sich eine seltsame sentimentale Schwärmerei unter diesen Klosterbrüdern von S. Isidoro aus, ein nervöses Suchen nach Erlebnissen des religiösen Bewußtseins, eine gewisse, bisweilen gekünstelte Überspanntheit auch im Verkehr untereinander. Hier erhielten sie den Namen der „Nazarener", von ihren Gegnern oft mit dem Beigeschmack des Ironischen ausgesprochen, von ihnen selbst und ihren Freunden aber mit Stolz und Bewunderung geführt.

Bei alledem hat sich die katholische Kirche, die sich sonst gerade um Konvertiten aus dem Kreise der Kunst — man sehe das Beispiel Winckelmann's — gern und eifrig bemühte, um diese seltsamen Schwärmer eigentlich recht wenig gekümmert, wie schon Cornelius Gurlitt in seinem lehrreichen Buche über „Die deutsche Kunst des neunzehnten Jahrhunderts"[2]) ausgeführt hat. Der Vatikan wußte mit dieser sonderbaren neugegründeten „Klostergemeinschaft" von deutschen Künstlern dort drüben in den alten Mauern von S. Isidoro nicht viel anzufangen und hielt sich den Bemühungen dieser Maler, in ein näheres Verhältnis mit ihm zu kommen oder gar Aufträge von seiner Seite zu erlangen, kühl abwartend oder ablehnend gegenüber. Diese Art von religiöser Schwärmerei entsprach nicht den Aufgaben und kirchlichen wie politischen Zielen, die der heilige Stuhl sich im 19. Jahrhundert gesteckt sah. Man ging über diese Versuche, die religiöse Kunst wieder aufblühen zu machen „zur Tagesordnung über". Es müssen immerhin schmerzliche innere Erfahrungen gewesen sein, die etwa ein Friedrich Overbeck erlebte, indem er seine Hingabe und seine Wünsche, der Kirche künstlerisch zu dienen, nicht anerkannt, nicht befriedigt und nicht gedankt sah. Nur verschwindend wenige Male wurde ihm ein Auftrag von Seiten des Klerus zu Teil. 1829 durfte er an der Kapelle des heiligen Franciscus in S. Maria degli Angeli bei Assisi das Rosenwunder des Heiligen in Fresko darstellen. Erst in seinen späteren Jahren wurde ihm zum zweiten Male eine ähnliche Genugtuung, indem ihm Papst Pius IX. einige Aufträge für den Vatikan selbst gab. Sonst aber sucht man in der Tat vergebens nach einem engeren gegenseitigen Verhältnis dieser deutschen Maler zu der Kirche, der sie so viele Opfer dargebracht haben.

Zwar fehlt es nicht an Werken dieser Schule in hervorragenden Kirchen Deutschlands, wie etwa die Bilder desselben Overbeck in der Marienkirche zu Lübeck, seine Himmelfahrt Mariä im Kölner Dom, oder die Schöpfungen von Cornelius und seinen Schülern in der Ludwigskirche

[2]) Berlin 1899. — S. 227 ff. Soeben in neuer Auflage erschienen.

Digitized by Google

zu München. Aber der Clerus hat an dem Vorhandensein dieser Kunstwerke (die letztgenannten sind bekanntlich eine Stiftung des damaligen kunstsinnigen Bayernkönigs) den geringsten Anteil; und das Volk — wie gleich hinzugefügt werden mag —, die Menge der Gläubigen in den Gemeinden hat zu ihnen, wie überhaupt zu dieser ganzen religiösen Kunstbewegung ein rechtes inneres Verhältnis nie gefunden. Jene Zeiten, in welche sich diese Maler zurückträumten, die sie glaubten wiedererwecken zu können, wo Volk und Geistlichkeit in der Kunst den herrlichsten Ausdruck der gemeinsamen Religion anerkannten, die Zeiten Cimabue's und Giotto's und Fra Angelico's, die kehrten nicht wieder.

Es ist eine merkwürdige, überaus bezeichnende Tatsache, daß die Hauptschöpfung dieser nazarenischen Malerschule, an der sich verschiedene ihrer wichtigsten Mitglieder, Cornelius, Overbeck, Philipp Veit und Wilhelm Schadow gemeinsam betätigten, der Freskenzyklus mit alttestamentlichen Scenen in der „Casa Bartholdy" zu Rom wurde. Derselbe war 1815 begonnen worden und ist später in die Berliner Nationalgalerie überführt worden. Es war ein Auftrag des zum preußischen Generalkonsul beförderten reichen Berliners Jacob Salomon Bartholdy, welcher, jüdischer Abkunft, zum Protestantismus übergetreten war. Was der Katholizismus ihnen nicht bot, das fanden und nahmen diese katholisierenden Schwärmer hier: die Gelegenheit sich zu betätigen. Es ist ein merkwürdiges Durcheinander und Sichverschmelzen verschiedener Strömungen und eigentlich heterogener Elemente, das sich in dieser Tatsache äußert, — und das dann überhaupt für die Kultur- und Kunstzustände des 19. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich, ja fast charakteristisch wurde.

Überhaupt muß in diesem Zusammenhange die Erscheinung stark hervorgehoben werden, daß bei den Persönlichkeiten dieses ganzen Kunstkreises und bei ihren religiösen Bekenntnissen das Schwanken und Wechseln das Charakteristische ist. Anfangs sich zum Protestantismus bekennend, dann zum Katholizismus übergehend, waren einige von ganz oder teilweise jüdischer Herkunft. Der Vater der beiden genannten Brüder Schadow, der treffliche und berühmte Berliner Bildhauer Gottfried Schadow, hatte unter romantischen Umständen eine Jüdin geheiratet, welche deren Mutter wurde. In dem halb freidenkerischen, halb romantischen Kreise der Henriette Herz, des alten Philosophen Moses Mendelsohn und des jungen Ludwig Börne waren diese späteren Nazarener großgeworden. Die Freundin der Henriette Herz aber, die Tochter Mendelsohn's, Dorothea, gebar in ihrer ersten Ehe mit dem Kaufmann Simon Veit jene beiden Söhne, die wir soeben unter den Hauptvertretern der Nazarener nannten, Philipp und Johannes Veit, von denen der Erstgenannte einer der Einflußreichsten und vielleicht der Typischste dieser ganzen Gruppe in späterer Zeit wurde. In zweiter Ehe aber verheiratete sich diese merkwürdige Frau bekanntlich

Digitized by Google

mit einem der hervorragendsten literarischen Vertreter der Romantik, dem protestantischen Friedrich Schlegel, — mit dem sie katholisch wurde.

Wer die verschiedenen Geistesströmungen der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts kennen lernen und insbesondere das Wesen dieser, aus so verschiedenen Elementen gemischten „nazarenischen" Kunstübung und dieser Künstlergruppe, ihre Erfolge und ihre Mißerfolge, ihre Besonderheiten und ihre Mängel verstehen will, der kann nicht umhin, sich solche Tatsachen zum Bewußtsein zu bringen. Es ist keine religiöse Kunst gewesen, die aus dem Volke entstanden ist und mit dem Volke Berührung gefunden hat, keine solche, die einem allgemeinen Bedürfnis gefolgt wäre und Genüge getan hätte. Es war eine Kunstübung, die aus bestimmten Kreisen von Gebildeten hervorgegangen war, welche dem Volke eigentlich fern standen, ja welche sich, wie der offene und versteckte Kampf dieses Kreises gegen Goethe und die Weimaraner lehrt, in einen feindlichen Gegensatz zu den lebenden Besten der Nation gestellt hatten. Eine Kunst, welcher der breite Untergrund des Volksbodens und einer allgemeinen Kultur fehlte, die nur von einer literarischen Strömung und von dem Gönnertum Wohlhabender getragen wurde.

Wenn wir genauer zusehen, ist diese Erscheinung eigentlich typisch für die bildende Kunst des ganzen 19. Jahrhunderts bis in unsere Tage des begonnenen 20. An diesen Umständen sehen wir auch die der Romantik folgenden Versuche, eine religiöse Kunst hervorzubringen, kranken. Es wechseln bloß die Richtungen; dieser Grundcharakter blieb und bleibt noch derselbe. Eine eigentliche religiöse Kunst im Sinne der großen allgemeinen nationalen Kunstübungen und Stile früherer Zeiten und Kulturen hat dieses 19. Jahrhundert nicht gehabt.

Verschiedene der hervorragenderen Nazarener wurden schließlich von Rom in die Heimat berufen, wo man ihnen führende Stellungen als Akademiedirektoren und mannigfaltige Aufträge, z. T. monumentaler Art gab. Schwärmende Romantiker auf den Thronen, rechte Zöglinge derselben Bildung, verschafften ihnen die Gelegenheit zu einer Betätigung im Großen, die ihnen die Kirche nie gegeben hätte. Ludwig I. von Bayern und Friedrich Wilhelm IV. von Preußen wurden die Mäcene dieser Richtung. Das gebildete Bürgertum sah in ihr die Kunst der Zeit. Von einer tiefgreifenden allgemeinen Wirkung konnte indessen nach wie vor nicht die Rede sein.

So entstanden Werke wie die umfangreichen Wandbilder des Cornelius und seiner Schule in der Ludwigskirche zu München. In Berlin faßte man den Plan des sogenannten „campo santo", einer gewaltigen Friedhofshalle in Kreuzgangsform, die dem Dom angegliedert und mit religiösen Fresken geschmückt werden sollte; ein Projekt, das bekanntlich unausgeführt blieb, oder von dem nur die Cartons des Cornelius erhalten sind,

Digitized by Google

die jetzt in der Nationalgalerie aufbewahrt werden. Wilhelm Schadow wurde Direktor der Düsseldorfer Akademie; Philipp Veit beriefen sich die Frankfurter als Leiter ihres Städel'schen Instituts, als welcher er jedoch nach einer Reihe von Jahren durch Eduard Steinle ersetzt wurde, während er selbst in das katholische Mainz übersiedelte. So war diese Kunstrichtung sozusagen die offizielle geworden. Es fehlte nicht an Aufträgen und Berühmtheit. Doch ein richtiger Segen ist dieser Kunst eigentlich nicht beschert worden, wie denn auch ein solcher nicht recht von ihr ausging. Ein Mittel wahrhafter tiefer Erbauung und hoher Erhebung der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen ist sie nie gewesen und geworden. Als ein Ausdruck der gemeinsamen Religiosität der Zeit und der Nation ist sie nicht empfunden und nicht anerkannt worden. Sie war und blieb eben nur getragen von den Interessen der Kreise der Gebildeten.

An Einfluß und Nachfolge innerhalb der Künstlerschaft hat es diesen Künstlern dabei ebensowenig gefehlt, wie an äußeren Ehren und Erfolgen. Im Gegenteil, es ließen sich ganze Reihen von Malern religiöser Bilder, sowohl katholischen wie protestantischen, bis auf unsere Tage aufzählen, bei denen ihre Art und Empfindungsweise mehr oder minder ausgesprochen fortlebt, wenn auch der präraffaelitische Stil später nicht mehr eingehalten wurde und von einem strengen Nazarenertum im Sinne der brüderlichen Klostergemeinschaft von S. Isidoro nicht mehr die Rede war.

Die Verfertiger von Heiligenbildern, deren die katholische Kirche für ihren Kult schließlich doch nicht entbehren kann, haben es während des ganzen Jahrhunderts zu einer eigenen Kunstweise und zu einem originellen Gefühlsausdruck nicht mehr gebracht. Ja, es ist bekannt, daß bei ihnen oft mehr von einer schablonenhaften Heiligenbilderfabrikation gesprochen werden muß wie von Kunst, so daß man manchmal über den Tiefstand des Kunstbedürfnisses in den Gemeinden erstaunen muß.

Auf der protestantischen Seite steht es leider nicht viel anders. Der Kultus selbst stellt an die Kunst der Malerei keine Forderungen. Das aber, womit man sich zur Zeit unserer Großväter und Väter wie auch noch in unseren Tagen als religiöser Haus- und Familienkunst, zu Zimmerschmuck und Buch- und Zeitschriftenillustrationen begnügt hat, steht meist auf einer nicht viel höheren Stufe.

Nur vereinzelte Ausnahmen, wie etwa die, aus einem innigen deutschen Gemütsleben und schlichter, volksmäßiger Empfindung geborenen religiösen Erfindungen der Ludwig Richter'schen Kunst wären da zu machen, können jedoch an der Beurteilung des Gesamtcharakters der Zustände dieser Zeit nichts ändern.

Vielleicht aber hängt diese Erscheinung mit der Tatsache zusammen, daß im Laufe der Zeit viele Kreise von Gebildeten und Wohlhabenden sich immer mehr dem kirchlichen Leben entfremdet haben. Die Herstellung

Digitized by Google

der heiligen und religiösen Bilder hat dadurch immer mehr den Stempel der Billigkeit erhalten. Die meisten begabteren Künstler sehen wir überdies, dem Zuge der Zeit folgend, sich der Profanmalerei zuwenden, zumeist der Landschaft.

Immerhin lassen sich einige Maler mit Achtung nennen, die das Fach der religiösen Kunst auch im weiteren Verlaufe des Jahrhunderts mit Hingabe gepflegt haben. Getragen von einer machtvolleren allgemeineren Begeisterung hätten sie vielleicht bedeutenderes leisten können. Ohne das Feuer aber eines die Zeit durchflutenden und die ganze Kultur durchsetzenden religiösen Glaubenslebens sind sie leider nur zu oft in süßliche Sentimentalität und allzu schwächliche, unoriginelle Formensprache verfallen.

Aus Schadow's Schule in Düsseldorf gingen Maler wie Franz Ittenbach, Ernst Deger, Andreas und Karl Müller hervor, deren gemeinsames, zu ihrer Zeit gefeiertes Hauptwerk die Wandbilder in der Apollinaris-Kirche zu Remagen wurde. In Berlin betätigten sich Carl Gottfried Pfannschmidt und Bernhard Plockhorst; in Dresden wäre Heinrich Hofmann zu nennen, von den Wienern Leopold Kupelwieser.

Diese Art religiöser Kunst war indessen innerhalb des Rahmens der allgemeinen Kunstbetätigung seit der Mitte des Jahrhunderts nur ein kleiner, fast nebensächlicher Teil. Die Nazarener waren langsam im allgemeinen künstlerischen Leben wie auch in den leitenden Stellen an den Akademien von einer anderen Strömung verdrängt und ersetzt worden: durch die sogenannte „historische" Kunst.

Historische Kunst im weiteren Sinne des Wortes ist auch diejenige religiöse, welche biblische oder legendarische Scenen darstellt. Es bildete sich aber bekanntlich im Laufe des Jahrhunderts eine Kunstübung aus, welche diese Bezeichnung in einem engeren Sinne erhalten hat, eine Kunst, die sich mit der Geschichtsforschung verband und eigentlich Illustration der Geschichte wurde. Wir alle wissen noch, zu welchen Erscheinungen diese lange Zeit herrschende Kunstgattung geführt hat, die nur zu oft zu einer reinen Kostümschilderung wurde.

Nichts ist nun aber so bezeichnend für den Geist der Kunst dieses Zeitalters, als daß auch die religiöse Malerei in einer gewissen, zu Zeiten sehr herrschenden Abzweigung diese Strömung mitgemacht hat. Man ging dazu über, die großen Momente der Religionsgeschichte darzustellen. Die hinreißenden Taten der Glaubenshelden, die großen Ereignisse, in welchen die Vorsehung das Schicksal ganzer Völker und Kirchen entschied, die wichtigsten Wendungen in der Geschichte der einzelnen Religionen und Confessionen, — das wurden die Themata. Ernsthaft glaubte man auch lange Zeit damit eine neue religiöse Kunst geschaffen zu haben. Der Hauptvertreter dieser Richtung, W. v. Kaulbach, äußerte sich folgender-

Digitized by Google

maßen über seine Absichten: „Der Geist Gottes in der Geschichte ist es, den ich malen wollte, einerlei, ob er zu uns aus den religiösen Anschauungen der Griechen oder der Juden spricht; die Allgegenwart des unsagbaren Etwas, das über den Wassern der Genesis schwebte, das aus den Bildwerken der Hellenen uns so deutlich redet, das die Hunnen Attilas aus ihren fernen asiatischen Steppen bis an die Küsten des Mittelländischen Meeres trieb, wie die Kreuzfahrer in die glühenden Wüsten Palästinas."

Diese Worte sprach der Maler nach Vollendung seiner Riesenfresken im Treppenhaus des Neuen Museums zu Berlin. Sie drücken das aus, was für eine lange Reihe ähnlicher Arbeiten großen und kleinen Formats gilt, die seit den 40er Jahren entstanden. Die Kunst des Cornelius und seiner Genossen wurde abgelöst von der seines jüngeren Rivalen Kaulbach. Um diesen scharten sich Anhänger und Nachahmer, von denen teils in monumentalen Arbeiten, teils in Galeriebildern, teils aber auch in bloßen Illustrationen bis in unsere Tage hinein zahllose solche religionshistorische Bilder geschaffen wurden. So entstanden — um die tonangebenden ersten Hauptwerke zu nennen — Kaulbach's „Hunnenschlacht" und seine „Zerstörung Jerusalems", so Eduard Julius Friedrich Bendemann's „Klage des Jeremias auf den Trümmern Jerusalems", so die Darstellungen aus dem Leben von Huß und von Luther durch Karl Friedrich Lessing. Die Märtyrer, die Glaubenslehrer, die Reformatoren wurden die Hauptfiguren dieser Malerei; die Christenverfolgungen, die Konzilien, die Reichstage, die völkerbewegenden Kriege gaben die Motive. Die Geschichtsforschung mußte das Material zusammentragen und der Künstler bis zu einem gewissen Grade ein gelehrter Mann sein. Daß diese Kunst immer mehr den Zusammenhang mit dem religiösen Kultus verlor, liegt schon in ihrer Natur begründet; schlimmer noch war es, daß sie sich auch von jedem wirklichen religiösen Empfinden, ja überhaupt von allem Gefühlsmäßigen entfernte und eine theatralische Scheinkunst wurde. So wurde sie auch vorzugsweise eine Museumskunst. Die Treppenhäuser der Kunstsammlungen und Galerien, die Säle öffentlicher Gebäude gaben die Schauplätze für ihre monumentalen Leistungen ab. In die Ausstellungen ging sie mit ihren Tafelbildern; in den Kunstvereinen paradierte sie als Vereinsgabe an die Mitglieder. Noch heute hängt in manchem bürgerlichen Haus eines oder das andere der obengenannten Werke in Kupferstich reproduziert gerahmt am Ehrenplatz. In kleinem Format endlich eroberte sich diese Kunst die illustrierten Werke der Erbauungsliteratur und die Zeitschriften und Familienblätter.

Indessen auch in die Gotteshäuser fand sie hie und da Eingang. Aber wiederum waren es nicht eigentlich Kirche und Klerus, aber auch nicht die Gemeinden selbst, welche ihr deren Tore öffneten. Von diesen Seiten konnte man wieder nicht recht einsehen, was diese religiöse Kunst eigentlich

Digitized by Google

im Grunde mit dem Glaubensleben zu tun habe. Es waren auch hier wieder vornehmlich kunstliebende Mäcene, welche durch Stiftungen und große Aufträge sich als die Förderer erwiesen. Als Beispiele mag auf die zu ihrer Zeit übermäßig gefeierte malerische Ausschmückung des so unglücklich restaurierten Doms zu Speyer durch Johann Schraudolph und seine Genossen hingewiesen werden, welche die Könige Ludwig I. und Maximilian II. ins Werk gesetzt hatten. In diesem großen Freskenzyklus sind den Szenen aus der biblischen Geschichte historische Darstellungen beigefügt mit Begebenheiten aus dem Mittelalter, die sich auf dem Schauplatz Speyers abgespielt haben: Die Ankunft Bernhard's von Clairvaux, seine Begrüßung durch Konrad III. und die Überreichung des Kreuzesbanners an den Kaiser. Bei der letzteren Darstellung wurde seiner Zeit in den Besprechungen der Gemälde als besonders glücklich erfundenes Motiv rühmend hervorgehoben, daß unter den vielen zur Kreuzfahrt sich zudrängenden Rittern und Fürsten auch der noch ganz jugendliche Friedrich Barbarossa angebracht ist, den sein Vater nur mit Mühe und mit dem Ausdrucke des Entsetzens zurückhalte, wie wenn er das spätere tragische Geschick des Sohnes schon vorausahnte.

In solchen Zusammenstellungen historischer Begebenheiten mit den Szenen des alten und des neuen Testamentes liegt überdies ein Verkennen der eigentlichen Bedeutung der biblischen Erzählungen für die Kunst. Denn diese besteht nicht in ihrer weltgeschichtlichen Wichtigkeit, sondern in dem typischen reinmenschlichen und göttlichen Gefühlsgehalt. So nur sind sie von aller großen Kunst früherer Zeiten aufgefaßt und benutzt worden, und dadurch nur können sie als Bilder sich zur Höhe religiöser Kunst aufschwingen und direkte religiöse Wirkungen auslösen. Dabei ist es bezeichnend, daß sich die alten Künstler um historische Treue stets sehr unbekümmert gezeigt haben, die historische Schule des 19. Jahrhunderts indessen bis in die Äußerlichkeiten des Kostüms daraus ein Gesetz machte. In damaligen kritischen Besprechungen kann man häufig lesen, daß den Malern aus Anachronismen, Verstößen gegen Kultur- und Kostümgeschichte ernsthaft ein Vorwurf gemacht wird und zwar als ob auch der künstlerische Wert darunter leide.

Auch diese ganze Richtung, welche die Kunst genommen, ist im Zusammenhang mit der Geisteskultur jener Jahrzehnte zu begreifen.

Hegel's Philosophie hatte eine, wesentlich auf dem Historischen beruhende Wissenschaft und Weltanschauung großgezogen. Verschiedenen Zweigen der neueren Geistestätigkeit ist dies bekanntlich fruchtbringend gewesen. Der Kunst war es schädlich. Für die religiöse Kunst insbesondere wurde es völlig der Ruin.

So bedeutungsvoll die dargestellten geschichtlichen Ereignisse und Taten an sich auch sein mögen, zu einer reinen und innigen Gefühls-

Digitized by Google

äußerung wirklichen künstlerischen und religiösen Sinnes konnten sie nicht verhelfen. Das ist eben nur in den schlichten und unmittelbar verständlichen menschlichen oder heiligen Typen möglich, wie sie die christliche Mythologie als Madonna oder als leidenden Erlöser, als hingebenden Jüngling Johannes, als Dulder Hiob, als Motiv der Versuchung im Paradiese, oder wie immer, ein für alle Male hingestellt hat. Diese Vorstellungen sind, so lange es überhaupt Christentum gibt, in Herzen und Sinnen Aller etwas Lebendiges und Anschauliches; jene historischen Vorwürfe, selbst die bekannteren und wichtigsten unter ihnen, waren es und sind es nicht.

So wendete sich diese Kunst auch wieder bloß an die engeren Kreise der Gebildeten. Es gehörte Erziehung und Wissen dazu, um sich das gelehrte Programm solcher Darstellungen herauszulesen. Eine allgemeine religiöse Kunst konnte diese erst recht nicht werden. Wir sehen wieder dieselbe Erscheinung, fast in noch höherem Grade wie bei den Romantikern und Nazarenern: eine Kunst, die einseitig aus den Kreisen der Bildung hervorgeht und von literarischen Strömungen getragen wird.

Wie sehr dieselbe aus der Verstandesreflexion und nicht aus dem Gefühl herausging, zeigt am Besten der Umstand, daß sie sogar in den politischen Kampf der konfessionellen Parteien hat hineingezogen werden können. Indem man einerseits Huß und Luther und Gustav Adolf in Bildern verherrlichte, andererseits aber katholische Heilige und Glaubenshelden, lag ja in der Tat nichts näher, als daß man in solchen Kunstäußerungen zugleich konfessionelle Bekenntnisse erblickte. Künstler und Publikum spalteten sich bisweilen auf diese Art in zwei Lager. Man disputierte über den Inhalt dieser Bilder, über Bedeutung und Berechtigung der mit ihnen ausgesprochenen Ideen und Überzeugungen — und vergaß darüber des künstlerischen Gehaltes und der malerischen Forderungen. In diesem Sinne wurde innerhalb der Künstlerschaft wie von Publikum und Kritik dem alten katholisierenden Schadow K. F. Lessing gegenüber ausgespielt, der mit seiner „Hussitenpredigt" nach der protestantischen Richtung den Anfang machte. Und so wurde zeitweise an die Stelle der religiösen Kunst eine — hie protestantisch-liberale — hie ultramontane Tendenzmalerei gesetzt.

Es wird berichtet*), daß die noch lebenden Mitglieder der alten Nazarenerschule sich vollends zurückgezogen, wo die protestantische Seite dieser historischen Schule sich siegreich erwies. Schadow, der noch der Lehrer Lessings gewesen war, soll weiteren Verkehr mit diesem abgelehnt haben, als derselbe dazu überging, Bilder aus der Reformationsgeschichte zu malen. Philipp Veit dankte als Direktor des Städel'schen Instituts zu Frankfurt a. M. ab, als dort Lessings „Huß auf dem Konzil zu Kon-

*) Siehe etwa die weiteren Ausführungen bei Cornelius Gurlitt, a. a. O. S. 341 u.a.

Digitized by Google

stanz" ausgestellt und vom Kuratorium angekauft worden. Er zog sich in das katholische Mainz zurück. Ein Fanatiker aus dem Publikum hat sogar auf einer Ausstellung die Leinwand von „Huß auf dem Scheiterhaufen" ebendesselben Malers zerschnitten.

Was könnte für die kulturellen Strömungen und Kämpfe seit der Mitte des Jahrhunderts in Deutschland, für die bekannte Verquickung des Religiösen mit dem Politischen, für die politisch-religiösen Gegensätze charakteristischer sein wie solche Tatsachen.

Für die Malerei auf jeden Fall bedeuten diese Erscheinungen eine entschiedene Verirrung. Für die Schaffung einer wahrhaften tiefen religiösen Kunst erwiesen sie die völlige Unfähigkeit.

Für die Richtung der allgemeinen Bildung dieses Jahrhunderts zeigen auch sie symptomatisch die stark vorherrschende historische Tendenz.

Ohne dieses hochentwickelte geschichtliche Bewußtsein als Bestandteil unserer modernen Bildung ist nun auch nicht die kirchliche Baukunst des 19. Jahrhunderts zu verstehen.

Einen eigenen architektonischen Stil hat bekanntlich diese ganze Zeit nicht aufzuweisen. Man griff zurück auf die alten Bauformen und arbeitete mit ihnen in mehr oder minder getreuer Stilgerechtigkeit. Dieses Zurückgreifen auf historische Stile ist beim Kirchenbau noch eher zu begreifen wie das Nachahmen auf dem Gebiete der Malerei. Ein Gemälde ist viel unmittelbarer Seelenausdruck wie ein Werk der notwendig nach starren Regeln arbeitenden Baukunst; in den Werken der Malerei wird sich daher stets die Art des religiösen Empfindens einer Zeit deutlicher aussprechen. Ein Bau hat überdies seinen praktischen Zwecken in erster Linie zu entsprechen. Da nun aber Wesen und Forderungen des Kultus in den christlichen Kirchen im Großen und Ganzen durch die Jahrhunderte hindurch dieselben geblieben, wäre ein Festhalten an überkommenen Stilformen in dem Kirchenbau des 19. Jahrhunders an sich noch nicht verwunderlich.

Indessen es ist nicht ein bloßer Konservatismus, der sich in der historischen Tendenz wie in der Malerei so auch in der Architektur dieser Zeit ausspricht. Auch hier sind wiederum jene geistigen Strömungen, die mit dem Religiösen gar nicht direkt zusammenhängen, als Erklärung hinzuzuziehen. Anfangs derselbe romantische Hang zum Zurückträumen in vergangene Epochen mächtigerer religiöser Kunst und Kultur, später dieselbe Tendenz einer auf die Basis historischer Betrachtung gestellten Bildung waren es, die auch hier ihren Einfluß übten.

Dem Mittelalter sich zuwendend, sah man in der himmelanstrebenden Gotik im Gegensatz zur heiteren Ruhe der Antike den Ausdruck wahrer christlicher Frömmigkeit. Die beiden mit Friedrich Schlegel und den anderen Romantikern, aber auch mit Goethe befreundeten Brüder Boisserée

Digitized by Google

aus Köln waren es, die wieder mit Nachdruck auf die Schönheiten mittelalterlicher Baukunst hinwiesen, nachdem der jugendliche Goethe bekanntlich schon früher seine Hymnen auf das Straßburger Münster gesungen hatte. Sie machten sich daran, die alten Bauten aufzunehmen, und gingen dazu über, Kupferstiche mit genauen Ansichten der Architekturen herzustellen. Vor allem gaben sie ihr mustergültiges Kölner Domwerk heraus, wie sie denn dem gewaltigen, unvollendeten Monumentalbau ihrer Vaterstadt die meiste Liebe und Sorgfalt widmeten. Von ihren verdienstvollen Bestrebungen datieren die kunstgeschichtlichen Forschungen auch auf diesem Gebiete, welche die klassizistische Kunstbetrachtung bisher abgelehnt hatte. Von hier an beginnen nun aber auch die auf das Imitieren ausgehenden Bestrebungen.

Bald glaubte man sich so weit in den Geist der alten Bauformen eingedrungen, daß man sich auch stark genug hielt, mit ihnen schalten und walten zu können, um von Neuem eine wahrhaft fromme kirchliche Architektur entstehen zu machen. In den Bauschulen wurden sie Alphabet und Katechismus der Architekten, die nun darüber das eigene schöpferische Erfinden und Gestalten vergaßen und verlernten. Oder vielmehr — genauer und gerechter gesprochen —: Das religiöse Leben und Fühlen der Allgemeinheit hat sich auch hier wiederum nicht mehr als stark und schöpferisch genug erwiesen, um in diesem spätern Jahrhundert zur Konzentration in neuschöpfenden Künstlern und eigenen Stilformen zu drängen.

Also gewannen denn auch auf diesem Gebiete über das eigentliche religiöse Empfinden andere geistige Bildungselemente der Zeit die Oberhand und wurden tonangebend. Sie haben den Stil oder besser die Stilmischung, oder noch besser die Stillosigkeit dieses Jahrhunderts bewirkt. Kein Beispiel in der Weltgeschichte erweist vielleicht so schlagend die inneren kausalen Beziehungen zwischen Religion und Kunst im Leben der Völker wie dieses negative Ergebnis des 19. Jahrhunderts.

Man baute nun „gotisch“ oder „romanisch“, seltener „frühchristlich“ oder in den Stilarten der Renaissance. Daß man nicht die Traditionen der unmittelbar vorhergehenden Perioden, des Zopfes, des Rokoko, des Barock aufnahm, sondern mit vollem Bewußtsein und mit Absicht von ihnen sich abwandte, ist begreiflich. Waren diese doch — von den tonangebenden Jesuiten mit besonderer Vorliebe gepflegt — in ihren Formen und Dekorationen ganz weltlich geworden. Die Romantik in ihrem Streben nach erneuter Verinnerlichung verschmähte sie.

Aber während wir in jeder wirklich alten gotischen oder romanischen Kirche noch heute etwas von den Schauern des gewaltigen religiösen Geistes jener Zeiten empfinden, liegt über den gotisierenden oder romanisierenden Bauten unseres Jahrhunderts fast immer eine eisige Kühle. Sie entbehren der Stimmung. Nicht einmal den Eindruck des „Romantischen“, wie er der literarischen Produktion dieser ganzen Schule oft in so an-

Digitized by Google

mutender und phantasievoller Weise zu eigen ist, üben sie aus. Sie lenken unwillkürlich unsere Gedanken vom Bereich des Religiösen wie des Künstlerischen ab zu jenen Tendenzen, denen sie ihren altertümelnden Charakter verdanken, nämlich den historisch-gelehrsamen.

Sogar bei denjenigen wirklich alten Bauten ist dies der Fall, welche im 19. Jahrhundert eine Wiederherstellung oder einen Wiederaufbau erfahren haben. An ihnen produzierten, und produzieren noch, die historisch geschulten Architekten ihre jeweiligen — nur zu oft dabei noch mangelhaften — Kenntnisse. An solchen Leistungen der bis in unsere Tage hinein grassierenden Restaurationswut betätigt sich der ganze historische Zug des Zeitalters vielleicht in der bedauerlichsten Weise. Wie manches noch eindrucksfähige, wenn auch altersschwache Monument ist dadurch seiner noch lebendigen originalen Wirkung beraubt worden. Wie manches darüber zu einem Steinsarg der Vergangenheit, zu einem historischen Dekorationsstück, oder zu einer bloßen Kopie geworden.

Daß wir jedoch zu Erwägungen solcher Art gedrängt werden, indem wir uns vorgesetzt haben von Kunst und Religion in diesem Zeitalter zu reden, beweist von Neuem, daß es eine eigentliche religiöse Kunst darin nicht gegeben hat. Im Grunde handelte es sich eben immer um Erscheinungen, die außerhalb des religiösen Lebens ihren Ursprung haben und sich nur in das Gewand früherer religiöser Kunst kleideten. Wie wenig dabei meist das religiöse und das künstlerische freischöpferische Gefühlsleben zu tun hatten, zeigt am besten der Umstand, daß man immer wieder bis auf unsere jüngsten Tage versucht hat, durch theoretische Beratungen, ja schließlich sogar Kongresse und Ausstellungskonkurrenzen (Dresden 1906) die Frage nach einem Kirchenbaustil zu lösen. Natürlich hatten diese Versuche kein Ergebnis zur Folge; trotzdem sich bisweilen treffliche Künstler an diesen Problemen theoretisch und praktisch beteiligt haben, wie z.B. zu Beginn der Periode Schinkel, dessen verschiedene Kirchenbauten ebensoviele bewußte Versuche sind, einen neuen normalen Kirchenstil zu begründen.

Das Symbol sozusagen dieser ganzen auf das Nachahmen und das Restaurieren gerichteten Tendenz ist die, an sich allerdings kühne, Vollendung des Riesenbaues des Kölner Domes. Die genannten Arbeiten der Boisseree hatten zu diesem Unternehmen den ersten Anlaß gegeben, bis sich dann der Romantiker Friedrich Wilhelm IV. fand, der es unter seine königlichen Auspizien nahm. Daß es ein Herrscher aus dem protestantischen preußischen Königshause tat, ist bei dem Charakter des Baues als katholischer Episkopalkirche schon bemerkenswert; jedoch brauchen nicht einmal die katholisierenden Neigungen dieses Fürsten als Erklärung herbeigerufen zu werden. Daß aber außerdem der erste Architekt an diesem Aufbau, der Dombaumeister Ahlert Protestant war, beleuchtet wieder die so merk-

Digitized by Google

würdigen Umstände, welche alle religiöse Kunst in diesem Jahrhundert begleiten, ja einzig nur tragen. Wären dieselben etwa Zeichen für eine Gesinnung und eine Kunst, die außerhalb aller engen konfessionellen Schranken ihre Wurzeln in ein unabhängiges tiefes religiöses Bewußtsein gesenkt hätten, so wären diese sonderbaren Vermischungen und Verwischungen der Bekenntnisse gewiß nur zu preisen. Aber die Erklärung für diese Erscheinung gibt bloß die Erkenntnis, daß wir es mit einer Verschiebung der natürlichen Grundlagen religiöser Kunst auf außerhalb des Religiösen liegende Gebiete zu tun haben, auf die romantischen, die schwärmerisch-sentimentalen, die geschichtlichen und — wie es in diesem Falle des Kölner Domes besonders ersichtlich ist — oft auch auf die patriotischen Tendenzen. Diese geistigen Interessen, und zwar zumeist nur der Gebildeten der Zeit, waren die treibenden Kräfte. Auf die patriotische Seite legte auch Friedrich Wilhelm IV. in seiner Rede zur Grundsteinlegung bei dem Beginn der Bauarbeiten in Köln ein besonderes Gewicht. Deutsche Fürsten und Privatleute und — die „Rheinische" und die „Köln-Mindener Eisenbahngesellschaft" beeilten sich in der Folge, eine Anzahl großer bemalter Glasfenster in den erneuten Dom zu stiften, die nun aber, leider, den erhaltenen wirklich alten in Stil- und Farbenschönheit so unendlich nachstehen.

Religiös und künstlerisch tiefer Empfindende kamen hie und da zur Besinnung, daß von einer wahrhaft großen religiösen Kunsterhebung im Sinne früherer Kulturen bei diesen Tun und Treiben nicht wirklich die Rede sein könne. Dazu kam, daß sich die eifrigen Vertreter dieser Bestrebungen nicht immer von Mitteln fern hielten, welche sie in den Augen solch' feiner Empfindenden kompromittieren mußten. Sind doch die Gelder für die Vollendung des riesigen Kölner Werkes schließlich, wie bekannt, durch eine allgemeine, von Kölner Bankiers in Szene gesetzte Lotterie aufgebracht. Das Mittel war probat. Es fand, wie man weiß, bis auf den heutigen Tag in vielen Fällen von Kirchenbauten Nachahmung. Daß es aber als ein Zeichen wirklicher religiöser Kunstbegeisterung in unserem Zeitalter gelten könne, wird niemand behaupten wollen. So war denn auch ein Mann wie der edle Joseph von Görres, ein wirklich religiös empfindender Romantiker, innerlich entsetzt und warnte mutig und laut, daß man den unserer Zeit eigentümlichen „jüdelnden Spekulationsgeist", wie er sich ausdrückte, von dem Werke fern halten solle.

Die an sich zweifellos schöne patriotische Triebfeder brachte außer diesem Kölner noch andere Projekte hervor, wie das, allerdings nicht ausgeführte, eines riesigen Domes auf dem Schlachtfelde zu Leipzig, dem Kölner an Größe und Schönheit nicht nachstehend. Männer wie Ernst Moritz Arndt erhoben ihre Stimmen dafür. Den sich hier äußernden vaterländischen Empfindungen soll nichts nachgesagt werden: sie gehören

Digitized by Google

zum Besten in dem Kulturbewußtsein der Deutschen nach 1813 und nach 1870. Für unsere vorliegenden Betrachtungen indessen entnehmen wir solchen Umständen die Erkenntnis, wes Geistes dieses Zurückweisen auf mittelalterliche Baugedanken gewesen ist, und daß es nicht eigentlich ein neuer religiöser Schwung war, der die Kunsttätigkeit der Zeit beseelt und befruchtet hat.

Schon allein die Tatsache, daß man während des ganzen Jahrhunderts, wie heute noch, in vielen Fällen gar kein Bedenken trug, zu gleicher Zeit und an dem nämlichen Ort, oft nur in ganz geringer Entfernung in derselben Stadt Kirchen ganz verschiedenen Stiles nebeneinander zu bauen, beweist deutlich, daß das Volk, — ja nicht einmal die Baumeister, — in keiner dieser Formen einen wirklichen Ausdruck eigenen inneren Fühlens sah. Keiner dieser künstlich wiedererweckten Stile entsprach einem allgemeinen tiefgehenden religiösen Einheitsbewußtsein, das die Zeit durchflutet hätte. Ein solches hätte sich eben seinen neuen eigenen Stil geprägt oder doch wenigstens nur einen einzigen adäquaten sich gewählt.

Die Wahl des Stiles aber blieb bei jedem beabsichtigten Kirchenbau dem Belieben des Architekten überlassen oder der Entscheidung einer Kommission. Mit anderen Worten: sie war abhängig von individueller Willkür oder Stimmung, bisweilen sogar bloß dem zufälligen Können des Baumeisters, der sich, sei es im „Gotischen", sei es im „Romanischen", besser ausstudiert hatte. Oder aber sie wurde das Ergebnis gelehrter, etwa lokalhistorischer Erwägungen. Die Richtung des religiösen Lebens der Gemeinde, des Volkes hatte keinen Anteil daran; das Gefühlsmoment sprach höchstens als Geschmacksneigung mit.

So konnte zur Regierungszeit eines einzigen kunstliebenden Fürsten wie des Königs Ludwig I. von Bayern in München eine große altchristliche Basilika, die Bonifaziuskirche, — die Hofkirche im byzantinischen Charakter in der Art der Capella Palatina zu Palermo — die Ludwigskirche im italienisch-romanischen Stil, — die Mariahilfkirche indessen gotisch errichtet werden, während der königlichen Residenz gegenüber als ein weiteres Zeichen dieser Richtung eine Kopie der herrlichen Loggia dei Lanzi in Florenz als „Feldherrnhalle" entstand. Es waren sozusagen die Reiseerinnerungen, die der kunsthistorisch gebildete und Italien liebende Herrscher um sich herum in seiner Hauptstadt aufstellen ließ.

Erst in den allerletzten Jahren sind bekanntlich Stimmen laut geworden, welche gegen das Nachahmen früherer Stile sich wenden und neue, unserer Zeit eigene Formen auch beim Kirchenbau fordern. Wirklich hat man denn auch in diesem Sinne schon Versuche gemacht. Auf der großen Kunstausstellung zu Dresden des Jahres 1906 waren sogar ganze Kirchen- und Kapellen-Interieurs hergerichtet worden in durchaus neuer Formsprache des Architektonischen wie des Dekorativen. Dieselben sollten

Digitized by Google

als Anregungen, ja Vorbilder für einen Kirchenbaustil der Gegenwart und der Zukunft wirken und gelten. Über Wert oder Unzulänglichkeit dieser Versuche in künstlerischer Beziehung sei hier nicht geurteilt. Es werde nur die Befürchtung ausgesprochen, daß wir mit ihnen ebensowenig wie mit allen vorhergehenden „historischen" Gedanken des 19. Jahrhunderts zu einer allgemeingültigen religiösen Kunst kommen werden. Auf die Formen an sich, ob alt ob neu, kommt es ja erst in zweiter Linie an, die Hauptsache ist, daß sie wirklich ausdrucksheischenden Regungen der Gesamtheit entsprechen. Einem so guten Willen auch diese Versuche entsprungen sein mögen, wie alle die vorher besprochenen, — auch sie sind wieder bloß aus einem Kreise höher Kultivierter und an künstlerischer Kultur vom Standtpunkt ihrer Bildung aus Interessierter hervorgegangen. Was daraus entstehen kann, dürfte wiederum nur eine von jenen künstlich erzeugten Kunstrichtungen werden, die sich seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts so schnell abgelöst haben. Eben nur das eine hat diese moderne Strömung vor den früheren voraus: daß sie sich nicht auf ein unfreies Nachahmen einlassen will. Das andere aber hat sie mit ihnen durchaus gemeinsam: daß die Erfindung der Formen wieder nur persönlicher Willkür und Geschmacksrichtung und der Reflexion des Einzelnen überlassen bleibt. Das zeigt sich ja überhaupt nur allzu sehr bei sämtlichen Produktionen der sogenannten modernen Kunst. Man kann eigentlich nur von einer Reihe moderner Künstler und ihrer persönlichen Eigenart, nicht von einem allgemeinen neuen Stil sprechen. Mehr aber noch wie bei irgend einem andern Gebiet erweist sich die Forderung gewisser allgemeingültiger Stilgesetze bei der Kirchenarchitektur und überhaupt aller religiösen Kunst als berechtigt. Denn dem Begriff der Religion ist der der Gemeinsamkeit wesentlich verbunden.

Es könnte unserer Auffassung jemand entgegnen wollen, daß Kunst und Künstler immer auf den Höhen der Bildung ihrer Zeit sich bewegt haben. Das ist ohne Zweifel richtig. Indessen heißt das ja nicht, daß sie nicht eben doch gerade aus dem Volke geboren worden und aus dem Fühlen und dem angestammten Wesen desselben, aus dem gemeinsamen religiösen Bewußtsein der Zeit und der Gesamtheit der Gebildeten und der Ungebildeten wie aus Wurzeln ihre besten Kräfte gesogen hätten. Eine erneute religiöse Vertiefung des gesamten Volksbewußtseins in allen seinen Stufen würde erst die, von der Zukunft zu erhoffende Grundlage abgeben für eine neue religiöse Kunst, ja einen neuen allgemeinen Kunststil überhaupt. Bis dahin wird allen Versuchen jener Charakter des Halben und künstlich Gewollten anhaften, den wir bei den verschiedenen Kunstrichtungen seit 1800 zu charakterisieren versuchten.

Neuerdings fehlt es zwar nicht an Bestrebungen, die Kunst dem Volke wieder zu nähern und sie in eine innere Beziehung zu den, unsere

Digitized by Google

Tage bewegenden, wenn nicht religiösen, so doch ethischen Strömungen zu bringen. Auf dem Theater wie auf dem Gebiete der bildenden Kunst versuchte man in den letzten zwei Jahrzehnten mit Hilfe des sogenannten Realismus in der Darstellung Tendenzen dieser Art zur Aussprache zu bringen, welche in den sozialistischen Idealen zugleich den Weg zur Religion der Zukunft sehen wollten. Man könnte in diesen Versuchen die letzte Richtung vermeintlich religiöser Kunst erblicken, welche die „historische" abgelöst hatte. Unter den modernen Malern war es vor allem F. von Uhde, der als einer der Ersten und ohne Zweifel seinerseits aus einem gewissen idealistischen Grundzug heraus seine Vorwürfe aus dem Leben des Proletariats wählte und Christus selbst in armseliger moderner Umgebung und Gewandung vorstellte, wie er, der ewig Lebendige, als ein Tröster und Helfer unter den Bedrückten unserer Zeit wandelt. Indessen ist auch diese Kunst nicht in das Volk gedrungen. Sie ist wieder bloß eine Ausstellungskunst geblieben. Das Volk hat vorerst wichtigere Dinge im Sinne wie die Schaffung einer neuen Kunst, eines neuen Stils.

Was an künstlerischem Gefühl und seelischem Ausdrucksverlangen im 19. Jahrhundert vorhanden war, das hat, wie wir zu Beginn unserer Ausführungen erinnerten, in dichterischen und musikalischen Formen seinen Ausdruck gesucht und gefunden. Auf die Höhen klassischer Poesie und Musik führte die deutsche Kulturentwicklung seit der Reformation. In dem Gebiete der Malerei ist es nur ein Fach, in dem unser Jahrhundert Eigenartiges geleistet hat: die Landschaft.

Zu Beginn der Entwicklung dieser Landschaftskunst, in den ersten Jahren des Jahrhunderts schrieb ein junger deutscher Künstler, der Goethe zugetane Hamburger Philipp Otto Runge merkwürdige Betrachtungen nieder, die wir im Zusammenhang unserer Untersuchung nicht unerwähnt lassen dürfen. In seinen hinterlassenen Schriften und Briefen erweist sich dieser Maler als ein religiös tief veranlagter, gläubiger Mensch. Von mehreren ähnlichen Aussprüchen, die er zur Zeit des sich bemerkbar machenden „Nazarenertums" tat, seien folgende wiedergegeben: „Wie können wir nur denken, die alte Kunst wiederzuerlangen? Die Griechen haben die Schönheit der Formen und Gestalten auf's Höchste gebracht in der Zeit, da ihre Götter zu Grunde gingen; die neuern Römer (er meint die Italiener der Renaissance) brachten die historische Darstellung am weitesten, als die katholische Religion zu Grunde ging: bei uns geht wieder etwas zu Grunde; wir stehen am Rande aller Religionen, die aus der katholischen entsprangen." — „Sind wir jetzt wohl wieder daran, ein Zeitalter zu Grabe zu tragen?" „Sie greifen falsch wieder zur Historie und verwirren sich." Eine andere Möglichkeit indessen erkennend schreibt er: „Es drängt sich alles zur Landschaft, sucht etwas bestimmtes in dieser Unbestimmtheit und weiß nicht, wie es anzufangen?" „Ist denn in dieser neuen Kunst —

Digitized by Google

der Landschafterei, wenn man so will — nicht auch ein höchster Punkt zu erreichen, der vielleicht noch schöner wird wie die vorigen?" In oftmaligen Betrachtungen führt er dann weiterhin aus, wie in der künstlerischen Hingabe an die Natur auch ein Weg zum Göttlichen, zu Gott zu finden sei.

Wir aber vernehmen durch diese beachtenswerte Stimme, daß schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts tiefer Schauende sich des Mißverhältnisses bewußt worden sind, in welches religiöses Leben und Künstlerdrang geraten waren. Seltsam prophetisch müssen uns dabei diese Worte Runges klingen, da wir heute wissen, daß der künstlerische Gefühls- und Schaffensdrang im Verlaufe dieses Jahrhunderts in der Tat sich seinen reinsten Ausdruck in der Landschaftsmalerei geschaffen hat. Aus dem Geiste der Landschaftsmalerei heraus, unabhängig von allem Kirchlichen und Historisch-Überlieferten sind aber auch bezeichnender Weise diejenigen neuern Werke religiöser Malerei entstanden, die unserem modernen Empfinden am meisten zu sagen haben. Ich gedenke zum Schlusse der religiösen Kompositionen von Arnold Böcklin und Hans Thoma, der größten neueren deutschen Maler, bei welchen, wie in allen ihren figürlichen Bildern, die dargestellten göttlichen oder heiligen Personen in ihrem Wesen, Tun und Wirken als in einem innigen Zusammenhang mit der ganzen Natur geschildert worden, wie umgekehrt die landschaftliche Stimmung auf solchen Bildern den seelischen Erregungen entspricht. Bei diesen Meistern haben wir in der Tat seine neue Auffassung alter, ewig neuer religiöser Vorwürfe; hier haben wir Schöpfungen, welche unserem neueren religiösen wie künstlerischen Bewußtsein Genüge tun. Es ist, wie wenn das Gefühl von der Einheit alles Seins hier das Grundthema wäre. Von hier aus ließen sich vielleicht auch Schlüsse, oder wenigstens Hoffnungen gewinnen auf den Inhalt der religiösen und künstlerischen Kultur der Zukunft, welche von weiten Kreisen der Gegenwart ersehnt wird, und in der schlichtes, Allen verständliches, rein menschliches und natürliches Empfinden Hand in Hand gehen soll mit den uralten Weisheiten unvergänglichen Christentums, zugleich aber auch mit den geistigen Erkenntnissen neuerer Naturwissenschaften und den philosophischen Klarheiten, die uns Kant und Schopenhauer gebracht haben.

Berichte.

Religionsphilosophie im heutigen England.

Von **Carl Brinkmann.**

Die wissenschaftliche Grundlegung praktischer Lebensinhalte ringt mit einem uralten Problem der Form. Die Wissenschaft als solche ist selbst-

Digitized by Google

genugsam. Die neuere Geschichtsforschung hat uns immer vertrauter gemacht mit dem Bilde abgeschlossener Betriebe menschlichen Erkennens inmitten ahnungsloser und verständnisbarer Zeitalter. Aber für den Menschen ist der Primat des Praktischen ewig. Die Berechtigung unseres Lebens liegt in der Tat. Erweist nicht die Vernunft in ihrer größten Entfernung von dieser Wahrheit, in Gedanken wie dem „beschaulichen" Leben der griechischen Philosophen, noch und erst recht jene männliche Sehnsucht nach der Handlung als letztem Zweck und oberster Vollendung der Erkenntnis? Und damit ist der Schritt hinaus getan: Da das Bekannte zum Bekenntnis wird, wandelt die Notwendigkeit des praktischen Triebes es weiter zur Lehre, Wirkung ins Weite nur sichert unserem Streben Bedeutung und Dauer im Zusammenhange der Weltereignisse. Die Kunst mag diese Verbindlichkeit leugnen, sie langt in jedem Augenblicke neu Ewigkeit, Sinn, alles Höchste herab aus der Welt ihrer Ahnung; die Wissenschaft klärt uns das Geschehen im Endlichen, Begreiflichen, wo nichts vom andern unabhängig bleibt und eigenste Selbständigkeit nur in vollkommenster Verknüpfung wirklich wird. Wie sollte sie den Einfluß auf ein Leben verlernen, das sie nie aus dem Auge verliert, von dem sie selber ein Teil ist? Daneben aber stehen die Forderungen und Voraussetzungen aller Wissenschaft an sich, nicht schon gegeben mit der Selbstverständlichkeit des Lebens, ja im Kampfe gegen seine naive Anmaßung ursprünglich durchgesetzt und behauptet. Dieser Krieg ist in unserer Zeit erst teilweise friedlich geendigt. Wo die praktischen Interessen sich gewöhnt haben von der Anregung durch Theorie den wahren Fortschritt zu erwarten, bei der Umsetzung der Naturwissenschaften in die stets entwicklungsfähige Technik, ist an die Stelle des Streites schon längst die fruchtbarste Brüderlichkeit getreten. Aber auf weiten Gebieten der Geistestätigkeit sieht es aus als sei diese Lösung heute nicht ein unerreichtes, wenn auch erreichbares Ideal, sondern ein veraltetes Ziel. Überall da, wo nur der höchste Standpunkt einer allgemeinen Übersicht über die menschliche Vernunft den streitigen Werten ihre Stelle zuweisen kann, trennen sich vielfach bewußt und gewaltsam Leben und Wissenschaft. Und obwohl es unvermeidlich sein wird, daß je nach der Gelegenheit geschichtlicher Zustände der eine oder der andere Teil darunter leide, scheint sich seiner Unabhängigkeit zu getrösten und zu rühmen, wem immer die Weltgeschicke augenblickliche Kraft des Bestehens verliehen haben. Zwar alles regste Schaffen ist nicht freier als je von der Blässe des theoretischen Gedankens. Doch so lange ihr Zusammenhang nicht die Notwendigkeit letzter Gewißheit hat, muß ihr Gleichgewicht zufällig bleiben.

Deutsche Kultur mit ihrer späten Entstehung eines durchaus öffentlichen Lebens hat den Schwerpunkt auf lange hinaus in die Interessen der Wissenschaft verlegt. In dem angelsächsischen Zweige der germanischen Völker hat eine entgegengesetzte Entwickelung schon früh zu entgegengesetzten Ergebnissen geführt. Das sollte der Deutsche bei der Beurteilung englischen Geisteslebens nie vergessen. Wie unsystematisch sich deutsches Denken im Gegensatz gerade zu englischen und französischen Schablonen oft

Digitized by Google

bewegen mag, der Grund ist doch nur eben das tiefgepflanzte Bedürfnis des wahren Systems, das bis zur Befriedigung die unechten Ersatzmittel verschmäht und lieber das Leben warten läßt. Den Engländer kennzeichnet wie nichts anderes, daß ihm diese Allherrschaft der Theorie fremd ist. Er ist der geborene Politiker und Pädagoge. Als Erbe einer gewaltigen geistigen Hinterlassenschaft fühlt er sich stark genug und verpflichtet die Dienste der Zeit jeden Augenblick ohne viel Besinnen zu versehen. Sein Widerstreben gegen die „französische" Willkürlichkeit des Geschichtemachens in Staat und Gesellschaft entspringt zuletzt aus dem furchtsamen Vorgefühl der Notwendigkeit, dann älteste Fundamente zu verändern und schwierigste Neubauten zu errichten. In aller wissenschaftlichen Grundlegung praktischer Lebensinhalte werden ihm die Rücksichten der Tiefe von denen der Breite überwogen.

Die wissenschaftliche Begründung des religiösen Lebens ist von Seiten seiner berufsmäßigen Vertreter zu lange als bloße Apologetik behandelt worden, als daß die Verwechselung dieser beiden Aufgaben verwunderlich wäre. Man verteidigte den heiligen Boden gegen die Angreifer als ein ihnen verschlossenes Geheimnis, und selbst wenn man zum Kampfe auf den gemeinsamen Grund der Menschlichkeit herauskam, blieb das Verfahren doch ein Kampf nach außen, eine lästige Unterbrechung der eignen Sicherheit und Ruhe. Erst eine wissenschaftlich geläuterte Philosophie der Religion umfaßt gleich aller Wissenschaft die ganze Menschheit wie einen Menschen und ergreift doch wieder nur in dem engen Kreis des Ich die ganze Menschheit. Die der Apologetik entwachsene Religionsphilosophie nimmt ihren Ausgang von dem „Kriege im eigenen Herzen und Hirn", der Gläubige bedarf ihrer wie der Ungläubige, ja sie wendet sich hauptsächlich an ihn und hat vielleicht nur für ihn eigentlich lebendiges Interesse. Gewiß wird religiöse Stimmung wie die sittliche und die künstlerische fort und fort dem Gefühl unmittelbar entströmen. Aber der denkende Mensch als solcher sieht sich vom ersten Erwachen seiner willkürlichen Geistestätigkeit mit unerbittlichem Drange fortgetrieben zu theoretischer Verankerung seiner Besitztümer. So wenig sich heute die Dogmen einer veralteten Ethik und Ästhetik gerade unter den reinsten Charakteren, den „künstlerischsten Naturen" Anhänger erhalten können, so wenig kann eigentümlichste Religiosität länger der wissenschaftlichen Reinigung und Orientierung entraten, durch die sie mit allen übrigen Lebensäußerungen erst in die bewußte Verbindung der selbständigen Vernunfteinheit tritt.

Religiosität ist unter unseren handelnden Vermögen dasjenige, was zwischen der rein praktischen Weltansicht der Ethik und der rein idealen der Ästhetik mitten inne steht, an beiden teil hat und beide vereinigt. Und neben jenen beiden Vermögen der Persönlichkeit wird sie zum eigentlich sozialen Vermögen. Von der Gesellschaft oder Menschheit im höheren, über Geschichte und Politik hinausgehenden Sinn haben wir weder sittlich noch ästhetisch einen Begriff; erst der religiöse Gedanke schafft unter Gottes unbegreiflicher Herrschaft das Reich der Geister. Diese schon mit den ersten geselligen Bildungen unzertrennlich verknüpfte Idee erklärt die ur-

Digitized by Google

alte Wechselwirkung zwischen Gemeinschaftsleben und Gemeindeleben, zwischen den sozialen und den religiösen Instinkten. Deshalb ist England, das Land der Gesellschaftsallmacht, mit historischer Notwendigkeit ein durchaus religiöses Land immer gewesen. Und es ist unendlich bezeichnend, daß seit dem Beginn modernen Denkens mit der neueren Naturwissenschaft gerade an der Stätte ihres Ursprungs, im Volke Bacons und Newtons, doch weitaus der größte Teil nationaler Geistesarbeit der praktischen Philosophie und besonders der Religionsphilosophie gewidmet worden ist. David Hume wurde mit seinem Wunderzweifel geradezu der Begründer der modernen Religionskritik. Seit seinen Werken ist diese Wissenschaft in England nicht verfallen: Namentlich die schottischen Empiristen des Kantischen Zeitalters um Reid sind wenigstens durch die Kühnheit ihrer Methode auch heutigen Unternehmungen aufgefallen. Was so vielem Eifer die weltgeschichtliche Bedeutung vorenthielt, war das echt englische Überwiegen der praktischen und populären Rücksichten in diesen Forschungen, ihre mannigfache Verflechtung mit kirchenpolitischen Bewegungen. Ist die moderne englische Religionsphilosophie über diesen Zustand hinausgekommen?

Vor vier Jahren fing in London das Hibbert-Journal an zu erscheinen. Es bildet seinem Plane nach ein genaues Gegenstück zu der vorliegenden Zeitschrift: Weitherzig und unparteilich sollte der heutigen Religionswissenschaft ein besonderer Übungsplatz eröffnet werden. Sein Inhalt ist recht geeignet über das religiöse Denken im heutigen England und teilweise in Amerika wertvolle Aufklärungen zu geben. In den Reihen der Mitarbeiter stehen die Naturforscher und Historiker neben den Theologen und Philosophen; wie die ewigen Fragen der Religion im Allgemeinen, so finden die geschichtlichen Probleme der dogmatischen Religionen, Christentum, Judentum, Buddhismus ihre Behandlung. Was alles aus dem engen Kreis vorgefaßter Meinungen hinaus zu dem Ziel aller Wissenschaften, zur Selbstverständigung und dadurch zur Verständigung mit der Menschheit hinstrebt, will hier zu gemeinsamer Arbeit sich verbinden.

Man sehe, wie die eine Grundbedingung wirksamer Religionsphilosophie, die Sicherheit eines heischenden religiösen Interesses ringsherum, auf solcher Bühne erfüllt scheint. Im Januar 1904 wandte sich der Herausgeber des Hibbert-Journal, L. P. Jacks, an einige seiner bedeutendsten Mitarbeiter mit der Umfrage, was ihre Ansicht über die „augenblickliche Gleichgültigkeit von Laien gegen Religion" sei. Drei der hervorragendsten englischen Philosophen, Sir Oliver Lodge, Sir Edward Russell und J. H. Muirhead haben in längeren Schreiben geantwortet. Ihr Ergebnis ist im Wesentlichen ganz dasselbe. Während Russell sich lange dabei aufhält, für die Abnahme der Kirchlichkeit im neunzehnten Jahrhundert historische Ursachen aufzustellen, während Muirhead dazu fortschreitet, ganz im Sinne gewisser deutscher Tendenzen von einem vergeistigteren und verschönerten Gottesdienst eine größere Anziehung auf die Gebildeten zu erwarten, kommt beider Überzeugung vom eigentlich religiösen Leben in England doch auf das hinaus, was der bekannte Birminghamer Naturforscher Lodge mit den Worten ausdrückt: „Man ist in unserem Lande gegen

Digitized by Google

diese Fragen nicht gleichgültig, denn man scheint immer gern über sie zu lesen oder zu streiten. Und wenn sich dies mehr auf die gebildeten Stände bezieht, so kann von den Massen behauptet werden, daß ihre ewige Erregung um den Religionsunterricht kleiner Kinder, mag sie auch Klarheit vermissen lassen, doch alles eher als Gleichgültigkeit bezeugt". So ist es in der Tat. Wenn echte Religionsphilosophie ihre beste Kraft aus dem Bedürfnis der Gläubigen, nicht der Ungläubigen zieht, so ist ihr von dieser Seite in England der Boden besser bereitet als in Deutschland. Nur absichtliche Verblendung kann sich darüber täuschen, daß die Weltanschauung des deutschen Proletariats im weitesten Sinne heute der Materialismus ist. Im englischen Volke hat jenes Schwergewicht der „öffentlichen Meinung", das im Exempel der Kultur den bewegenden Kräften als bewegte Masse gegenübersteht, noch nicht so „klar" und entschieden auf die eine Seite der alten Weltfrage ausgeschlagen. Nicht daß die Kirchen, wie gewöhnlich angenommen wird, ihre Gemeinden mehr als bei uns in den Banden einer ursprünglichen Gläubigkeit zu halten vermöchten. Aber der Glaube als Religiosität überhaupt ist allerdings für den Engländer eine vornehmste Lebensmacht bis auf einen dem Durchschnittsdeutschen unverständlichen Grad. Die Gährung des Gedankens hat auch drüben in allen ihr zugänglichen Schichten allenthalben begonnen. Aber bis jetzt ist dem Vorgange noch nicht die vorschnelle Lösung bereitet, die auf lange Zeit unser Verhängnis geworden ist. Dort ist alles in der Schwebe. Für die Denker und Führer wahrlich eine neidenswerte Lage, höchste Anstrengungen herausfordernd!

In seiner Antwort auf Jacks' Frage bezeichnet Muirhead als die beiden Grundübel der englischen Religionstheorie im neunzehnten Jahrhundert den kirchlichen Sazerdotalismus und den philosophischen Rationalismus. Unter dem letzten versteht er anscheinend zunächst die allgemeineuropäische Entwicklung einer Ablehnung übersinnlicher Erkenntnis seit der Ausbildung der modernen Naturwissenschaft, dann im Besonderen die Schädigung des Offenbarungsbegriffs seit dem Anfange kritischer Philosophie. Sehr bezeichnend ist Muirheads Wahl eines Vertreters für diese Geistesrichtung. An der Stelle von Philosophen oder Theologen steht ein Dichter, Matthew Arnold. Das liegt nicht an der Einseitigkeit des Beobachters. Er konnte keinen besseren Typus finden. Arnolds Buch „Litterature and dogma" in den siebziger Jahren war die Auseinandersetzung der literarisch Gebildeten in England mit der „rationalistischen" Religionskritik, geschickt, immerhin freimütig, aber natürlich ohne philosophische Tiefe. Es enthält, was in den entsprechenden Kreisen etwa auch in Deutschland als die landläufige Meinung von Religion und kirchlicher Symbolik gelten dürfte. Der wechselnde Ausdruck des Glaubens im Dogma wird überall da stören, wo seine Anmaßung mit der Wissenschaft auf ihrem Gebiete streiten will; als Ergebnis der Geschichte recht verstanden gehorcht er vor allem den Gesetzen der Ästhetik; die unter ihm ewig beständigen idealen Wahrheiten sind dem empfindenden Menschen in Liebe und Sittlichkeit unmittelbar gewiß. Arnolds Beweisführung kann wie eine

Digitized by Google

jede verwandte ihren Zweck nicht verfehlen: Sie überzeugt die Leser, an die sie sich wendet. Aber außerhalb, über sowohl als unter dieser Schicht verliert sie doch wohl ihre Kraft ad hominem. Wo die wohlgeordnete Reihe „idealistischer" Gefühle und Bedürfnisse entweder noch nicht aufgewiesen oder mit einer philosophischen Wahrheitsbegründung nicht mehr verwechselt werden kann, lasten die Urrätsel der Gotteseristenz, der Theodicee auf den Gemütern wie am ersten Tag. Sogar von den präsumptiven Nachbetern Arnolds scheinen manche in der alten Aufklärung doch wieder Schwierigkeiten gefunden zu haben. Die geistigen Anforderungen sind am Ende gewachsen. Das Bild der populären Religionsphilosophie hat sich etwas verschoben. Die Ansprüche der naturwissenschaftlichen Weltanschauung haben sich mehr und mehr durchgesetzt, auch wo sie nicht durch Beruf oder Beschäftigung nahe gelegt sind. Bis zu scharfen schlagenden Problemstellungen ist auch der „gesunde Menschenverstand" nunmehr vorgedrungen. Das zeigen wiederum in musterhafter Art die religionsphilosophischen Untersuchungen des früheren Ministerpräsidenten Arthur J. Balfour. Sein Werk „The foundations of belief" ist eines der gemeinverständlichen philosophischen Bücher, aus dessen hoher Durchschnittstüchtigkeit die Grundrichtungen englischen Wesens und Denkens mit überraschender Deutlichkeit hervorleuchten. Mit erstaunlichem Scharfblick legt Balfour sofort den Finger auf die Stelle, an der die idealistische Philosophie in ihrer englischen Gestaltung durch Green und neuerdings durch Bradley, das Verlangen nach Schlichtung ihres eignen Zwiespalts enttäuscht hat. Die Unterscheidung zwischen einer Erscheinungsweise und einem Wesen der Dinge hat notwendig mehr Beunruhigendes als Hilfreiches, solange nicht die Vereinigung zweier entsprechender Erkenntnisarten in dem Gegenstande des Kritizismus, der menschlichen Vernunft, als möglich dargetan ist. Oder wie Balfour es zuspitzt: Es ist nicht gelungen, aus der Einheit der Erkenntnis Grundsätze zu entwickeln, die unsere tatsächlich entgegengesetzten Beurteilungen der Welt im Zusammenhange zu rechtfertigen vermöchten. Die Herausarbeitung des Widerspruchs zwischen der naturgesetzlich mechanischen und jeder sittlichen, künstlerischen, religiösen Weltansicht ist denn auch die Stärke von Balfours Gedankengang. Diese Ausführungen könnte mancher „Monist" materialistischer oder pantheistischer Färbung mit Nutzen lesen. Mit dem Anfang des Versuchs eigner philosophischer Konstruktion gewinnt aber leider in dem Laien und Staatsmann wenig überdachtes Vorurteil verschiedenster Gattung die Oberhand. Es ist, als wenn die Tradition der englischen Gesellschaft einen klassischen Spruch fällte. In der Erkenntnisantithese des Rationalen und Irrationalen wird nach altem sophistischem Vorgange alles Empfangene allem Hervorgebrachten, der Masse aufgenommenen Empfindungsmaterials das Ganze seiner willkürlichen Bearbeitung durch den Menschen gegenübergestellt; dann ist es ein Leichtes, was im Reiche des Denkens nicht begründet werden kann, durch Berufung ans Irrationale zu retten; wofür sich ein νόμος nicht entdecken läßt, das ist φύσει und als solches hinzunehmen. Das einstige Werkzeug des Umsturzes wird zum Quell gefälschter Besitzansprüche. Die Naturwissenschaft mag ihre

Digitized by Google

Ableitungen, ihre Induktionen gegen den Zweifel sichern, die Daten der Sinne müssen für sie letzte Instanzen sein; so tue Religion, Moral, Kunst desgleichen, ihre Ausgangsüberzeugungen sind ebensowenig weiter zu rechtfertigen, sie werden uns angeboren, ermöglichen uns Wirksamkeit und Verständigung, sind uns gleich den ursprünglichsten Lebensregungen unentbehrlich und wertvoll. So wird von dem englischen Philister „das Unerforschliche gläubig verehrt."

Der deutsche Materialismus zeigt die unheilvolle Wichtigkeit der philosophischen Überzeugung unter den Arbeitern der Naturwissenschaft. Von ihrer Seite kommt der immer erneute Angriff auf die idealistischen Fremdkörper im mechanischen Weltbilde. Bieten sie nun mit der Zerstörung zugleich den Aufbau, übernehmen sie jenseits von der Wahrung ihrer Rechte die Pflichten systematischer Philosophie, so begleitet sie das Ansehn ihrer Methode allemal ein gutes Stück Weges über ihr Eigengebiet hinaus. So hat selbst die wesentlich verneinende Stellungnahme des Naturforschers T. H. Huxley zur Religion als Kantisches Kathartikon englischen Denkens eine große Aufgabe erfüllt. Der „Agnostizismus" ist nichts anderes als die mit erfrischender Geradheit gezogene Schlußfolgerung: Die Weltanschauung der Naturwissenschaft ist in sich geschlossen, aus ihr sind die Ideen verbannt, also gibt es von ihnen keine der Naturwissenschaft gleich geordnete Erkenntnis. Huxleys Beweisführung ist im Einzelnen nicht unanfechtbar. Im Streite mit dem späteren Erzbischof von Canterbury Wace schrieb er 1889 „Sience and christian tradition" (Collected Essays V London 1894 p. 247): „Agnostizismus ist nicht ein Bekenntnis, sondern eine Methode, deren Wesen die strenge Anwendung eines einzigen Grundsatzes ist . . . In Dingen des Intellekts behaupte man nicht, daß Schlüsse gewiß sind, die man nicht demonstriert hat oder demonstrieren kann." Aber so leicht dies den Worten nach mißzuverstehen ist, so klar ist doch der richtige Sinn: Auch den obersten Prinzipien der Vernunfterkenntnis gibt erst ihr Anschluß an die Anschaulichkeit der Erfahrung und ihrer Formen den Charakter der wissensmäßigen Gewißheit; ihr reiner Gebrauch als Ideen hat mit Erfahrung keine Verbindung mehr und entzieht sich deshalb dem Bereiche der Wissenschaft. Den Naturforscher Huxley ehrt seine Zurückhaltung. Wenn es aber an sich etwas Unnatürliches hat, daß der Mensch auf die Begründung bedeutendster Geistestätigkeiten verzichtet, so hat seit Huxleys Tagen die moderne Kultur gerade diese derart in den Vordergrund gerückt, dabei die praktische Einheit des geistigen Menschen in einem Maße betont, daß sogar dem Naturwissenschaftler eine agnostische Haltung immer schwerer fällt. Zwar unter den Handlangern hat sich nicht viel geändert. Was Lodge als Gesichtskreis eines Durchschnittsmitgliedes der Royal Society beschreibt, ist noch immer jener naive Materialismus, der in seiner Denkfaulheit von aller Entwicklung unerschüttert bleibt. Huxley hatte ihn negativ überwunden.

Das moderne Streben drängt dazu, eine neue Stufe zu erobern, alles Menschliche zu erforschen, vielleicht, wenn die dunklen Dinge nicht gewußt werden können, doch von ihnen zu wissen. Nun gibt es

Digitized by Google

eine Form der Natur, auf die sich transzendentale Behauptungen immer mit einem scheinbaren Recht zurückziehen dürfen. Was in der Welt der äußeren Sinne den Gesetzen alles Geschehens zuwiderliefe, das wird doch zweifellos innerlich erlebt, im Psychischen scheint auch der aufgeklärte Mensch dem Wunder noch täglich gegenüberzustehn. Die Erkenntnis liegt hier viel ferner, daß von einer notwendigen und undurchbrechbaren Ordnung nicht loszukommen ist, sobald in den Wirrwarr der Empfindungen die Vernunft die ersten auffassenden Grundbegriffe hineinträgt. In der irrigen Voraussetzung, daß unsere Erkenntnis durchaus gleichartig sein müsse, werden dann Warnungen wie die Huxleys vergessen und wird die Vereinigung der Erkenntnisse in einer Vernunft zur Gewähr dafür genommen, daß sich die entgegengesetzten Prinzipien endlicher Gesetzlichkeit und unendlicher Freiheit in eine Wissenschaft müßten begreifen lassen. Die neuere Aufzeigung der schwierigsten psychologischen und spiritistischen Probleme legt es schließlich vollends nahe, im Reiche des Geistes das Geisterreich zu wähnen und dort mit den transzendentalsten Unbegreiflichkeiten die empirische Berührung zu suchen. Eine geschichtliche Merkwürdigkeit ersten Ranges bleibt es doch, daß diesem phantastischen Monismus im Rückschritt hinter Huxley letzthin unter den englischen Naturforschern ein bester zum Anwalt aufgetreten ist. Gleich die beiden ersten Hefte des Hibbert Journal brachten Sir Oliver Lodges aufsehenerregende Abhandlungen „The outstanding controversy between science and faith" und „The reconciliation between science and faith." In großartigen Zügen ist da das Gemälde der einheitlichen wahren Welt im Lichte der Naturwissenschaft entworfen. Philosophie steht in einer Reihe mit Kunst und kann eine Versöhnung des naiven Dualismus höchstens „in excelsis" durchführen. Erst die Wissenschaft deckt nach und nach der Erfahrung unter allen Widersprüchen den ewigen Zusammenhang des All auf. Sie hört die Harmonie der Sphären. Es versteht sich, daß die Ausführung des Gedankens zunächst pantheistisch ist: Gott ist in der Natur gegenwärtig, gerade ihre Gesetze und nur sie sind seine Offenbarung. Die Merkmale sinnlicher Beschränkung, Unvollendbarkeit und Stetigkeit, sind Lodge „ein kindischer Begriff". Leicht faßt er im Endlichen das Unendliche. Wie Conan Doyle in „A study in scarlet" von den Eigenschaften des Wassertropfens auf die des Niagara schließen läßt, so führt von der wissenschaftlich ergründbaren Persönlichkeit des Menschen zur Idee Gottes „eine berechtigte Deduktion, wenn sie in enger Übereinstimmung mit den Methoden der Naturwissenschaft angemessen ausgeführt wird." Wie naturwissenschaftlich Qualitätsveränderung durch Quantitätsveränderung möglich ist, so braucht diese Deduktion vom Menschen darum doch nicht anthropomorphistisch zu sein. Mit vollem Bewußtsein wird die Naturwissenschaft der Zukunft ihre erweiterte Aufgabe erfassen. Vor allem wird sie sich den bisher vernachlässigten Zweckbegriff zum Leitstern machen; die Ausbildung des Darwinismus wird dazu den Weg weisen: „Glaubt jemand, daß die Geschicklichkeit des Bibers, der Instinkt der Biene, das Genie eines Menschen durch Zufall entstanden ist und daß ihr Dasein durch Weitergeben und

Digitized by Google

Überleben zu erklären ist?" Und immer sicherer wird der Übergang in die Gegenden des höchsten Geistes, die bislang die Wissenschaft sich zu betreten scheute. Sittlichen und ästhetischen Werten wird ihr Platz in der Entwicklung des Weltganzen bestimmt, aus deren letztem Ziele die Erscheinung großer Männer erklärt werden. Und wenn diese Träumereien versteht, wer die neuerliche Verbreitung Hegelscher Philosophie in England kennt, so ist die kosmische Ausmalung von Lodges Universum Fechnerscher Färbung. Wie der Mensch „Gottes Diener" ist, so erfüllt überhaupt in Abstufungen, Ausstrahlungen, Teilungen des höchsten Allgeistes seelisches Leben die physische Natur in durchgehender Entsprechung. Das Werkzeug der Wissenschaft, das Experiment wird dies lebendige Ganze in immer neuen Entdeckungen bloßlegen. Aber schon heute bezeichnet Lodge das endliche Ergebnis mit dem vielangeführten Schlagwort: „Das Reich der Religion und das Reich einer vollkommenen Naturwissenschaft ist eins." Auch dieser Monismus ist in seiner unbedenklichen Entschiedenheit und Rundheit großer Massenwirkungen gewiß fähig. Freilich würde er ziemlich hochgespannte idealistische Stimmungen dazu voraussetzen müssen. Aber England ist das Land des breiten Idealismus. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Lodge ein englischer Häckel wird.

Der Ausgang aber wird wie bei uns zum großen Teile davon abhängen, was die Theologen selbst zur wissenschaftlichen Grundlegung der Religion beitragen können. Religion und Kultus sind nun einmal nicht bloß äußerlich verbunden; gesellige Betätigung des Glaubens wird dem Menschen so wenig verschwinden wie der Glaube selbst. Wohl aber unterstützt Gleichgültigkeit oder Widerwille gegen die geschichtlichen Formen der Religiosität und ihre Vertreter aufs Wirksamste anderwärts verursachte Öden religiöser Stumpfheit im Völkerleben. Was haben im noch unentschiedenen Streit um den Idealismus den Engländern ihre herrschenden christlichen Kultusgemeinschaften zu sagen? Kirchenpolitisch bedeutete der Anfang des neunzehnten Jahrhunderts einen großen Aufschwung für sie. Gleichsam im Rückschlage gegen die beginnende Zertrümmerung der Staatskirche als solcher brachte die Oxforder oder Traktarianische Bewegung eine fast mittelalterlich glänzende und strenge Vorherrschaft des kirchlichen und priesterlichen Elements in der Hochkirche. Die äußerste Folgerung aus diesem „Sazerdotalismus" zog Newman, einer der Führer der Bewegung, in seinem berühmten Übertritt zum römischen Katholizismus. Er bildete zugleich die Grundzüge des eigentümlichen Philosophems aus, das noch heut die besten religionstheoretischen Arbeiten englischer Theologen zu bestimmen scheint. Eine gesunde und starke Seite ist sein kräftiger Anhalt an der kritischen Psychologie als notwendiger erkenntnistheoretischer Orientierung aller Philosophie. Der Zugang zur transzendentalen Erkenntnis bleibt dann freilich empirisch. Man kann wie neuerdings der Amerikaner James erst durch gehäufte Beobachtungen zur Theorie fortschreiten wollen. Aber Lodges Fehler braucht deshalb nicht mitgemacht zu werden. Schon Newman hat ihn vermieden. Nicht weil religiöse Erfahrung mit wissenschaftlicher auf einer Stufe steht, sondern umgekehrt weil ihre Gewißheit bei gleichem

Digitized by Google

Grade doch von so weltweit verschiedener Art ist, entschließt sich der Kardinal in seiner „Grammar of assent", alles zu glauben, weil er etwas stets glauben muß, die Wahrheit gänzlich beiseite zu werfen, die er in den höchsten Reflexionen verneinen muß. Man bemerkt gleich, eine wie schiefe Ebene damit betreten wird. Wie Lodge auf die Wissenschaftlichkeit, so beruft sich Newman auf die Außerwissenschaftlichkeit des religiösen Erlebnisses, um die höhere Wahrheit einer Erkenntnis aus Ideen darzutun. Der eine weiß, der andere glaubt mehr als dem Menschen gegeben ist.

Doch überragt der Theolog durch seine kritische Einsicht in die negative Entgegensetzung des Glaubens gegen das Wissen und geht von den bloßen Ideen der Vollendung zum positiven Dogma eigentlich ganz aus praktischem Grunde fort, sodaß der wissenschaftliche Streit um die Gültigkeit von Erkenntnissen ihn hier nicht mehr berührt. Sofern die theologische Religionsphilosophie der Engländer seit Newman sich wieder auf den Plan dieses Streits begeben hat, hat die Folge ihrer Tiefe- und Höhepunkte der Entfernung von oder der Annäherung an jenes Philosophem von Glauben und Wissen entsprochen. Charakteristisch ist, daß aus solcher Grundlage noch niemals die große Abrechnung mit dem Dogma hervorgewachsen ist, die in Deutschland schon von viel geringerer philosophischer Aufklärung früh herbeigeführt wurde. Der Oxforder Professor Sanday hat insoweit Recht, im Januarhefte 1906 des „Journal of theological studies" einen durchgehenden Konservatismus in den Forschungen seiner Überzeugungsgenossen festzustellen. Er bespricht im Zusammenhange die Äußerungen eines Theologenkreises, der, durch akademische Studien zuerst verbunden, nach und nach mit immer größerem Beifall die religionsphilosophischen Meinungen der Hochkirche zur wissenschaftlichen Diskussion gestellt hat. Von den neueren Veröffentlichungen dieser Männer sind die Oxforder Bamptonvorlesungen ihres Mittelpunktes, des Landpfarres J. R. Illingworth, über „Personality human and divine" 1894 wohl die bedeutendste Erscheinung. Es wird hier im Anschluß an neuere deutsche Philosophie, namentlich Lotze, der Versuch gemacht, im Persönlichkeitsbegriffe die Gesamtheit idealer Erkenntnisse gleichsam wie in einem Brennpunkte zu erfassen. Aber da von Anfang an die Doppeldeutigkeit das Ich als empirischen Substrats und als idealer Projektion unbeachtet bleibt, so schwankt die Darstellung zwischen der Rechtswahrung des Glaubens und der Anmaßung des Wissens fortwährend peinlich hin und her. Alle die durch Kants Paralogismen-Kritik erledigten Trugschlüsse vom Endlichen ins Ewige müssen hier wieder begangen werden. Die notwendige Einheitsform der Auffassung psychischer Tätigkeiten wird ohne weiteres zur schlechthin beharrlichen Seelensubstanz, die psychologische Freiheit der naturgesetzlichen Wollungen sofort zur transzendentalen Freiheit des sittlichen Willens. Und natürlich geht dann der rechte Eindruck verloren, wo sich von künstlerischer Ahnung oder sittlicher Gewißheit der wahre Weg zum Übersinnlichen auftut.

Philosophisch höher steht doch wohl die neueste Zusammenfassung hochkirchlicher Religionskritik in den „Cambridge theological essays" 1905, der letzten in einer Reihe immer interessanterer Aufsatzsammlungen

Digitized by Google

dieser Richtung. Was darin über „The being of God in the light of physical science and philosophy" von F. R. Tennant und A. Caldecott geschrieben wurde, gehört zum Verständigsten in der ganzen verwandten Literatur des modernen England. Von der gemeinsamen Basis psychologischer Erfahrung ausgehend, folgen beide vielleicht allzu stark der heutigen Neigung, nach der angeblich durchaus intellektualistischen Philosophie des Kritizismus die Dämmerung einer allumfassenden ethisierten und ästhetisierten Weltweisheit zu verkündigen. Diese Prophezeiung vergißt, daß die unveränderliche Aufgabe der Philosophie eine Formenlehre der menschlichen Vernunft ist, daß sie die Bedingungen der einzelnen Vernunfttätigkeiten je nach ihrer Verwickeltheit mehr oder minder mühsam untersucht, daß sie aber ihre stoffliche Durcharbeitung allenthalben den materialen Wissenschaften überläßt. Die folgerechte Durchführung psychologischer Vernunftkritik hat bereits vor bald hundert Jahren Kants großen Schüler Jakob Friedrich Fries zur Lösung des Problems von Wissen und Glauben geführt. Eine Rückkehr zu seiner methodischen Strenge könnte das moderne Denken weiter bringen als alle praktischen Phantasien der Universalphilosophen. Wegen Mangels an methodischem Zurückgehn auf Prinzipien sind Caldecott und Tennant immer in Gefahr, mit Lodge aus dem Bewußtwerden von Wissen und Glauben in derselben inneren Erfahrung auf die Gleichartigkeit dieser Erkenntnisse und auf ihre Vereinigung in einer Weltanschauung zu schließen. So glaubt Caldecott, übrigens wie Illingworth nach Lotze, für die empirisch-historische Möglichkeit von geistiger Gemeinschaft schon einen transzendentalen Urgrund voraussetzen zu müssen. Und Tennant schiebt nur zu gerne dem Begriff der Erfahrung als ungesichteten Tatsachenmaterials jenen andern unter, bei welchem wir ein unter bestimmten Prinzipien objektiver Gültigkeit gesichertes System von Wahrheiten denken. So kann er zwischen den notwendigen religiösen und ästhetischen Ideen von Weltzwecken und einer vorkritischen Physikotheologie keine scharfe Grenze ziehen und erneuert sogar den Danaidenversuch der Theodizee, indem er das Böse in unklarer Gedankenvermischung mit dem physischen Übel als eine Art von unumgänglichem Nebenprodukt der göttlichen Weltordnung erklärt. Doch kann bei einigermaßen günstiger Deutung als eine gute Lösung seiner Aufgabe bezeichnet werden, was er als Summe seiner Ausführungen hinstellt: „Naturwissenschaft besitzt kein Glaubensbekenntnis. Sie ist gleichgültig gegen den Theismus, doch nicht atheistisch. Hingegen wirft sie unvermeidlich eine Anzahl Fragen auf, die sie eingestandenermaßen nicht beantworten kann, aber die sie mit Rücksicht auf sich selbst unbeantwortet lassen darf. Nehmen wir die Fragen der endgültigen Realität, des Ursprungs und der Ordnung der physischen Welt auf, so finden wir, daß die theistische Ansicht mit den Ergebnissen der Wissenschaft nicht nur verträglich ist, sondern durchaus von ihnen an die Hand gegeben wird." Und noch befriedigender, viel zurückhaltender erscheint eine ähnliche Aufrechnung Caldecotts: „Die Reihe von Ideen, die wir aus Bequemlichkeitsrücksichten die Formen des Unendlichen nennen mögen, wendet der Mensch weder auf sich selbst noch auf seinesgleichen an;

Digitized by Google

und doch ist die Ideenreihe da, notwendig zur vollendeten Ordnung seiner Gedanken, seiner Erfahrung. Welche andere Möglichkeit bleibt ihm deshalb, als sich selbst zusammen mit diesen Endlichkeiten in einer Realität lebend zu denken, die die ganze Reihe von Formen des Unendlichen zur Eigenschaft hat?"

Man sieht, die gesunden Grundgedanken dieser Schule erhalten sich am reinsten in der größten Ferne von den Gebieten des Dogmas. Überall, wo die geschichtlichen Formeln ihres Glaubens ins Spiel kommen, scheinen diese Theologen noch heute mit Newman wissenschaftliche Reflexion bewußt aufzugeben. An den Lehrstücken der Gottheit Christi, der Katholizität der Kirche, der apostolischen Tradition des Priestertums hält kein römischer Katholik fester als sie. So besteht ihre Religionsphilosophie gleich in einem Hauptpunkte, in der Wunderfrage, nicht die Probe der Wissenschaftlichkeit. Seit den Angriffen Tyndalls und Sir Henry Thompsons auf den Gebetsglauben im Jahre 1872 ist das Wunder wieder ein Lieblingsgegenstand religions-kritischer Diskussion in England geworden. Es gehört zu den bezeichnendsten Eigentümlichkeiten des Hochkirchlers, sich gerade hier hartnäckig auf die Besonderheit der religiösen Erfahrung zu berufen. Von zweien wird damit notwendig — und in der Tat ausdrücklich — eines angenommen: Entweder die fragliche Begebenheit fand in einer nur dem Glauben zugänglichen transzendentalen Sphäre statt, dann fiel sie in den Mechanismus der Natur gar nicht hinein, also auch nicht als Wunder aus ihm heraus; oder die Sinne der Gläubigen gewahrten die Wirkungen noch unbekannter Naturkräfte, wo bleibt dann bei einem so natürlichen Vorgange der angebliche Eingriff Gottes? In jedem Falle steht die gesetzmäßige Ordnung der Natur unangefochten da. In diese Enge sieht sich auch A. W. Robinson getrieben, der für seinen bekannteren verstorbenen Bruder Forbes Robinson in den Cambridger Essays über „Prayer in relation to law" gehandelt hat. Er ist sogar so scharfsichtig zu bemerken, daß nicht einmal die unergründeten Tiefen des psychischen Lebens oder selbst etwaiger unmittelbarer psychischer Bewirkung die ersehnte Zuflucht vor der Naturgesetzlichkeit bieten, sondern den Bau des unabhängigen Weltorganismus nur immer großartiger aufdecken würden. Und es ist ein wahrer Schritt der Verzweiflung, wenn er schließlich gerade von der strengsten mechanischen Weltanschauung fordert, daß sie für unsere Gebete ebenso wie für unsere andern Anstrengungen Platz und Wert finde. Die praktische Bedeutung des Gebets in allen Ehren; aber wie stellt sich Robinson eine mechanische Weltanschauung vor, die den Zweck jeder menschlichen Zeitvergeudung angeben könnte? Wissen wir auch nur bei den größten menschlichen Angelegenheiten von Weltzwecken zu reden? Solche Verirrungen des Urteils sind die Folge des Antiintellektualismus! Die nüchternen und zum Teil sehr treffenden Ausführungen von Wilson über Offenbarung sind von Sanday scharf angegriffen worden. Die Einschränkung des vielmißhandelten Begriffs auf innere, immanente religiöse Erlebnisse brachte die „historische Tatsache" auserwählter Völker und nicht zuletzt die Gottheit Jesu ins Gedränge; neben Wilsons Ansicht von der natürlichen Entwicklung des

Digitized by Google

religiösen Lebens setzt Sanday das außerordentliche Wirken des heiligen Geistes.

Immer wieder fühlt sich der deutsche Religionsphilosoph in England von Männern, die eben noch seine tiefsten Erkenntnisse zu teilen schienen, bis zur Unmöglichkeit der Verständigung getrennt. Er wünscht dem Nachbarlande, was mancher andere in mancher anderen Beziehung wünscht, eine deutsche Erschütterung der Tradition und eine deutsche Entfesselung des wahrhaft freien Gedankens. Von arbeitsfrohem Gemeinschaftsleben, großzügiger Praktik der Bestrebungen, hellem Wirklichkeitssinn möchte er für sein eignes Volk ohne Gefahr ein gutes Teil eintauschen.

Besprechungen.

Wilhelm Jerusalem (Wien). Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze. Wien 1905. Wilhelm Braumüller. VIII, 292 S.

Der bekannte Wiener Philosoph und Universitätsprofessor, der sich durch gründliche Arbeiten über die feinen Grenzgebiete zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie (Die Urteilsfunktion Wien 1895 u. a.), sowie durch eine außerordentlich gediegene und brauchbare „Einleitung in die Philosophie" (III. Aufl. Wien 1906) einen Namen gemacht hat, gibt in diesem Buche eine schöne Auswahl verschiedener Essays und Studien aus seinen jüngsten und früheren Publikationen. Ich muß sagen, ich habe diese mit intimer und abgeklärter Persönlichkeit geschriebenen Aufsätze mit großem Genuß gelesen und würde nur wünschen, daß diese ruhige Art, in klugen und schönen Worten über philosophische Dinge zu reden, dieser warme Ton sicherer Seelenkenntnis und starker Ehrfurcht in unserer essayistischen Schriftstellerei sich wieder mehr heimisch machen möchte. Wie voll feiner ethischer Begabung — das moralphilosophische Moment und die Einsicht in die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft sind überhaupt in diesem Buche nicht vernachlässigt — ist gleich die Studie über das „philosophische Staunen" oder die nachdenksamen Ideengänge über die „Zukunft der Philosophie". In Zeichnungen von seltener Klarheit und sicherer Strichführung entwirft er dann wieder an anderer Stelle das Werk eines E. Mach, Wundt, H. Steinthal, Theodor Meynert und weiß hierbei schöne historische Ausschnitte zu bieten, die kritische Kraft und starke Subjektivität in sich vereinen. Überall läßt sich ein ausgesprochen persönliches Element erkennen, überall auch das Streben, die Philosophie dem Leben näherzubringen und naturwissenschaftliche Erkenntnisse psychologisch und soziologisch zu vertiefen, und dabei überall feingesehene Züge und der köstliche Ernst eines echten deutschen Gelehrten, dem das alles zum eigenen, tiefinnerlichen Lebensbesitz geworden ist.

Die vielen geschichtlichen Fragen, die in diesem Buche zur Sprache kommen — auch Geschichte der Naturwissenschaften wie überhaupt Geschichte der geistigen Kultur ist vertreten — machen es auch für historisch interessierte Leser sehr wertvoll. Umsomehr, weil hier ein so feiner Denker mit reifem Beherrschen der Sprache zu Worte

Digitized by Google

gekommen ist und alles als ein moderner Mensch im Gewande unseres zeitbürtigen Empfindens und mit Taktgefühl zu sagen weiß.

Wien. Franz Strunz.

Psalmen des Westens. Aus dem Englischen, frei übertragen. Berlin, Karl Curtius. 1907. Geh. 2 Mk., kart. 2,50, geb. 3 und 5 Mk.

In seinen Worten „zur Einführung" sagt der Übersetzer: „Es ist einfache, starke, natürliche Frömmigkeit, welche in diesem Buche ihren Ausdruck findet . . . Freude in Gott und Hoffnung in Gott sind die Grundtöne ihrer Sprache. Wie sich immer wieder und immer neu die Aussicht in das Werden ferner Zukunft eröffnet, wie sich in der stillen Gemeinschaft mit dem verborgenen großen Helfer immer wieder die Kraft des Willens erneuert, wie die Gegenwart des Ewigen im Geheimnis der Schöpfungsgröße empfunden und seine Vatergüte erfaßt wird, — wer daran nicht warm wird, sich nicht aufrichten kann, komme er her von welcher Partei er wolle, der ist wahrlich zu beklagen".

Nachdem ich täglich in der Morgenfrühe einen oder auch mehrere dieser Psalmen auf mich habe wirken lassen und so allmählich mit dem Geiste des Ganzen Fühlung gewonnen, stimme ich diesem Urteile des Übersetzers von Herzen zu. Anfänglich schien es mir wohl, es sei eine allzu verständige und kühle Frömmigkeit, namentlich, da der Titel des Buches allzu lebhaft an die religiöse Glut der Psalmen des Ostens erinnerte. Immer mehr klangen aber auch aus diesen Psalmen des Westens tiefe Herzenstöne auf und es brauste auch in ihnen etwas vom Sturm des ringenden Glaubens. — Ob freilich hier so schlechthin „die Sprache der Religion des heutigen Tages" gesprochen wird? Ich bin darüber nicht so zuversichtlich, wie der Übersetzer. Sicher aber ist es eine starke und herrschende Frömmigkeitsstimmung heutiger Zeit, weniger positiv, als allgemein menschlich, weniger transzendent — wiewohl dieses Moment nicht fehlt — als immanent, mehr mit Aussichten in die Zukunft als über die ganze Zeitwelt hinaus, mit einem starken Ton der Freude über den befreienden Fortschritt der Erkenntnis, vielleicht auch gelegentlich mit einem allzu rationalen Zug — es finden sich sogar hin und wieder Wendungen, die aus dem Schwung der lebendigen Sprache der Religion herausfallen in den Ton verständiger Lehrhaftigkeit bis zu der Erwähnung „der sonderbaren Fähigkeit von Glas und Kristall, die dem Lichtstrahl den Durchgang gestatten und uns so unersetzlich sind". Es ist aber sicherlich nichts Phrase, sondern alles ist Eigenes und Erlebtes; und es ist eine Lebensfrömmigkeit, die in der Welt *unserer* Erfahrung Gott zu finden und davon in eigenen Tönen zu reden weiß. Darum „frage man nicht nach Richtung und Herkommen, sondern nehme den frischen Trunk, wo er quillt".

Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher

A. Eckert, Bauernpredigten. 2. Band. Leipzig, G. Strübig, 1907. Geh. 3.—, geb. 4.—.

P. Lasson, Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907. 1.40.

Rud. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. 1.50.

Digitized by Google

H. Bechtolsheimer, Die Seelsorge in der Industriegemeinde. (5. Band der Prakt.-theol. Handbibliothek. Herausgegeben von Lic. F. Niebergall.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. Kart. 2.80, geb. 3.40.

Jul. Schultz, Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Ebda., 1907. 2.80.

Jak. Fried. Fries, Wissen, Glaube und Ahndung. Neu herausgegeben von Leonhard Nelson. Ebda., 1905. 2.80, geb. 4.40.

Marc. T. Djuvara, Wissenschaftliche und religiöse Weltansicht. Ebda., 1906. 1.—.

Karl Sell, Der Anteil der Religion an Preußens Wiedergeburt vor hundert Jahren. Tübingen, Mohr, 1907. —.60.

Karl König, Zwischen Kopf und Seele. Jena, Diederichs, 1906. 2.—, geb. 3.—.

Max Müller, Leben und Religion. Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften. Stuttgart, Kielmann. 3.—, geb. 4.—.

Rud. Schmidt, Das natw. Glaubensbekenntnis eines Theologen. 2. Aufl. Ebda., 1906. 3.—, geb. 3,80.

Ad. Hansen, Häckels „Welträtsel" und Herders Weltanschauung. Gießen, Töpelmann, 1907. 1.20.

Hugo Marcus, Die Philosophie des Monopluralismus. Eine Naturphil. im Versuch. Berlin, Concordia, 1907. 3.—, geb. 4.—.

W. Winsch, Paulinismus oder Christentum. 2. Auflage. Berlin, M. Breitkreuz. 1907. —.10.

—, Weiteres zur Lösung der Abendmahlsfrage. 3. Aufl. Berlin, Verlag Lebensreform 1905. —.20.

Joh. Wedde, Die Freiheit und ihr Freier. Grundlinien einer monist. Religion der Zukunft. Hamburg, Janssen, 1907. 2.—.

L. Gurlitt, Mein Kampf um die Wahrheit. Berlin, Concordia, 1907. 1.20.

G. Traub, Frohbotschaft. Heilbronn, Eugen Salzer, 1907. —.50.

E. Dennert, Bibel und Naturwissenschaft. Gedanken und Bekenntnisse eines Naturforschers. 4. Aufl. Stuttgart, Kielmann, 1906.

—, Vom Sterbelager des Darwinismus. Ebda., 1905. — Neue Folge. Ebda., 1906.

—, Häckels Weltanschauung naturwissenschaftlich kritisch beleuchtet. Ebda., 1906.

—, Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. Ebda., 1907.

A. Braß, Ernst Häckel als Biologe und die Wahrheit. Ebda., 1906.

Christentum und Zeitgeist. Hefte zu „Glauben und Wissen". Stuttgart, Kielmann. II. E. Dennert, Darwinistisches Christentum. 1904. III. L. Weiß. Kulturgeschichte und Naturwissenschaft. 1904. IV. Steude, Die christl. Religion u. d. Naturwissenschaft. 1905. VII. Fr. Oels, Der Wodan-Kult, sein Recht und Unrecht. 1905. VIII. Steude: Entwickelung u. Offenbarung. 1905. X. E. Teichmüller, Relig. Wissen. 1906.

G. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube im Verhältnis zur heutigen Philosophie u. Naturwissenschaft. Berlin, Al. Duncker, 1907. 2.60, 3.25.

Deussen, Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanischads. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1907. 3.—, 4.—.

Karl Gebert, Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens. München, Krausgesellschaft, 1905. 1.—.

Digitized by Google

Al. Schumann, Alexander Vinet. Sein Leben. — Seine Gedankenwelt. — Seine Bedeutung. Leipzig, Hinrichs, 1907. 2.—, 3.—.

A. Drews, Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Eine philos. Untersuchung über das Wesen der Religion. Jena, Diederichs. 1906. 13.—, 14.—.

E. G. O., Inneres Wachstum. Stuttgart, Walter Seiffert. Geb. 1.50.

Herm. Cohen, Religion und Sittlichkeit. Berlin, Poppelauer, 1907. 1.20.

C. H. Becker, Christentum und Islam. Relg. Volksb. III 8. Tübingen, Mohr, 1907. —.50, —.75, 1.50.

G. Krüger, Das Papsttum, seine Idee und ihre Träger. Desgl. IV. 3/4. 1.–. 1.25, 2.—.

Martin Spahn, Der Kampf um die Schule in Frankreich und Deutschland. Kempten, Kösel, 1907. —.70.

Rudolf Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig, Barth, 1907. 5.60 u. 6.40.

Rudolf Eisler, Leib und Seele. Darstellung und Kritik der neueren Theorien des Verhältnisses zwischen physischem und psychischem Dasein. Ebenda, 1906. 4.40 u. 5.20.

Eugen Heinrich Schmitt. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. II. Band. Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit. Diederichs, Jena 1907. 12.— u. (Halbperg.) 14.—.

Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt, herausgegeben und übertragen von Hermann Büttner. Ebenda, 1907. 4.– u. (Halbperg.) 5.50.

Erich Adickes, Kant contra Häckel. 2. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1906. 2.40 u. 3.—.

Camerer, Philosophie und Naturwissenschaft. Kosmosverlag, 1906. 2.– u. 3.–.

Oswald Külpe. Immanuel Kant. Leipzig, Teubner, 1907. Aus Natur- und Geisteswelt. 1.— u. 1.25.

Ad. Jülicher, Paulus und Jesus. Rel. Volksb. I, 14. Tübingen, Mohr. 1907. —.50, geb. —.75 u. 1.50.

Hans Pöhlmann, Realistische Bildung und Religionsunterricht. Nürnberg, Sebald. 1907. —.85.

---

†

Prof. Dr. Hugo Magnus

Geh. Medizinalrat, Breslau

14. April 1907.

Digitized by Google

Der pantheistische Gottesbegriff als Vorstufe der Gottes-Idee.

Von Walter Kinkel.

Die primitivste Form, in welcher sich der Glaube an einen einzigen Gott, im Gegensatz zu der ursprünglichen Vielheit der Dämonen und Sondergötter, kundzugeben pflegt, ist der Pantheismus, der freilich selbst wieder mancherlei Spielarten und Gegensätze aufweist. Will man seine Bedeutung für die Entwicklung des religiösen Bewußtseins richtig würdigen, so darf man diese seine Übergangsstellung nicht verkennen. Der primitive Mensch ist überall Sensualist, auf dem Gebiete des theoretischen Erkennens ebensowohl wie auf dem des religiösen Fühlens und Denkens.*) Wie er die wirkende Kraft und das Gesetz der Erscheinungen in der Natur selbst wieder sinnlich-dinglich denkt, so hypostasiert er auch unmittelbar die sittlichen Mächte des Lebens, auf denen die soziale Gemeinschaft, das Zusammenleben in Familie, Volk und Staat beruht. Dies ist der Quell des ursprünglichen Dämonenglaubens, von dem Animismus, Feuer-, Tier-Anbetung usw. nur besondere Erscheinungsweisen sind. Usener hat z.B. schön gezeigt, wie auch Zeus, der oberste der Griechengötter, seinem primitivsten Ursprung nach nichts anderes ist, als der Dämon der Tageshelle, des himmlischen Äthers und allumfassenden Lichtes. Wie sich nun aus diesen Dämonen die vielen Einzelgötter im Bewußtsein der Menschheit entwickelten, soll hier nicht untersucht werden, wir verweisen auf die in der Anmerkung genannten Werke. Historisch wie sachlich liegt jedenfalls der Polytheismus (die Vielgötterei) vor dem Pantheismus; und das ist es, worauf es uns hier ankommt.

Viele Schwächen des Polytheismus werden vom Pantheismus (d.h. von jener religiösen Weltanschauung, die Gott und Welt identifiziert, die Welt selbst für göttlich erklärt) verbessert oder entfernt. Der Vielheit der Götter entspricht eine Vielheit der sittlichen Ideale, welche die Menschheit zerreißt und die tiefsten Gegensätze innerhalb des religiösen Bewußtseins bestehen läßt oder gar noch verstärkt.**) Zunächst sind ja die Einzelgottheiten zumeist Stammesgottheiten: d.h. sie sind dem begrenzten und beschränkten sittlichen Interesse eines Stammes, einer endlichen Sonderheit, entsprungen und können so anderen Einzelgöttern direkt feindlich entgegentreten, die das sittliche Interesse einer anderen Sondergemeinschaft, eines

*) Vergl. zum Folgenden meine „Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie" Bd. I, Gießen, sowie das vortreffliche Werk von Hermann Usener: Götternamen. Bonn. 1896.

**) Ich verweise hier ein für allemal auf die tiefgehenden Untersuchungen in H. Cohens „Ethik des reinen Willens".

Digitized by Google

anderen Stammes vertreten und darstellen. Es fehlt also hier noch völlig der Begriff einer einheitlichen, über allen Sonderinteressen stehenden Sittlichkeit, einer allgemein menschlichen Gemeinschaft. Der Begriff der Menschheit ist noch nicht entdeckt.

Auch die einzelnen Götter eines einzigen Stammes oder Volkes können mannigfach in Konflikt geraten. Das hängt mit einem zweiten Fehler des Polytheismns zusammen, der übrigens von gewissen Formen des Monotheismus geteilt wird. Es ist die mit der Personifikation notwendig verbundene Verendlichung des sittlichen Ideals. Jede einzelne Tugend wird gleichsam für sich selbst als letztes und höchstes Endziel des Handelns erklärt, indem sie in der Person der ihr entsprechenden Gottheiten absolut gesetzt wird: die Tapferkeit, die Wahrhaftigkeit usw. Wenn nun, wie im Leben häufig geschieht, ein Konflikt der Tugenden eintritt, so ist es notwendig auf diesem Standpunkt auch ein Konflikt der Götter.

Wie steht nun der Pantheismus zu diesen Fehlern und Schwächen? Das erste Gebrechen wird von ihm beseitigt, das zweite wenigstens abgeschwächt. Ganz abgesehen noch davon, wie sich der Pantheismus im Einzelnen gestalten mag, hat er jedenfalls das Verdienst, den Gedanken einer einheitlichen, allumfassenden menschlichen Sittlichkeit zum ersten Mal kräftig betont zu haben, indem er die Einheit Gottes lehrte. Vor der Macht der vergöttlichten Natur verstummen die kleinlichen Gegensätze der Menschen: diesem Gott gegenüber werden alle gleich und seine Gebote gelten für alles, was lebt und atmet. Auch historisch ist zumeist gerade das eines der wichtigsten Motive gewesen, was den philosophierenden Geist zum Pantheismus hintrieb, daß man erkannte, wie auf der Grundlage des Polytheismus das Göttliche seiner ursprünglichen Bestimmung, ein Schutzwall und eine Sicherheit der Sittlichkeit zu werden, nicht gerecht wurde. So klagt z.B. Xenophanes, der erste Pantheist unter den Griechen, „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was nur beim Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen". Nein, Gott ist „ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken." — Nicht als ob dieser Mangel des Polytheismus nicht schon vor dem Auftreten des Pantheismus empfunden worden wäre; sprechen doch die Dichter selbst häufig genug von „dem Göttlichen" statt von den Göttern, — sobald sie sich nämlich der Einheit des Sittlichen mit dem Göttlichen erinnern. Auch der Schicksalsbegriff ist nur von hier aus in der eigentümlichen Stellung, die ihm z.B. bei Homer und Pindar zukommt, begreiflich: die Götter verbürgen die Sittlichkeit der Menschen — wer aber verbürgt die Sittlichkeit der Götter? Nun eben: Das Schicksal. Aber dann ist ja erst das Schicksal der wahrhaftige Gott. So drängt der Polytheismus über sich selbst hinaus zum Pantheismus.

Digitized by Google

Denn dies Schicksal ist eben begründet im Weltganzen, im All der Natur. Seine Gesetze umspannen alles Geschehene, sie sind es, welche die Einheit nicht nur der natürlichen, sondern auch der sittlichen Erscheinungen (nach diesem Standpunkte) begründen und ermöglichen. So wird hier in der Tat ein gewaltiger Fortschritt der sittlichen Kultur erzielt und eine Unklarheit des religiösen Bewußtseins gehoben. Aber noch mehr scheint gewonnen zu sein: die Verendlichung des sittlichen Ideals scheint überwunden. Dies ist freilich nur Schein, wie wir noch sehen werden, aber es lohnt sich, zuzusehen, wie dieser Schein entstehen kann. Man setzt die Natur selbst unendlich und glaubt damit das sittliche Ideal gerettet zu haben. Vor ihrer Unendlichkeit verschwindet die Willkür der Menschen; ein einzelnes Interesse, eine vereinzelte Tugend kann jetzt nicht mehr als für sich maßgebend erscheinen.

Eigentümlich ist überhaupt die Stellung des Menschen zu dieser göttlichen Macht: der Pantheismus kann in gleicher Weise zur stolzesten, selbstgenügsamen Überhebung, wie zum tatlosen, niedrigsten Kleinmut Veranlassung geben. Dem göttlichen All gegenüber scheint der Einzelne zu verschwinden: ein Sandkorn in der Wüste, ein Tropfen im Ozean. Was kann diesem unendlichen, vollkommenen Gott an der einzigen Persönlichkeit eines einzelnen Menschen liegen? Wird seine Schönheit, seine Größe und Vollkommenheit geringer, wenn dies Eintagswesen zugrunde geht, das wir Mensch nennen? Was sind die Freuden und Leiden, was die Hoffnungen und Befürchtungen dieses Sterblichen jenem unsterblichen Wesen? So verliert hier scheinbar der Mensch völlig seinen Gott; die Natur wird ihm, er so sich selbst fremd. Kleinmut, Verzweiflung ist die Folge. Es lohnt sich nicht, zu wirken und zu handeln; ich bin nichts, ich kann nichts: die Natur ist und tut alles. — Aber dann: ist nicht alles in der Natur göttlich? Ist also nicht auch der Gott in mir? Ich selbst bin Gott, so gut wie jedes Wesen um mich. Nicht mehr kann das Eine, Göttliche, im unendlichen All sein, als in mir! Was suche ich also da draußen? Mich selbst zu erforschen, mich selbst zu bewundern sei mir genug! Stolz und Eigendünkel kommen herbei.

Doch kehren wir zurück zum Gedanken der Verendlichung des sittlichen Ideals! Diese wird in Wahrheit nicht aufgehoben vom Pantheismus, auch wenn er die Natur unendlich setzt. Wenn die Wirklichkeit, wenn die Natur mit Gott identisch sind, so ist also auch alles Existierende, alles Wirkliche göttlich. So ist also das Endziel alles sittlichen Bemühens bereits erreicht. Denn besser zu werden als Gott, wird kein Sterblicher begehren. Also ist auch das, was wir Sünde, Not, Krankheit, Irrtum nennen, kurz, alles Übel der Welt, göttlich. Und so entspringt dem Pantheismus das Problem der Theodicee, weil er das sittliche Sein in der Endlichkeit unserer Zeit vollendet denkt und das Wachstum und die Sehnsucht zur Idee ertötet.

Digitized by Google

Auf die mannigfachen Versuche der Theodicee kann hier nicht eingegangen werden; nur zwei Grundgedanken, welche hierbei immer wiederkehren, sollen kurz besprochen werden. Schon Heraklit rechtfertigt das Böse und die Übel der Welt als eine notwendige Folie des Guten. So wie die Finsternis das Licht doppelt hell erscheinen läßt; so wie wir die Gesundheit erst richtig zu schätzen und zu würdigen verstehen, wenn wir krank waren: so soll auch das Böse nur in der Welt sein, damit das Gute um so mehr hervorstrahle und die Güte und Herrlichkeit Gottes nur um so deutlicher offenbar werde. So ähnlich liest man's dann später bei Thomas v. Aquino und Leibniz. Wie nun aber, wenn ein Pessimist, der die Welt für von Grund aus verdorben hält, sagte: nein, lieben Freunde, es ist just umgekehrt! Nur deswegen besteht das Licht, damit die Finsternis um so dunkler erscheine; nur deswegen sind wir selten einmal gesund, damit wir die Krankheit um so bitterer empfinden! Kurz: das Gute ist nur die Folie des Bösen! Und weiter: setzt denn nicht jene Verteidigung des Guten zum mindesten voraus, daß alle Tragödien zuletzt glücklich enden; daß immer die Finsternis vom Licht, die Krankheit von der Gesundheit abgelöst und besiegt wird? Und ist das wirklich heute schon so? — Ein weiterer Versuch, das Böse zu entschuldigen oder wohl gar zu leugnen liegt in dem Gedanken, daß nur die Begrenztheit unseres Standpunktes gegenüber der Unendlichkeit des Alls uns die Mängel und Übel der Welt vortäuschte, die sich, vom Standpunkte Gottes, der das Ganze überblicke, in Vorzüge verwandelten. Darauf ist zuerst leicht zu antworten: was nützt *uns* das? Unser Standpunkt ist leider der des Menschen und nicht der Gottes, und niemals wird es einem endlichen Wesen vergönnt sein, die Unendlichkeit jener angeblich göttlichen Natur mit Einem Blicke zu überschauen. Im Gegenteil! Gott wird uns hier völlig fremd, und ich kanns mir denken, daß die Worte einer so beschaffenen Philosophie in manchen Herzen Haß erwecken und wie Hohn und Spott klingen. Was? der Trost meiner Seele soll darin liegen, daß *meine* Leiden einen grausamen Weltgott, der mir nichts ist, erfreuen und ihm sein Haus verschönen? Ich muß dulden, damit er selig und vollkommen sei? Und was ist das für eine bettelhafte Göttlichkeit, die sich aufbaut auf den Mängeln ihrer Geschöpfe!

Indessen dies sind alles Einwände, die vom Standpunkte des Pantheismus selbst erhoben sind. Gewichtiger sind jene, die diesen Standpunkt angreifen und seine prinzipiellen Schwächen enthüllen. Der Pantheismus zieht Gott in den Strudel der Zeit und kleidet ihn in ein endliches Gewand. Er tötet die Sehnsucht zum Vollkommenen, den echten Geist der Sittlichkeit, der immer ein Geist des Fortschritts ist. Indem er das Göttliche als überall gegenwärtig, als bereits erreicht hinstellt, unterbindet er die Kraft des Willens, die an das Kommende glaubt. Er schiebt die

Digitized by Google

Schwächen und Mängel der Menschen Gott zu und läßt jenen selbst mit tausend Fehlern behaftet sein. So drängt der Pantheismus auch über sich hinaus zur Erkenntnis der göttlichen Idee. Von dieser soll in einer späteren Abhandlung die Rede sein. Zugleich wird sich dabei Gelegenheit bieten, gewisse Eigentümlichkeit besonderer Formen des Pantheismus näher ins Auge zu fassen und mancherlei Irrungen der philosophierenden Vernunft kennen zu lernen.

Religion der Immanenz oder Transszendenz?

Von **Adolf S. Faut.**

I.

Daß die Religion gegenwärtig zu neuem Leben erwacht, ist eine unbestrittene Tatsache. Wunderbar, wenn man an die ganz entschiedene Absage denkt, die sie von der Mitte des 19. Jahrhunderts an bis in die achtziger Jahre erfahren hat. Nun heißt es nicht mehr: „Weg mit der Religion!", sondern: „Wir brauchen eine neue Religion!" Nicht wunderbar ist diese Wendung der Dinge für den, der die historische Bedeutung der Religion, vollends für den, der ihr Wesen, auch nur nach der psychologischen Seite hin, kennt. Sie ist mit dem Grundstreben der menschlichen Seele verwachsen, mit dem Streben nach innerer Einheit gegenüber der wirren Vielgestaltigkeit der Welt, mit dem Bedürfnis der vertrauensvollen Hingebung an das Leben, mit dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von den Mächten des Daseins, mit dem Drang nach Selbstbehauptung und Freiheit gegenüber diesen Mächten. Diese seelischen Bedürfnisse mögen zurückgedrängt werden durch die alle Seelenkräfte in Anspruch nehmenden wirtschaftlichen Interessen oder auch durch die unmittelbare, naive, kindliche Freude am Dasein. Aber ersterben können sie niemals, solange die menschliche Seele in ihrem Grunde sich gleich bleibt. Und nach Zeiten der Vernachlässigung werden sie nur um so intensiver sich geltend machen.

Aber, nun diese seelischen religiösen Bedürfnisse wieder lebendig geworden sind, — wie stehts mit dem Objekt, auf das sie sich beziehen, das sie befriedigen soll, mit Gott? Ist mit dem religiösen Sehnen auch der Glaube an Gott neu und stark geworden? Man wird das nicht sagen können. Und wenn, so ist doch jedenfalls der „Gott" der neuen Religion eine wesentlich andere Größe als der der alten, der christlichen Religion. Für diese steht Gott der Welt gegenüber; für jene ist Gott nur ein anderes Wort für die Welt. Gott ist „die Summe aller Kräfte und Wirkungen". Es gibt bloß eine Wirklichkeit, die Welt. Eine zweite, jenseitige ist ein undenkbarer Gedanke. Ein neben und über der Welt stehender Gott ist ein der menschlichen Phantasie entsprungener Idealbegriff, ein bloßer Be-

Digitized by Google

griff, keine Wirklichkeit. Der alte transszendente Gott ist tot und darum auch die Religionen, die den Glauben an einen solchen Gott vertreten. Man sucht eine neue Religion der Diesseitigkeit, nicht der Jenseitigkeit; der Wirklichkeit, nicht der Phantasie. Das ist das gemeinsame Ideal der verschiedenen religiösen Strömungen der Gegenwart, der „Nietzsche"-Religion, des Häckel'schen Monismus, der neu-buddhistischen Bewegung. Gemeinsam ist ihr Streben nach einer Diesseitsreligion, gemeinsam ihr Kampf gegen die transszendente christliche Religion. Es mehren sich die Anzeichen dafür, daß der Kampf gegen die christliche Religion, der solange als Kampf des Wissens gegen den Glauben galt, als Kampf des einen Glaubens gegen den andern erkannt wird.

II.

Allerdings ist die „neue" Religion, die ohne den Glauben an einen transszendenten Gott, überzeugt, die Wissenschaft auf ihrer Seite zu haben. Diese hat ja eben die Undenkbarkeit eines solchen Gottesglaubens nachgewiesen. Die Naturwissenschaft kennt nur diese eine Welt. Sie arbeitet mit Erfolg erst, seitdem sie das Truggebilde einer jenseitigen Welt als solches erkannt hat. Der Glaube an ein Hereinregieren jenseitiger Kräfte hat die Forschung lange genug irregeführt. Sie geht ihre sichere und so erfolgreiche Bahn erst, seitdem sie die Welt als eine in gesetzmäßigem Zusammenhang stehende Einheit betrachtet. Der Deismus des 18. Jahrhunderts ließ die Möglichkeit der Existenz einer jenseitigen Welt und eines jenseitigen Gottes zu; aber er verwahrte sich gegen die Möglichkeit eines Hereinregierens des transszendenten Gottes ins Diesseits. Und es war der logisch notwendige Gang der Entwicklung, daß ein jenseitiger Gott, der so ganz unwirksam gemacht worden war, so ganz außerhalb der Wirklichkeit stand, als unwirkliches Phantasiegebilde abgelehnt wurde. Wissenschaftlich denkbar ist kein Gott neben und über der Welt, nur Gott in der Welt: deus sive natura. Mit der Wissenschaft läßt sich bloß die Religion vereinigen, die auf den Glauben an einen transszendenten Gott verzichtet. Alle anderen Religionen, auch die christliche, gehören einer überwundenen Stufe der Religion an. „Es ist wahr", sagt Paulsen, „der Glaube an Götter, die als menschenähnliche Einzelwesen irgendwo irgendwelche empirische Existenz haben und auf die irdische Welt nach gelegentlichen Absichten wirken, ist im Absterben und wird nie wieder lebendig werden. Es macht auch keinen wesentlichen Unterschied, ob man solcher Wesen mehrere oder nur ein einziges annimmt" (Ethik I, 393).

Ob nun aber die neue Religion lebenskräftig sein wird? Ob sie wirklich einen Fortschritt gegenüber der Religionsfeindschaft bedeutet? Es ist wahr, diese hat eine Verkümmerung, ja Verarmung des Seelenlebens zur Folge, die das gesamte Kultur- und Geisteslebens höchst ungünstig beeinflußt. Wenn wir bedenken, wie mächtig und reich die Religiosität

Digitized by Google

von jeher das Geistesleben der Menschheit angeregt und befruchtet hat, wie so oft Religion der geheime Quell der Begeisterung ist, des sittlichen Heroismus, originaler künstlerischer Produktionen, ja daß sie in letzter Linie die verborgene Grundlage alles kulturellen Fortschritts ist, so kann eine Neubelebung der religiösen Triebkräfte des Seelenlebens nicht freudig genug begrüßt werden.

Aber ob sie in der „neuen" Religion lebenskräftig sich entfalten werden, ist sehr die Frage. Denn die Religion, die uns an den in der Welt immanenten, ja mit ihr identischen Gott weist, ist wohl eine bedeutsame ästhetische Bereicherung des Lebens. Aber sie hebt nimmermehr über dieses Leben hinaus, sie führt uns keine weltüberlegenen Kräfte zu. Und das ist es doch, was wir letztlich in der Religion suchen, daß sie uns eine neue Welt göttlichen Lebens eröffnet, kraft dessen wir den Kampf mit den uns bedrängenden diesseitigen Lebensmächten siegreich aufnehmen können. Wahre Religion erwächst nicht sowohl aus der freudigen Hingabe an die Welt, als vielmehr aus der Verzweiflung an der Welt. Sie söhnt uns aus mit diesem Leben, weil sie uns ein neues, besseres Leben zuführt. Die Religion freudiger Bejahung der unmittelbar uns umgebenden „diesseitigen" Welt hat keine Kraft und deshalb auch keine Zukunft gegenüber der Religion der Weltverneinung. Geschichtlich betrachtet hat jedenfalls die christliche Religion darin ihre Kraft bewährt, daß sie den Menschen mit dem weltüberlegenen Gott verbindet, in dessen Gemeinschaft wir erst den Kampf gegen die uns bedrängende und knechtende diesseitige Welt der Sünde und Sorge erfolgreich führen. Durch die Gemeinschaft mit Gott gewinnen wir ein neues, weltüberlegenes Leben.

Die christliche Religion hat ihre Kraft gerade darin, daß sie die Religion der Transszendenz ist. Und zwar nicht etwa bloß in ihrer katholischen Form als die Religion der Weltflucht, sondern ebenso in ihrer evangelischen als die Religion der Weltüberwindung und -beherrschung. Eine Religion aber, die uns mit den tiefsten Bedürfnissen unserer Seele an eben die Welt weist, gegen die wir Schutz und Hilfe suchen, hat keine Kraft. Ja eine solche Religion ist im höchsten Grad bedenklich. Sie pflegt seelische Bedürfnisse, die sie doch nicht befriedigen kann; sie gibt ihnen kein Ziel und keine Richtung. Es werden sich seelische Verirrungen ergeben, wie wir sie jetzt schon in neu-buddhistischen und ähnlichen Kreisen wahrnehmen. Und darum bedeutet die „neue" Religion nicht bloß einen Fortschritt, sondern auch eine ernste Gefahr. Religion kann sich nur dann normal und segensreich entfalten, wenn sie den Weg eröffnet über die Welt hinaus zu einem weltüberlegenen Gott.

III.

1. Solche Religion der Transszendenz ist ganz wohl denkbar. Es ist keineswegs ihre Unmöglichkeit wissenschaftlich bewiesen. Allerdings muß der

Digitized by Google

Begriff der „Transzendenz“ geklärt werden. Wir sind gewohnt, die Transzendenz uns sogleich räumlich anschaulich zu machen. Sollte sich diese Veranschaulichung als irreführend herausstellen, so ist damit die Unrichtigkeit und Unmöglichkeit der Sache noch nicht erwiesen. Es ist nun ohne weiteres zuzugeben, daß die überlieferte Form der Transzendenz in der Raumanschauung unhaltbar geworden ist. Nach dem alten Weltbild sind sichtbare und unsichtbare Welt räumlich getrennt. Die uns umgebende Welt ist die sichtbare. Über ihr erhebt sich in fernen Regionen die unsichtbare Welt, der Himmel, der eigentliche Wohnsitz Gottes. „Unsichtbar“ ist diese Welt nicht wegen ihres Wesens, sondern wegen der weiten Entfernung. Dieses Weltbild ist durch das kopernikanische Weltsystem unmöglich geworden. Und mit ihm nach der Ansicht Unzähliger auch der christliche Glaube, der uns an einen weltüberlegenen transzendenten Gott bindet. Beide Größen, das antike Weltbild und der überlieferte Gottesglaube, scheinen so unlöslich mit einander verbunden, daß dem oberflächlichen Denken das eine mit dem andern steht und fällt. Und dies oberflächliche Denken wird dadurch nicht bekämpft, daß man es heftig tadelt und ihm einfach die überlegene Position gegenüberstellt. Das ist ein Fehler, den wir Theologen zu begehen seit Jahrzehnten nur zu leicht geneigt sind. Die Hunderttausende der Leser von Häckels Welträtseln mit ihrer Vorstellung vom Dualismus der christlichen Religion müssen erst belehrt werden. Vielleicht möchten Häckel selbst „mildernde Umstände“ zuzubilligen sein. Es könnte eine Vertiefung oberflächlichen Denkens auf folgende Weise versucht werden.

2. Wir stellen uns auf den Boden der Gegner einer transzendenten Welt und eines transzendenten Gottesglaubens. Wir sehen uns an die eine uns umgebende, als die allein uns zugängliche, allein wirkliche Welt gewiesen. Eine in räumlicher Transzendenz über ihr sich ausdehnende Welt erklären wir als etwas Undenkbares. Es gibt nur eine Wirklichkeit. Sich eine zweite darüber auszumalen, ist Phantasterei.

Aber wie stellt sich nun diese eine Welt genauerem Nachdenken dar? Keineswegs als eine, sozusagen auf einer Fläche sich ausbreitende gleichartige und gleichwertige Größe. Die Naturwissenschaft denkt sich vielmehr die Welt als einen Entwicklungsprozeß aus niedersten Anfängen zu immer höheren Gestaltungen. Demgemäß stellt sie sich nicht als eine auf gleicher Fläche sich ausbreitende Einheit, sondern in verschiedenen Höhenlagen dar. Jede höhere Lebensgestaltung ist der niederen gegenüber „transzendent“: das organische gegenüber dem anorganischen Lebensgebiet, das menschliche gegenüber dem tierischen, das geistige gegenüber dem physischen. Mag sich immerhin der Zusammenhang dieser Lebensgebiete, der Übergang vom einen zum andern nachweisen lassen: die neue Lebenssphäre, die jedesmal sich ergibt, wird als höhere, der niederen übergeordnete unter allen Umständen anerkannt. Die Naturwissenschaft selbst kann sich

Digitized by Google

also die Welt nur als eine in verschiedener Höhenlage sich darstellende Größe denken.

Dieselbe Weltansicht ist die Voraussetzung aller *Kulturarbeit*. Kulturarbeit treiben heißt soviel als die gesamte organische und anorganische Natur in den Dienst des menschlichen Geisteslebens stellen. Dies letztere erscheint ganz selbstverständlich als die höchste Stufe der Entwicklung des Weltprozesses, als der höchste uns erkennbare Zweck der Welt, zu dessen Verwirklichung das physische Leben, das Naturleben, die niederen Stufen der Entwicklung, als die geeigneten Mittel erscheinen. Das *sittliche* Bewußtsein endlich, wie immer es auch näher bestimmt sein möge, erkennt in den ethischen Forderungen Höchstforderungen, denen alle übrigen Interessen sich unterzuordnen haben; in den ethischen Leistungen Höchstleistungen, die aller sonstigen Arbeit überlegen sind. So ergibt sich also ein Weltbild, das genau genommen dem traditionellen gar nicht so unähnlich ist. Hat man dieses mit einem aus verschiedenen Stockwerken bestehenden Haus verglichen, so ist dieser Vergleich auch für das moderne Weltbild noch zutreffend. Das Weltganze, wenn man sichs *räumlich* vorstellen will, dehnt sich nicht in einer ebenen Fläche aus, sondern *eine* Höhenschicht baut sich auf über der anderen, die höhere ist für die niedere — *transzendent*.

3. Zu einem transzendenten *Gottesbegriff* hat uns diese Betrachtung freilich noch nicht geführt. Mag die Welt einem Haus mit verschiedenen Stockwerken gleichen, — es ragt doch nicht in den Himmel hinein! Aber ist nur diese Struktur der Welt einmal klar, dann ist wenigstens etwas gewonnen. Der Gedanke der Transzendenz an und für sich ist nicht mehr unverständlich. Man kann sich denselben durch räumliche Darstellung veranschaulichen. Aber die räumliche Struktur ist doch nur ein *Bild* für *Wesensunterschiede*. Nicht der *Ort*, sondern die *Art* bedingt die Höhenlage. Nicht nach der räumlichen *Lage*, sondern nach dem eigentümlichen *Wesen* bestimmt sich die Transzendenz eines Lebensgebiets. Die Frage ist also *nicht* die: Läßt sich ein räumliches Jenseits, ein räumlich von der Welt getrennter jenseitiger Gott denken? Vielmehr: Läßt sich eine der empirischen Welt überlegene Größe denken? Ist die uns unmittelbar umschließende Welt *die Wirklichkeit*, oder ragt die Wirklichkeit über diese Welt hinaus? Weist diese Welt in ihrem erfahrungsgemäßen Bestand am Ende selbst auf eine sie überragende, ihr „transzendente" Wirklichkeit? Ist diese Welt *identisch* mit Gott, oder ist Gott eine diese Welt zwar bedingende und tragende, aber ihr überlegene „transzendente" Macht?

Ist die Frage erst richtig gestellt, dann kann die Antwort nicht schwer fallen. Sie ist im letzteren Sinn entschieden für jeden, der an die *Macht* der „*Ideale*" glaubt. Unter einem Ideal verstehen wir nicht ein grundloses Phantasiegebilde, sondern eine, nur nicht in voller Kraft in die Er-

Digitized by Google

scheinung tretende Wirklichkeit. Wir glauben an die Möglichkeit seiner Durchsetzung, weil wir eben von seiner — der empirischen Welt gegenüber transszendenten — Wirklichkeit überzeugt sind.

Ein solches Ideal ist uns das „Sittlich-Gute". Es ist nicht identisch mit seiner empirischen Erscheinung im menschlichen Leben. Es ragt darüber hinaus. Wenn wir diesen Glauben nicht haben, dann verliert das Sittlich-Gute einmal seinen eigentlichen Charakter. Nach dem unleugbaren Zeugnis unseres sittlichen Selbstbewußtseins steht uns das sittliche Ideal gebietend und verpflichtend gegenüber. In der empirischen Welt des eigenen und des Gesamtlebens kommt es zu nur mangelhafter Erscheinung. Aber es drängt mit unwidersprechlicher Gewalt zu seiner vollen Entfaltung. Woher diese gebietende und verpflichtende Macht des Sittlichen, wenn es nicht eine der empirischen Welt gegenüberstehende „transszendente" Wirklichkeit ist? Wenn wir diesen Glauben nicht haben, verliert das Sittliche ferner alle Kraft. Es ist in unserem empirischen Dasein stets nur im Werden begriffen. Aller sittliche Fortschritt, aller Erfolg des Werdens beruht auf dem Glauben an die machtvolle Wirklichkeit des Sittlichen. Schwindet dieser Glaube, dann erlahmt unser sittliches Streben. Endlich: Die schwerste Anfechtung, der wir unterworfen sind, ist die Tatsache des Kontrasts zwischen dem tatsächlichen Bestand der Welt und dem sittlichen Ideal. Die Macht der Welt steht der Macht des Guten oft gleichgültig, ja geradezu feindlich gegenüber. Ist das Sittlich-Gute nun nichts anderes als eine bloß menschliche Gedankengröße, wie soll es dann aufkommen gegenüber der Macht der Welt? Der Erfolg des Sittlich-Guten ist nur denkbar, wenn es eine seiner empirischen Erscheinung im menschlichen Bewußtsein gegenüberstehende, transszendente Größe ist. Das Ideal des Sittlich-Guten muß, wenn es nicht ohnmächtig bleiben soll, eine der Welt überlegene Wirklichkeit besitzen. Nachweisen läßt sich diese transszendente Wirklichkeit nicht; aber sie ist ein „Postulat der praktischen Vernunft". Sie ist Gegenstand nicht des exakten Wissens, sondern des Glaubens.

Zu einem ähnlichen Resultat kommen wir auf einem andern, dem naturwissenschaftlich geschulten Denken vielleicht entsprechenderen Weg. Wir denken uns die Welt als einen Entwicklungsprozeß, in dessen Verlauf stets höhere Gestaltungen des Lebens auftreten. Wie sind diese zu erklären? Es ist doch undenkbar, daß die jeweils in die Erscheinung tretenden höheren Kräfte in gar keiner Weise vorher vorhanden waren. Woher sollen sie denn kommen? Doch nicht aus dem Nichts? Vielmehr: existieren sie noch nicht in der Erscheinungswelt, dann müssen sie in transszendenter Wirklichkeit existieren. Irgendwie müssen sie dasein. Also das Gottesleben, z. B. wie es in der Menschheit erst zur Entfaltung gekommen ist, muß schon von Anfang an irgendwie vorhanden gewesen sein. Es

Digitized by Google

kann doch nicht „vom Himmel gefallen" sein. Wenn es nun von Anfang an nicht auch in die Erscheinung trat, so war es eben der Erscheinungswelt gegenüber transzendent.

Und warum soll nun mit dem empirischen Menschendasein die Entwicklung ihren Abschluß gefunden haben? Ist es nicht grober Anthropomorphismus, zu meinen, daß Geistesleben existire *nur* in der Art, wie es in der empirischen Menschheit lebt? Spricht nicht vielmehr alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß es in vollkommener Weise existiert in der Transzendenz? Es sei auf ein doppeltes hingewiesen. Erstens auf die *objektive Tatsache* des Auftretens großer Geister, der *Genien der Menschheit*. Sie sind ja niemals restlos aus der „Umwelt" zu erklären. Gerade das Große an ihnen nicht. Das ist nur zu begreifen als eine Erscheinung verborgener Tiefen des Geisteslebens. Es sind uns also diese Großen der Menschheit Offenbarungen transzendenten Geisteslebens. Nicht anders sieht sich dies von der rein religiösen Seite aus an. Der Fromme nennt jene unbekannten, verborgenen Tiefen des Universums: Gott. Die uns zugekehrte Seite der Welt nennt er Gottes Offenbarung. Da und dort ist sie besonders deutlich, wenn sich etwas Neues, Unerwartetes in der Welt zeigt. Besonders die „Propheten" sind dem Frommen Gottes Offenbarungsträger. Der Christ erblickt insbesondere in Jesus die klarste und überzeugendste Offenbarung nicht bloß von der Existenz, sondern auch vom Wesen Gottes.

Weist das Auftreten von Genien der Menschheit objektiv auf die Existenz eines transzendenten Geisteslebens, — so haben wir in unserem eigenen Gemüt noch einen *subjektiven* Beweis: nämlich in dem unausrottbaren Drang der Seele nach einer vollen Ausgestaltung und Verwirklichung des Geisteslebens, wie es in der christlichen Unsterblichkeitshoffnung seinen entschiedensten Ausdruck gefunden hat. Woher dieser Drang des menschlichen Geistes, wenn er nicht aus der transzendenten Tiefe des Geisteslebens geboren wäre! Sonst wäre seine zähe Widerstandskraft doch kaum zu erklären. Denn war er in seiner christlichen Gestalt der Unsterblichkeitshoffnung mit Gott zurückgewiesen, — ausrotten ließ er sich nicht. Er suchte sich eine *neue*, für unser christliches Empfinden freilich ungleich phantastischere Form, in der Lehre vom Übermenschen. Hinaus über das „Bloß-menschliche" zum Über-menschlichen! — Alle *Möglichkeit* der Höherbildung ruht auf der *Wirklichkeit* höherer, dem gegenwärtig erfahrbaren Leben transzendenter Lebenskräfte. Es führt also auch diese Betrachtung zum Glauben an eine transzendente Welt, an einen transzendenten Gott.

4. Die Transzendenz, wie wir sie uns denken, steht nun freilich zur Immanenz in keinem ausschließenden Gegensatz. Die transzendente Welt umschließt die Erfahrungswelt, und kommt in ihr zur Erscheinung. Das

Digitized by Google

Verhältnis Gottes zur Welt wäre also so zu denken: Gott ist der Welt gegenüber in allen ihren Entwicklungsstadien transszendent; die Welt ist Gott immanent. Entwicklung ist nur denkbar als das stufenweise Hereintreten der transszendenten Gotteskräfte in die Erscheinungswelt. Daß wir uns diese Gotteskräfte wirksam und zwar sinnvoll wirksam nur denken können, wenn sie als Äußerungen eines persönlichen Gottes gedacht werden, — dies nachzuweisen würde in diesem Zusammenhang zu weit führen. Es sei wenigstens die Wahrscheinlichkeit, oder auch nur die Möglichkeit zugegeben.

Dann aber wären wir dem christlichen Gottesbegriff recht nahe gekommen. Denn jene absolute Transszendenz, die wie der Deismus Gott und Welt durchaus von einander trennt, entspricht nicht dem christlichen Gottesglauben. Das wird freilich oft stillschweigend vorausgesetzt. Der deistische Gottesbegriff ist so populär, dem naiven Denken so einleuchtend, daß seine Verbreitung wohl begreiflich ist. Aber er ist eine reine Verstandesabstraktion. Der christliche Gottesglaube dagegen besteht in dem Erleben des allgegenwärtigen, allwaltenden Vatergottes. „In ihm leben, weben und sind wir." Er ist der schaffende und tragende Grund der Welt. Sie ist ihm immanent. Aber er ist zugleich das Ziel der Welt. Er ist ihr transszendent. „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." Er ist Grund und Ziel der Weltentwicklung und eben deswegen auch die Kraft, die die Welt diesem Ziel entgegenführt in steter Überwindung aller niederen, die göttliche Entwicklung hemmenden Mächte. Er ist deswegen die Zuflucht aller derer, die unter diesen Mächten leiden, die mit ihnen kämpfen und sie überwinden möchten. Der Zusammenschluß mit ihm im Glauben, — das ist das Wesen der christlichen Religion. Im Glauben an den zwar innerweltlich wirksamen, aber wesentlich überweltlichen Gott besteht ihre Kraft und ihre Überlegenheit gegenüber jeder Religion der Immanenz.

Berührung zwischen einigen religiösen Gedanken und der mathematischen Behaftungslehre

von **Kurt Geißler.**

Rudolf Eucken sagt in einem Vortrage über das Wesen der Religion:*) „Bei der Religion handelt es sich um die Erfahrung einer neuen Welt" (die über die gewöhnliche natürliche Welt hinausgeht). „Läßt sich nun

*) 1901. Verlag von Georg Wigand, Leipzig. Vgl. auch: R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig, Veit & Ko. 1901.

Digitized by Google

eine Welt am bloßen Punkt erfahren?" Ein Punkt ist gewissermaßen die menschliche Seele, soweit sie sich nur mit dem endlichen Wissen befaßt. „Gewiß wäre der Versuch, die Religion von innen her zu begründen, aussichtslos, wenn die Seele lediglich als bloßes Subjekt dem All gegenüberstünde, als ein geschlossener Kreis die Dinge auf sich bezöge und nach sich mäße". Aber die Seele steht dem All nicht bloß gegenüber, sondern nimmt auch „unmittelbar am Weltleben teil". „Dem Menschen eine geistige Natur zusprechen, das heißt ihm an einer solchen Welt unmittelbaren Anteil geben, das heißt ihn im Kern seines Lebens von der Punktualität befreien".

Der Punkt und der Kreis ist hier gewählt als Bild; ich möchte das Treffende dieses Bildes an einer davon ganz unabhängig entstandenen mathematischen Lehre erläutern. Man weiß längst, daß der Punkt ein Nichts ist gegenüber den endlich ausgedehnten Größen. Auch die Seele in ihren bloß endlichen Bestimmtheiten wird gegenüber dem Höheren mit Recht ein Nichts genannt. Aber doch ist der Punkt nicht überhaupt ein Nichts, er hat seine bestimmte Bedeutung und ist beim Begrenzen der endlich ausgedehnten Strecken unvermeidlich. Das widerspricht dem vorigen Satze darum nicht, weil der Punkt trotz seiner nahen Beziehung zum endlich ausgedehnten doch in seinem Wesen einem anderen Gebiet angehört, ich sagte: einer anderen Weitenbehaftung. Der Punkt ist offenbar dem Kleinen verwandter als dem Großen, man gelangt zum Punkte nicht durch Erweiterung der endlichen Größen, sondern durch Verkleinerung. Aber man ist doch nicht bei ihm angelangt, wenn man sehr kleine Größen endlicher Art nimmt, der Punkt ist, wie man sagte, immer noch kleiner. Man muß einen förmlichen Wechsel in der Vorstellung, eine Wesensänderung vornehmen, um die Vorstellung des Punktes zu haben. Ich drückte das so aus, daß ich sagte, eine unendlich kleine Ausdehnung gehöre einem anderen Weitengebiete an als das Endliche oder Sinnlichvorstellbare, man nehme einen Wechsel der Behaftung vor, wenn man zum Punkte übergeht. Das Unendlichkleine, besser Untersinnlichvorstellbare**) kann in seinem Gebiete auch genau mathematisch exakt ausgedeutet werden, es gibt darin Verhältnisse verschiedener Größen. Aber alle unendlich kleinen Gebilde sind gegenüber dem Endlichen Nichts, vermögen das Endliche nicht zu vermehren. Ebenso vermag das Endliche die unendlichen Größen, das Übersinnlichvorstellbare in ihrem bestimmten Wesen nicht zu vergrößern. Der endliche Mensch ist gegenüber der Unendlichkeit ein Nichts, wie ein Punkt. Der mathematische Punkt ist vorzustellen je nach dem Gebiete, ein Punkt für das Endliche ist das Unendlichkleine; aber gegenüber diesem Endlichen hat die unendlichkleine Ausdehnung keine Bedeutung. Ist also auch das Unendlichkleine wieder be-

**) Vgl. mein Buch: Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie, B. G. Teubner. 1902.

Digitized by Google

grenzt (durch Punkte solcher niederer Art), so ist doch der „Punkt für das Endliche" grenzenlos klein, unendlich klein ohne Hinzudenken der Begrenzung im Unendlichkleinen. So ist auch jedes Endliche, eine endliche Strecke, ein endlicher Körper, das endliche Leben gegenüber dem Unendlichen zwar vorhanden, aber auf seine Ausdehnung kommt es dabei gar nicht an.

Man sieht, daß sehr wohl Beziehungen zwischen dem Punkte und der Ausdehnung höherer Art vorhanden sind. Im endlichen Punkte kann mancherlei verborgen sein, dessen Bedeutung erscheint, sobald man höhere Gebiete hinzuzieht. Gerade im Punkte beweist sich das Vorhandensein eines Höheren. Wenn der Punkt nicht wäre zur Begrenzung, so wäre auch das nicht, was er begrenzt. Und das Unendliche oder Übersinnlichvorstellbare wäre für uns verschwommen und ganz unverständlich, wenn wir nicht eine Beziehung dazu besäßen trotz oder besser bei unserer Begrenzung, unserer vergehenden Kleinheit.

Das Übersinnliche ist nicht völlig unfaßbar, nicht völlig unverständlich. Es ist nur von anderem Wesen gegenüber dem Endlichen. Das Unendliche ist auch in der Religion nicht etwas gänzlich Unbrauchbares. Der Punkt hat gegenüber der höheren Ausdehnung keine eigene Begrenzung mehr und vom Punkte aus betrachtet hat auch die höhere Ausdehnung kein volles Verständnis. Trotzdem aber besteht sie. Man muß sich über das Inhaltslose des Punktes erheben, um das Höhere in gewisser Beziehung wenigstens zu begreifen, man muß, mathematisch gesagt, mehrere Weitenbehaftungen umfassen, die Vorstellung gemischter Behaftung bilden. Das klingt nüchtern, ist aber trotzdem mit dem Religiösen vergleichbar. Das Unendliche erscheint vom bloßen Endlichen aus wie etwas Absolutes und gar nicht Faßbares, wie etwas derartig Fernes, daß man keinen Zusammenhang sieht. Und doch ist ein solcher vorhanden. Man muß sich, um ihn zu sehen, erheben über das bloße einzelne Weitengebiet und muß die Beziehungen begreifen. Der Gegensatz von Verneinung und Bejahung führt bei Eucken (S. 10) zu dem Gedanken: „Immer muß das Verlorene oder Gefährdete einen Wert haben, wenn seine Beraubung Schmerz bereiten soll, immer verrät das Leid ein, wenn auch weiter zurückliegendes und verstecktes Gutes. Eine völlige Verneinung ließe sich nicht vollziehen". „Hier ist ein Punkt erreicht, wo ein Verlangen nach Religion im eigentlichen Sinne durchbricht". „Persönlichsein ist nicht bloß eine Aneignung einer gegebenen Welt, sondern es ist der Ausdruck und das Durchbrechen einer neuen Welt".

Niemals kommt man beim Durchdenken der Beziehungen zum Höheren zur völligen Erkenntnis eines Absoluten. Auch in der Mathematik ist das absolut Unendliche ein nicht exakt zu behandelnder Begriff. Aber wohl kann man erfassen, daß sich Unendliches an das Endliche anschließt und

Digitized by Google

Beziehungen zwischen beidem vorhanden sind. Man kann Stufen, höhere Grade des Unendlichen mathematisch ausdeuten, immer im Anschlusse an die Beziehung zum Endlichen. Es kann auch im endlichen Leben erkannt werden, daß zugleich in uns die Beziehungen zum Höheren wohnen und lebendig wirken, ohne doch die Gesetze des Endlichen damit umzustoßen. Nicht im Widerspruche, in einem für immer unversöhnlichen Gegensatze liegt das Wesen des Religiösen nach neuerer Auffassung und Vertiefung, wohl aber in dem Bewußtsein, daß es Höheres gibt und daß wir das Wesen dieses Höheren niemals erschöpfen. Die Grundlagen wie die Ziele sind unserer bloßen schließenden Einsicht unbekannt, wir bewegen uns immer nur in Berührungen und in Beziehungen beschränkter, gegebener Art, aber uns erfüllt die Gewißheit, daß solche Beziehungen, solche Gesetze sinnlos sind ohne jene niemals genügend verstandenen Grundlagen und Ziele. Damit ergibt sich das Bedürfnis nach stets höherem Verständnis ohne Widerspruch zum religiösen Gefühle, aber auch das Bewußtsein, daß wir die Beziehung zum Höheren anerkennen, sie fühlen wollen und müssen, ehe wir in der Erkenntnis zu der jeweilig erstrebten Stelle gekommen sind.

Die Lehre vom Willen und seiner Freiheit ist für die Religion wichtig. Nach der Lehre von den Weitenbehaftungen kann selbst ein mechanisch vorgestelltes Getriebe Zustände haben, in denen zwar alle mechanisch endlichen Gesetze erfüllt und respektiert werden und sich doch das Eingreifen höherer Art, Beziehungen zum Unendlichen verstehen lassen. Labile Gleichgewichtszustände in einem Mechanismus der Seele wie auch des körperlichen Gehirnes verlangen die Vorstellung des Punktes, eines Zustandes, wo Entscheidung verschiedener Art möglich ist und doch nicht genügend durch bloß endliche Einflüsse verstanden wird. Hier ist ein verständlicher Berührungspunkt zwischen Weitenbehaftungen. Er erlaubt eine Freiheit in dem Sinne, daß die bloße Macht des endlich Sinnlichen nicht etwa durchbrochen wird, aber bedeutungslos ist, und wo selbst Folgen endlicher Art aus der Berührung mit Unendlichem entstehen können. Höhere Gesetze, nicht Gesetzlosigkeit wird der Verstand auch hier annehmen und ausdenken, aber diese vertragen sich mit den endlichen, obwohl sie darüber hinausgehen. Darum ist eine Freiheit, eine Bestimmung durch höheres Sein trotz aller exakten Wissenschaftlichkeit offen gelassen. Und hier kann auch die Religion ihre besondere Wissenschaft benutzen und bestätigen, ohne der Lehre vom Glauben zu schaden und mit ihr in Konflikt zu kommen. Natürlich muß jede Ausdeutung, die sich des Endlichen und Sinnlichen bedient, auch den Gesetzen des Endlichen gerecht werden, oder hinzusetzen, daß nur Bilder gemeint sind.

Es ergeben sich, außer den erwähnten Punkten, aus der Lehre von den Weitenbehaftungen mancherlei für die religiösen Vorstellungen wichtige Beziehungen. Ganz besonders ist es die Lehre von den Widersprüchen, die

Digitized by Google

ja auch in der Theologie Anlaß zu Streitigkeiten gibt. In der mathematischen Lehre vom Unendlichen vermag man durch Weitenbehaftungen scheinbare Widersprüche zu lösen und zu erkennen, daß an ihnen der übereilte Abschluß unserer Vorstellungen, die unrichtige Beschränkung auf das Endliche schuld ist. Überhaupt kann dies als Beispiel dienen für die Methode der Entfernung von Widersprüchen philosophischer, auch religionsphilosophischer Art, worauf ich bei anderer Gelegenheit mir vorbehalte zurückzukommen.

Die Unendlichkeit Gottes.

Von Franz Karl Pezold.

Es ist eine Tatsache, die der religiösen Apologetik unserer Tage viel zu schaffen macht, daß die Naturwissenschaft unsere Weltanschauung ins unendliche ausgeweitet hat. Unsere Welt hat nicht nur ihren Mittelpunkt verändert gegenüber der Welt der Völker des Altertums, sie hat auch ihre Grenzen verloren. Diese Anschauung ruht nun aber nicht auf der Erfahrung; es ist leicht zu zeigen, daß keine Erfahrung des einzelnen und der Gattung mehr als einen geringen Ausschnitt der unermeßlichen Wirklichkeit zu umspannen vermag. Diese Tatsache läßt sich aber nicht apologetisch verwerten. Weil unsere Erfahrung nicht die ganze Wirklichkeit umspannen kann und wohl nie umspannen und durchforschen wird, darum sollte der übrige Raum, in welchen wir nicht vorgedrungen sind, für unsere Metaphysik und für unseren Gottesglauben aufbehalten bleiben (Heft I dieser Zs. S. 48ff.)? Keineswegs. Eben weil die Prinzipien der Naturwissenschaft und ihre Anschauungsformen Raum und Zeit *vor* aller Erfahrung sind, darum gilt von ihnen, daß sie nicht nur Prinzipien und Formen der wirklichen, sondern *aller* möglichen Erfahrung sind. Es ist uns darum verwehrt eine Erfahrung als möglich zu denken, die solchen Gesetzen nicht unterworfen wäre. Das ist hier nicht der Ort, ausführlicher zu beweisen. Es sei genug, daß es Forscher und Kenner der Wissenschaftslehre gibt, die von Kant so zu denken gelernt haben. Aus der Beschränktheit unserer *tatsächlichen* Erfahrungen läßt sich apologetisches Kapital nicht schlagen, weil es die Prinzipien aller möglichen Erfahrung sind, welche wir jenen tatsächlichen Erfahrungen zugrunde liegend finden.

Nun ist aber nicht allein unsere tatsächliche Erfahrung ihrem Umfange nach begrenzt, sondern auch alle mögliche Erfahrung unterliegt einer Beschränkung. Alle Erfahrung nämlich setzt eine doppelte Trennung voraus in dem ursprünglichen Erlebnis, in welchem ihr Gegenstand zunächst ge-

Digitized by Google

geben ist: eine Trennung zuerst der erlebenden Persönlichkeit nach ihren verschiedenen Fähigkeiten, sofern die Erfahrung das Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit einseitig in das intellektuelle Dasein verschränkt; eine Scheidung zweitens der erlebenden Persönlichkeit von ihrem Erlebnis, sofern das vorher einheitliche und ungeteilte nunmehr ein zwiefaches wird; das Erlebnis wird auf diese Weise umgewandelt zum Erlebten und so allein im Intellekt festgehalten. Diese zwiefache Scheidung ist gegeben im Prozeß der Objektivierung. Erst dadurch, daß wir das Erlebnis unserer ungeteilten Persönlichkeit als Gegenstand unserer intellektuellen Betrachtung „setzen", projizieren wir unser Erlebnis in Zeit und Raum. Etwas als Gegenstand betrachten, heißt also nichts anderes als, es unterschieden von der erlebenden Persönlichkeit, mit der es ursprünglich eins war, im Raum und in der Zeit vorstellen. Was im Raum und in der Zeit ist, das allein gehört der Erfahrung an.

Nun ist man sich in der protestantischen Theologie seit Schleiermacher völlig darüber einig, daß Religion nicht Sache der Erfahrung sondern des Erlebens ist. Religion gründet sich auf ein Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit und darf deshalb nicht mit irgend einer möglichen Erfahrung verwechselt werden. Mit diesem Hinweis auf die Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses wird sich eine intellektuelle (theologische) Betrachtung einer Einschränkung bewußt, die sie sich notwendig selbst auferlegen muß. Die religiöse Betrachtung muß sich immer von neuem daran erinnern, daß auf jene ursprüngliche Einheit der Gesamtpersönlichkeit mit ihrem erlebten Gegenstande im Gottesbewußtsein Rücksicht zu nehmen ist. Sie darf darum jene Scheidung, welche mit der Gegenstandsbetrachtung (Objektivierung) gegeben ist, nicht mitmachen ohne das Bestreben, dabei durch die Scheidung hindurch zu einer neuen reflektierten, sekundären Einheit vorzudringen. Darum ist jede — an sich ja unvermeidliche — Verwendung der von der Erfahrung hergenommenen termini in religiösen Fragen ein „Gleichnis". Sie bleiben ihrem Gegenstande deshalb inadäquat, weil es sich im letzten Grunde nicht um etwas gegenständliches handelt.

Wenn man also gefragt hat: „Wie stellt sich der moderne Mensch das Verhältnis Gottes zur Welt, zunächst rein örtlich gefaßt vor?" (Heft I, S. 55), und wenn dann dieser Gesichtspunkt durchgeführt wird bis zu dem Spinozistischen Satze „deus sive natura, d.h. Gott = Natur, Natur = Gott" (S. 59) oder: Gott ist der Welt immanent (S. 61), so liegt das πρωτον ψευδος einer solchen Fragestellung eben in der Durchführung des „rein örtlichen" Gesichtspunktes. Bei der Anwendung der Anschauung des Ortes auf das Dasein Gottes behandelt man Gott ja noch als Gegenstand in demselben Sinne wie die Objekte der Erfahrung; und damit redet man sehr uneigentlich, weil Gott im Grunde niemals ein Gegenstand der Erfahrung, niemals Objekt im Sinne der Erfahrung werden

Digitized by Google

kann, d.h. also auch niemals in Raum und Zeit vorgestellt werden darf, sei es in welcher Form auch immer.

Damit soll gleichwohl nicht derjenigen religiösen Betrachtung das Wort geredet werden, welche überhaupt die Unterscheidung des erlebenden Bewußtseins von seinem Erlebnis verwirft. Gott steht meinem Ich gegenüber als etwas selbständiges, sobald sich überhaupt mein Bewußtsein seines Gotteserlebnisses bemächtigen will. Auch die Wertspekulationen in Ethik, Ästhetik usw. setzen eine klare Scheidung zwischen dem wertenden Subjekt und dem Wert voraus, doch so, daß dabei der Wert nicht mit dem gewerteten Gegenstand zusammenfällt, sondern als etwas dem Subjekt in seiner Einheit wesensverwandtes zu betrachten ist. Mit dieser Einschränkung also ist auch in der Theologie und Religionsphilosophie die gegenständliche Betrachtung und damit eine Fülle von Anschauungen der Erfahrung als notwendiges Darstellungsmittel aufzunehmen.

Wenn ich nun also den „Ort" Gottes erörtere, so betrachte ich ihn damit zwar gegenständlich. Aber ich kann mir dabei gegenwärtig halten: Diese Betrachtung ist nur so lange richtig und berechtigt, als sie dazu da ist, sich selbst aufzuheben. Diesem Zweck kann zunächst die Heranziehung des Grenzfalls dienen: Gott ist unendlich, d.h. wenn wir ihn der Ortsanschauung unterwerfen wollen, so paßt auf ihn nur der Grenzfall aller Raumanschauung: die Unendlichkeit. Aber selbst diese Anschauung ist noch inadäquat, sofern sie eigentlich die Unbegrenztheit bestimmter mathematischer Gebilde, der geraden Linie, der ebenen Fläche und anderer geometrischer Orter bezeichnet. Sollen wir nun Gott nach ihrer Analogie vorstellen? Gott ist nicht ein mathematisches Kontinuum. Vielmehr auch der Grenzfall unserer Anschauung bleibt deshalb inadäquat, weil er noch immer Gott als Gegenstand unserer Erkenntnis nach Analogie der Erfahrungsgegenstände betrachtet, während doch nur die ungeteilte Persönlichkeit, nicht aber ihr objektivierender Geist Gott erlebt. Wollen und können wir gleichwohl auf eine Erkenntnis Gottes nicht verzichten, so ist unentbehrlich ein zweites Mittel: nämlich die Aussage des Gegenteils: Gott ist überall und an jedem Orte ganz. Damit ist aber an dieser Stelle das widersprechende theologischer Grundvorstellungen als notwendig erwiesen. Das religiöse Erlebnis läßt sich nicht in widerspruchslose Vorstellungen einfangen, weil unsere Vorstellungen und ihre Formen an den Gegenständen der Erfahrung gebildet sind und also auf sie allein passen.

Digitized by Google

Recht und Unrecht in der Forderung eines undogmatischen Christentums.

Von Martin Schulze.

Die Idee eines undogmatischen Christentums begegnet auf der einen Seite ebenso entschiedenem Mißtrauen, ja Widerstand, wie auf der anderen warmer Sympathie. Sie wird hier für ebenso unvermeidlich in der gegenwärtigen geistigen Lage wie dort für unannehmbar im kirchlichen, ja christlichen Interesse gehalten. Mir scheint eine Verständigung in diesem Streite bis zu einem gewissen Grade möglich, und ich möchte daher in den folgenden Ausführungen einen kleinen Beitrag dazu geben.

Es kommt ganz darauf an, was man unter „dogmatisch" bezw. „undogmatisch" versteht, ob dabei eine Gebundenheit an die altüberlieferte Lehrform sei es geltend gemacht, sei es zurückgewiesen, oder ob überhaupt ein bestimmter Glaubensinhalt als für die christliche Religion unentbehrlich oder aber überflüssig angesehen wird. Im ersteren Falle kann ich mit den Vertretern eines undogmatischen Christentums fühlen, im letzteren bin ich nicht in der Lage eine Lanze für sie zu brechen, muß sie im Gegenteil auf das Entschiedenste bekämpfen.

(Rein sprachlich angesehen, liegt ohne Zweifel die Beziehung der beiden Begriffe auf die kirchlich fixierte Lehre — das Dogma — am nächsten. Doch pflegt das Adjektivum „dogmatisch" in einem weiteren Sinne genommen zu werden von einer bestimmten Stellungnahme in Glaubenssachen und Fassung der Glaubenswahrheit — womit immer auch eine Beurteilung des Dogmas gegeben ist —, insbesondere von der strengen Behandlung der Sache in der betreffenden theologischen Disziplin, der sogenannten Dogmatik. Es kommt aber schließlich auf die Sache und nicht auf Worte an.)

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die moderne Losung vor allem hervorgerufen ist durch das in gewissen kirchlichen Kreisen maßgebende Streben, die symbolischen Lehrbestimmungen zu konservieren und dem Glauben aufzuoktroyieren. Dagegen setzt man sich mit Recht zur Wehr. Es ist das nicht bloß unmodern, sondern auch unevangelisch.

Man kann von dem hohen Werte unserer Bekenntnisschriften durchdrungen sein, ja sie für unersetzlich halten und doch zugeben, daß die Formulierung, welche in ihnen der Glaube gefunden hat, zeitgeschichtlich bedingt und darum einer Verbesserung bedürftig ist. Ja man kann das nicht bloß, man muß es, wenn anders man in dem Strome des neuzeitlichen Geisteslebens darin steht. Ich brauche das im Einzelnen hier nicht nachzuweisen. Es handelt sich auch gar nicht bloß um Einzelheiten, sondern um den ganzen Rahmen, in welchem die Sache aufgefaßt und dargestellt

Digitized by Google

wird, sowie um gewisse durchgängige Mängel, die dabei hineinspielen. Ich erinnere nur an den Einfluß des alten Weltbildes und einer längst überholten Schriftauslegung. Ja man muß zugeben, daß die Aussagen, von allen Fortschritten des Denkens und Wissens abgesehen, vielfach sogar einer rein religiösen Beurteilung nicht genügen. Sie sind kein zutreffender Ausdruck des neuen Prinzips, sind z. T. sogar einfach übernommen oder liegen wenigstens durchaus auf der Linie des Alten. Schon aus diesem Grunde kann protestantisches Christentum nicht an sie gebunden sein.

Es ist aber überhaupt unevangelisch, den Glauben in die Anerkennung und Übernahme kirchlich sanktionierter Lehren zu setzen. Auch wenn unsere Symbole konsequent und allseitig das evangelische Prinzip entwickelten, würde es falsch sein zu sagen: Unser Christentum hat darin sein Wesen, daß man diese Überzeugung teilt. Gegen diesen, im Grunde katholischen Glaubensbegriff wird erfreulicherweise von den verschiedensten Seiten energisch Front gemacht.

Der Glaube reicht viel tiefer, als diejenigen zu wissen scheinen, welche über sein Vorhandensein oder sein Maß immer nach der Stellung urteilen, die man zu gewissen überlieferten Behauptungen einnimmt. Man kann in dieser Beziehung ganz korrekt und dabei doch im tiefsten Grunde ungläubig sein. Die landläufige Verwendung der Begriffe „gläubig" und „ungläubig" ist durchaus verkehrt. Das Kriterium, welches man dabei anwendet, ist ein ganz äußerliches. Man fragt lediglich oder doch in erster Linie, wieviel oder wie wenig von dem angeblich oder wirklich zu Glaubenden jemand sich angeeignet hat. Dieser Glaube hätte keine Reformation der Kirche herbeigeführt. Man beruft sich vergeblich auf dahingehende Aussprüche Luthers. Sie beweisen nur, daß er gelegentlich selbst in das alte Wesen zurückgefallen ist, aus welchem er doch herausgeführt hat, herausgeführt hat durch den Gewinn und die Geltendmachung eines Glaubens, der in ganz anderen Regionen seinen Ursprung und sein Leben hat.

Wenn er das Christentum allein in den Glauben setzte, so verstand er darunter die Richtung des ganzen Menschen auf Gott, wie er sich uns in Christus und durch ihn offenbart, in getrostem, mutigem, tatkräftigem Vertrauen. In der Tat ist das erst religiöser Glaube. Es handelt sich dabei um ein persönliches Verhältnis zu Gott, und zwar um ein solches, welches einem durch Gott selbst eröffnet, ja in welches man durch ihn hineingezogen wird. Alles Vertrauen wird geweckt durch persönliche Eindrücke. So ist es auch im Höchsten. Dagegen handelt man beim Fürwahrhalten gewisser Glaubenssätze, ob man es nun leicht oder schwer über sich gewinne, eigenmächtig. Die Sache ist so einfach, einfach freilich nur auf dem Standpunkte der Gnadenreligion. Aber auf ihm wollen doch die-

Digitized by Google

jenigen stehen, mit denen wir hier verhandeln. Weshalb geben sie denn immer wieder dem Glauben zu seinem Objekte *Meinungen über Gott, Christus usw.* statt *Gott selbst*? Glaube ist *Hingabe* an den zu uns sich herablassenden, um uns werbenden Gott mit unserem ganzen Leben. Wenn man dies unter dem praktischen Charakter der Religion versteht, von dem jetzt soviel die Rede ist, so ist gar nichts dagegen zu sagen. (Es gibt allerdings eine, für mich wenigstens, unannehmbare Deutung dieses Schlagworts, wonach man in der Religion die Erfüllung seiner praktischen Zwecke sucht. Dann ist sie einem Mittel zum Zweck, d.h. man würdigt sie herab, doch das nur nebenbei!). Vergeblich teilt man die klarste und schönste Theorie von den Glaubensgegenständen bezw. dem Glaubensgegenstande, wenn man darin nicht sein Leben hat.

Aber freilich, damit ist nicht gesagt, daß man *die Sache haben kann ohne jede Theorie davon*, oder ich will lieber sagen, daß bei der Religion im allgemeinen und beim Christentum im besonderen die *Vorstellungen*, die man sich von Gott, von Christus usw. macht, keine Rolle spielen. Die Vertreter eines undogmatischen Christentums schütten das Kind mit dem Bade aus. Sie halten eben das für ganz wertlos in religiöser Beziehung, was die anderen für das Entscheidende ausgeben — die Glaubenslehren.

Man geht dabei unter sich wieder ganz *verschiedene Wege*. Die Einen halten sich im Wesentlichen an die, so oder so, optimistisch oder pessimistisch, weltoffen oder asketisch verstandene *Moral des Christentums*, vor allem Jesu selbst, im Übrigen nur einige ganz allgemeine Wahrheiten beibehaltend bezw. hinzunehmend. Denn der Standpunkt der Aufklärung, wo man vom sittlichen Bewußtsein aus wenigstens auf den Glauben an den persönlichen Gott zurückgriff, ja auf ihn sich bezog mit allem seinen Tun, seiner Fürsorge sich getröstete und der Unsterblichkeit des sittlichen Menschenwesens gewiß war, wird vielfach auch nicht mehr festgehalten. Die Ethik, die man vertritt, läuft aus in eine pantheistische Weltanschauung. Oder es findet doch ein unklares Schwanken in dieser Beziehung statt.

Der anderen Richtung hingegen ist es um die Wahrung des *Gemütscharakters der Religion* zu tun, ohne daß es ihr deswegen an sittlichem Interesse fehlte. Im Gegenteil meint man, daß die in den Tiefen erlebte Berührung mit Gott und seiner Offenbarung in Christus sich auch in der ganzen Lebensführung fruchtbar erweisen wird. Aber das steht erst in zweiter Linie.

Den Ersteren geht alles Verständnis für die Eigenart der Religion ab. Sie haben nichts von Schleiermacher gelernt. Es läßt sich allerdings etwas zu ihrer Entschuldigung sagen. Der Intellektualismus der — ja nach Schleiermacher wieder in die Höhe gekommenen — Orthodoxie, gegen

Digitized by Google

den sie sich wenden, hat sich nicht nur als sittlich unfruchtbar erwiesen, er ist auch mit Zumutungen verbunden, welche im sittlichen Interesse zurückgewiesen werden müssen. Indem man die buchstäbliche Anerkennung einer bestimmten Lehrform für notwendig zum Heil erklärt, für die conditio sine qua non alles Weiteren, jede, auch die geringste Abweichung aber in Grund und Boden verdammt, verleitet man die Menschen dazu, unbesehen eine Überzeugung zu der ihrigen zu machen, zu welcher sie nicht selbst hindurchgedrungen sind; mit anderen Worten, man vergreift sich an ihrer Selbständigkeit. „Herdenmenschen" werden das Unsittliche daran nicht empfinden, sie werden aber auch keinen Gewinn von der Unterwerfung haben; sie werden bleiben, wie sie sind, trotz des angeblichen Besitzes der seligmachenden Wahrheit. Andere werden unter jener Forderung leiden, indem sie sich vergeblich bemühen, sich die Zustimmung zu diesem oder jenem Dogma abzuringen. Noch andere endlich werden sich dem an sie gerichteten Ansinnen im Bewußtsein ihres Rechtes als Persönlichkeiten einfach widersetzen, dann aber in der Regel, falls sie nicht noch von einer anderen Seite gefaßt werden, nicht bloß das Dogma, das ihnen aufgedrungen werden sollte, sondern mit ihm zugleich das eigentümlich Religiöse, das dahinter sich verbirgt, als wertlos preisgeben und sich in der Hauptsache eben auf den moralischen Gehalt des Christentums zurückziehen.

So darf man in Zeiten einer engherzigen und bequemen *Rechtgläubigkeit* mit dem *Moralismus* nicht allzustreng ins Gericht gehen: er ist eine *notwendige Reaktion*, ja er bedeutet die Besinnung auf einen *Hauptvorzug des Christentums* unter den Religionen, nämlich auf sein *durch und durch sittliches Gepräge*. Er vergißt aber darüber, daß es doch *vor allem Religion* ist. Denn was er in dieser Beziehung noch gelten läßt, ist so dürftig und untergeordnet, daß es den Namen nicht verdient.

Nicht die Anknüpfung einer in sich selbst ruhenden Sittlichkeit an die Gottesidee oder das Postulat einer auf jene angelegten und ihre Durchführung im Ganzen garantierenden Weltordnung, einer Macht des Guten über die Welt, oder was man sonst noch dem Ähnliches nennen möchte, macht das Wesen der Religion, zumal des Christentums als Religion aus, sondern das *Leben mit Gott und in Gott und aus Gott*. Ja, wenn das Christentum die sittliche Religion κατ' ἐξοχήν ist, so verdankt es das doch der Eröffnung einer ungetrübten Gemeinschaft mit Gott, mit Gott allerdings als dem vollkommenen Urbilde des Guten. Beides bedingt sich ja gegenseitig: die sittliche Idee muß erst in ihrer vollen Tiefe erfaßt sein, ehe die Selbstdarbietung und Selbstmitteilung des „allein Guten" empfängliche Gemüter finden kann; andrerseits ist *die bloße Vergegenwärtigung grade des vollendeten Ideals nur*

Digitized by Google

geeignet, die Kluft zwischen dem Menschen und dem Höchsten zu erweitern, und schafft erst die Offenbarung der Gnade, daß das Ideal Wirklichkeit werde.

Man täuscht sich in den Kreisen, um welche es sich hier handelt, über die sittlichen Kräfte des Menschen. Das mag wieder eine verständliche Reaktion sein gegenüber dem bodenlosen und — sit venia verbo! — alles über einen Kamm scherenden Pessimismus der kirchlichen Dogmatik. Aber darum ist es noch nicht richtig. Jedenfalls haben diejenigen, welchen die Menschheit die meiste Förderung in sittlicher Beziehung verdankt, sie zu ihrem „Ursprung" zurückgeführt.

Um die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott dreht sich aber das Zentral-Dogma des Christentums. Nun bleibt es freilich dabei, daß die Unterwerfung unter das Dogma es nicht tut, daß sie auch gar nicht zu verlangen ist. Wohl aber will die Tatsache, deren sich das Dogma mit seinen Mitteln zu bemächtigen gesucht hat, zu Herzen genommen sein, die Tatsache der Gegenwart Gottes in Christus zum Heile der Menschen. Das wird aber nicht geschehen können, ohne irgendwelche Vergegenwärtigung der Momente oder Faktoren, durch welche der Urheber des Christentums diese Bedeutung gewinnt.

Wenn man dem gegenüber erklärt, es genüge die Sittenlehre Jesu und etwa noch seine Gottesidee sich anzueignen, so beweist man damit nur, daß man den springenden Punkt nicht sieht, um den es sich bei dem Christentum als Gnadenreligion handelt. Man geht hinter das Christentum zurück auf seine Vorbereitung. Man gibt zwar dem, was man selbst für das Wahre an der Sache hält, den Ehrennamen des „Christentums Christi". Indessen selbst wenn man mit dieser Bezeichnung Recht hätte, so wäre es damit, daß es uns überliefert ist und von uns für annehmbar befunden wird, noch nicht unseres. Es soll sich doch um Praxis handeln. Man verwirkliche aber erst einmal seinen Gottvaterglauben, seine Liebe und Reinheit im eigenen Leben, ohne von ihm etwas Mehreres gehabt zu haben als seine Lehre und sein Vorbild! Er hat aber auch selbst viel mehr sein wollen als ein Muster von einem Christen. Und wenn es zu einer Christengemeinde gekommen ist, so geschah das nicht bloß auf diejenigen Züge seines Bildes hin, die man in dem obigen Begriff (des Christentums Christi) zusammenzufassen pflegt (die aber für sich nie existiert haben), vielmehr sah und erlebte man in ihm den Befreier von der Schuld und Macht der Sünde, den einigen Mittler der Versöhnung und Erlösung. Das sollten diejenigen, die überhaupt noch Christen sein wollen, doch bedenken. Mit der „Gesellschaft für ethische Kultur" ist es ja etwas anderes.

Digitized by Google

Summa Summarum: es fehlt bei der bisher ins Auge gefaßten Gruppe der „Undogmatischen" der Sinn für die lebendigen Kräfte der Größe, die hier in Frage steht. Sie mögen ganz wackere, charakterfeste Leute sein, aber von der Religion verstehen sie nicht viel. Das kann man von der anderen Richtung, der ich mich jetzt zuwende, nicht sagen.

Das warmherzige Buch von Otto Dreyer, welches vor etwa zwei Jahrzehnten unter dem Titel der hier verhandelten Losung erschien, und das ich im Folgenden vor allem im Auge habe, wendet sich nicht bloß gegen die Orthodoxie mit ihren starren Formeln, mit ihrem Glaubenszwang und ihrer Unduldsamkeit, sondern zugleich gegen einen „Liberalismus", welcher bei der Schätzung Christi „über das Ideal des gottgeeinten Menschen und den gewaltigen Lehrer von Gott und den göttlichen Dingen nicht hinauskommt". Das religiöse Gemüt, meint er, wird dabei einen wesentlichen Mangel empfinden. „Gebt mir, wird es sagen, nicht eine Lehre von Gott, gebt mir Gott selbst! zeigt mir nicht einen Menschen, der mit Gott geeint war, sondern zeigt mir, wie ich selbst mit ihm eins werden kann!" So schaut er denn Christus, den Unvergleichlichen, mit Gott zusammen, läßt durch jenen diesen uns nahe kommen und unser gläubiges Vertrauen auf sich ziehen. Das ist der Kern des kirchlichen Dogmas, welches nur den Fehler begangen hat, „das flutende Leben in eine feste Form zu gießen", mit Hilfe philosophischer Zeitbegriffe, die, dafür gar nicht geeignet, das Mysterium des Glaubens (nicht bloß versteinerten, sondern) geradezu als etwas Widersinniges erscheinen lassen. Darum gilt es den ursprünglichen flüssigen Zustand der Sache wiederherzustellen, ganz undogmatisch die christliche Wahrheit zu bieten.

Daran ist natürlich manches Richtige. Niemand, der an der Fortentwicklung der Theologie seit Schleiermacher lebendigen Anteil genommen hat, wird das bestreiten. Aber es wird dabei insofern wieder über das Ziel hinausgeschossen, als es auf ein reines Gefühlschristentum abgesehen ist. Das religiöse Gefühl soll allerdings den Willen bestimmen — einer quietistischen Mystik redet Dreyer wenigstens nicht das Wort —, was aber bei ihm gänzlich unterschätzt wird, das sind die Glaubensvorstellungen. Der Christenglaube ist ihm ein inneres Weben und Wogen, eine auch ohne Worte fortzündende Glut, und wie die Bilder alle heißen.

Nun kann es ja keinem Zweifel unterliegen, daß christliche Frömmigkeit tatsächlich in dem „Berührt-", „Getroffen-", „Bewegtsein des Herzens" durch Gott in Christus ihr Wesen hat. Und diese Frömmigkeit ist die Seele des ganzen Christentums. Aber die Seele ist nicht ohne einen Leib. Und wenn wir vom Glauben reden, so fassen wir beides zusammen: die religiöse Ergriffenheit und das dem Bewußtsein gegenwärtige Objekt, von dem der Eindruck ausgeht, die „gefühlsstarken" reli-

Digitized by Google

giösen Vorstellungen. Der genuin evangelische Glaube ist jedenfalls kein bloßes Hin- und Herwogen der Gefühle, er hat vielmehr zu seinem Korrelat das Evangelium, und er besteht in dem persönlichen Vertrauen zu der darin sich anbietenden Gottesgnade.

Dagegen würde nun wohl von dieser Seite nichts eingewendet werden. Wenn aber der Glaube in diesem Vollsinn des Worts zustande kommen soll, dann wird es jedenfalls ohne ein gewisses Maß christlicher Erkenntnis nicht abgehen. Es ist doch wahrhaftig keine Kleinigkeit, wenn man in dieser Welt, wo vielen nichts als der blinde Zufall oder die eherne Notwendigkeit zu regieren scheint, wo das Übel grassiert und das Böse seinen unheimlichen Einfluß entfaltet, wo der Tod das letzte Wort hat, wenn man da wider allen Augenschein sich an eine ewige Liebe klammert und in ihr geborgen weiß! Was gibt einem ein Recht an sie zu glauben? Und die allgemeine Welterfahrung ist noch nicht das größte Hindernis! Viel schwerer kommt der Glaube gegenüber einer tieferen sittlichen Selbsterkenntnis und Selbstbeurteilung auf: „Wer bin ich, daß ich der Gemeinschaft mit dem Höchsten mich rühme?" Wer darin nie eine Klippe gefunden hat, an der er zu scheitern drohte, der steht nicht auf dem Boden der Reformation, der kann auch nicht an ihren Segnungen teilhaben.

Nun wäre es Unrecht, wenn ich diese Erfahrung den „Undogmatischen", von denen hier die Rede ist, absprechen wollte. Vielleicht liegt sie manchem unter ihnen näher als denen, die auf ihre Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma pochen, ohne von seinem Geiste erfüllt zu sein. Aber warum wird dann das Ideal in möglichster Unbestimmtheit gesehen? Ich meine, wenn etwas in dieser Zeit und Ewigkeit betreffenden Angelegenheit zu wünschen ist, so ist es Klarheit „Ich weiß, an wen ich glaube." Deshalb braucht das Christentum noch lange nicht in die kalten Regionen des Verstandes zurückgedrängt zu werden. Nur vor Gedankenlosigkeit soll es bewahrt werden, wie sie ihm als der vollendet geistigen und sittlichen Religion nicht ziemt.

Der Glaube der Väter hat sich an die lebendige Verkündigung „des Wortes" gehalten und von ihr genährt. In der zentralen Stelle, welche diese noch immer in dem Religionswesen der evangelischen Kirche einnimmt, kommt der Gegensatz gegen alle Naturreligion zu einem greifbaren Ausdruck: Der Mensch steht als geistige Persönlichkeit seinem Gott gegenüber, und alles, was zwischen ihnen vorgeht, soll der Höhe dieses seines Wesens entsprechen. Im Worte teilt sich der Geist mit und wirkt er auf den Geist ein. Darum werden auch die Sakramente ursprünglich nur als eine andere Form der Wortdarbietung geschätzt. Es ist eben nicht auf einen natürlichen Lebensgewinnst abgesehen.

Nun ist Persönlichkeit ja das Schlagwort gerade auch der Kreise, mit

Digitized by Google

denen wir uns hier auseinandersetzen. Sie scheinen mir aber diesem Begriffe nicht genug zu tun, wenigstens in der Religion ihn nicht voll zur Geltung kommen zu lassen, indem sie da alles in ein wogendes Meer von Stimmungen auflösen. Dergleichen läßt sich freilich auch ohne klare Gedanken und Worte hervorrufen.

Dabei sind die Betreffenden sonst nichts weniger als verschwommen! Warum schätzen sie denn diese Eigenschaft an der Religion? Der Gegensatz gegen einen herz- und kraftlosen Intellektualismus erklärt das, scheint mir, noch nicht zur Genüge. Vielmehr macht sich dabei zugleich das Bestreben geltend, das Christentum mit dem, was man moderne Weltanschauung nennt — man hat dabei die entschiedene, rückhaltlose Wendung des neuzeitlichen Denkens zur Immanenz im Auge — zu vereinigen. Natürlich kommen hier nur die idealistischen Formen dieser Philosophie in Betracht. Aber auch sie entfernen sich von dem Christentum, sofern es selbst eine bestimmte Gottes- und Weltanschauung enthält, doch zu weit, als daß von einer Ineinanderarbeitung beider die Rede sein könnte. Anders wenn das Christentum aus dem Reiche des Gedankens verbannt, grundwesentlich zu einer Sache des Fühlens gemacht, und was an Vorstellungen ganz unentbehrlich ist, für etwas gar nicht bestimmt Umgrenztes, Fließendes erklärt wird! Dann verträgt es sich mit jeder nur nicht atheistischen Weltanschauung.

Dieser Antrieb spielt überhaupt, wenn ich recht sehe, bei allen Arten des undogmatischen Christentums sehr stark mit. Mag dabei mehr das Gefühl oder der Wille in Anspruch genommen werden: in jedem Falle hat der Intellekt freie Hand für seine Operationen. Nun sind die Bemühungen um eine Versöhnung zwischen dem Christentum und unserem gegenwärtigen Geistesleben an und für sich gewiß zu begrüßen. Es darf nur ebensowenig auf Kosten von jenem wie von diesem geschehen. Die moderne Apologetik aber ist vielfach geneigt, ein wesentliches Element des christlichen Glaubens preiszugeben, nämlich die in ihm enthaltene Überzeugung. Dann ist der Friede natürlich schnell geschlossen: Die Religion läßt den Menschen — bis zu der Grenze des Materialismus — denken, was er will, der Einfluß, auf den sie es abgesehen hat, ist davon vollständig unabhängig. Wie man auch Gottes Verhältnis zur Welt auffasse, man kann doch im tiefsten Seelengrunde von ihm berührt sein. Wie man auch sonst über Christus urteile, man kann doch in der Gesinnung und im Handeln seinen Standpunkt einnehmen. Und darauf kommt schließlich alles an.

Es fragt sich nur, von anderem abgesehen (vgl. S. 303 ff. u. S. 306 f.), ob das noch Christentum ist. Diesen Namen hat es doch von der Wertschätzung Christi als der maßgebenden Offenbarung Gottes, als dessen, in welchem Gott zum Heile der Menschen gegenwärtig und wirksam ist. Darin

Digitized by Google

ist mit einer spezifischen Dignität Christi zugleich die Überweltlichkeit Gottes als der heiligen Liebe gesetzt. In dem persönlichen Vertrauensverhältnis zu diesem Gott und diesem seinem Christus liegen die starken Wurzeln der Kraft des Christentums, der in ihm verwirklichten Einheit mit Gott, bei der der Mensch sich nicht verliert, sondern erst recht findet, der in ihm begründeten Sittlichkeit, bei der er wirklich frei wird von der Welt. Man kann die Frucht nicht ohne den Baum haben, an welchem sie wächst. Und so ist es denn kein Wunder, wenn unter dem Namen des Christentums eine pantheistische Mystik oder ein weltliches Kulturstreben oder ein Gemisch aus beiden einhergeht.

Die Ritschl'sche Schule (ihr „rechter Flügel") hat sich ein Verdienst dadurch erworben, daß er sich von dem Dogmatismus nicht ins andere Extrem drängen ließ. Sie hat den Kampf mit zwei Fronten aufgenommen, um die Eigenart evangelischen Glaubens zu retten.

Hingegen findet in den Kreisen der „Religionsgeschichtler", die sich von ihr abgezweigt haben, das undogmatische Christentum wieder viel Anklang und warme Fürsprache. Die eingehende Beschäftigung mit den von Ritschl und zunächst auch von seinen Anhängern nur zu sehr ignorierten außerchristlichen Religionen hat hier dazu geführt, die urchristlichen Vorstellungen im Großen und Ganzen als fremdes Gut, als ein Produkt der damaligen Religionsmengerei preiszugeben und das Bleibende am Christentum wieder in einer gewissen Gemütsbeschaffenheit und Willensrichtung zu sehen. Nur in einer mehr oder weniger starken Anhänglichkeit an die Persönlichkeit Jesu wirkt die Glaubensstellung ihm gegenüber nach. Aber von der Ausschließlichkeit und Unumgänglichkeit, welche diesem Verhältnis bei Schleiermacher eignete und ihn trotz seines einseitig mystischen Religionsbegriffs zum Erneuerer der Glaubenslehre qualifizierte, ist hier nicht mehr die Rede. Ja es ist das Wort gefallen, lediglich auf die Sache, die Jesus vertreten habe, komme es an, nicht darauf, was es um seine Person Besonderes war oder auch nicht war. Unsere Zeit verlange nach Gott, von einer Lehre über die Person Christi wolle sie nichts wissen.

Als ob nicht alle Christologie lediglich darin ihren Grund hätte, daß man in Christus seinen Gott fand, ihm ins Herz schaute, sein Heil erfuhr! Allerdings hat das kirchliche Dogma von Christus und die Rolle, welche es spielte, nicht selten Gott in den Schatten zu stellen gedroht, aber seiner ganzen Tendenz entsprach das nicht, und die neueren christologischen Anschauungen verdienen diesen Vorwurf am allerwenigsten. Wie kann man nur nach allem, was seit Schleiermacher in dieser Beziehung gesagt worden ist, Gott und den Christus des Glaubens so in Gegensatz zu einander stellen! Der Glaube weiß hier nichts von einem Entweder-Oder. Vielmehr ist es die Befriedigung des Verlangens nach Gott durch

Digitized by Google

Christus, in der Gemeinschaft mit ihm, die in der gläubigen Verehrung seiner Person zum Ausdruck kommt. Wer das wirklich an ihm erlebt, für den erschöpft sich seine Bedeutung nicht darin, daß er in der religiösen Frage eine Stellung eingenommen hat, die man jetzt noch in den Grundzügen sich aneignen kann, sondern dem ist er „des Vaters einiger Sohn" — ich meine das rein religiös —, das persönliche Band zwischen Gott und Mensch, der Quell aller wahrhaftigen, ungetrübten Gottesgemeinschaft.

Ich wüßte nicht, welche wissenschaftlichen oder gar religiösen Interessen diesem Glauben im Wege stehen sollten. Von der altkirchlichen Christologie mag man sagen, daß sie mit dem alten Weltbilde zusammenhängt, daß sie auch dem geistigen und sittlichen Charakter der christlichen Religion nicht gerecht werde. Es war aber ein großer Fehler der Aufklärung, daß sie jene deshalb einfach zum alten Eisen warf. Und es bedeutete den Beginn einer neuen Epoche des Christentums, daß man wieder etwas in ihr fand, was man sich zu eigen machen konnte, wenn man dabei auch die alte Form zerbrechen mußte. Was nötigt uns in aller Welt diesen Gewinn wieder preiszugeben?

Die Religionsgeschichte? Das ist ja der neue Titel, unter welchem jetzt der Angriff auf alles, was Christologie heißt, unternommen wird! Nun sind allerdings gewisse, z.T. ziemlich weitgehende *Analogieen* auf diesem Gebiete nicht zu leugnen. Ein Christentum, das sich lediglich oder auch nur hauptsächlich auf eine Reihe *äußerer* wunderbarer Vorgänge gründen wollte, könnte dadurch leicht ins Schwanken gebracht werden. Aber an ein *innerliches Verständnis des Heils* und der Heilsverwirklichung, wie es oben angedeutet wurde, reichen sie nicht heran.

Wenn man gleichwohl auch dies nicht gelten lassen will, so zeigt sich, daß es *weniger die Resultate der Religionsforschung* sind, worauf man sich stützt, als *vielmehr bestimmte Voraussetzungen*, unter denen man sie betreibt und — verwertet. Darnach erscheint *eine ganz einzigartige und abschließende Gottesbezeugung von vornherein als ausgeschlossen*. Alles ist beständig im Fluß, wer weiß, was noch kommen mag? Die Theologen, die diesen Entwicklungsstandpunkt vertreten, sind zwar im Allgemeinen geneigt, der Persönlichkeit Jesu eine führende Rolle auch in der Zukunft zuzuschreiben. Seine „Freiheit, Weite, Innerlichkeit" wird wohl immer vorbildlich und wirksam sein. Aber auf diese Imponderabilien, wenn ich so sagen soll, seiner Religiosität und Moral, ist seine bleibende Bedeutung auch einzuschränken.

Daß damit das, was Jesus dem christlichen Glauben bedeutet, entfernt nicht getroffen wird, ist klar. Ebenso klar aber ist, daß damit etwas behauptet wird, wofür man sich auf die Resultate der Wissenschaft nicht berufen darf. Es ist vielmehr *auch eine Art Glaube*, was man damit vertritt. Im letzten Grunde dürfte es ein *anderer Gottesbegriff* sein,

Digitized by Google

der sich da geltend macht. Darnach ist Gott die in allem Leben, zuhöchst dem geistigen, geheimnisvoll wirksame Kraft des Alls. Man weiß nichts oder will vielmehr nichts wissen von dem handelnden Gott der Bibel, der über den Dingen steht. Daß diese Gottesidee unauflöslich mit dem alten Weltbilde zusammenhängt, wird man doch nicht sagen können. Wer von denen, welche sie heute vertreten, denkt sich denn Gott noch außerweltlich?

Damit sind wir wieder bei der sogen. modernen Weltanschauung als dem eigentlich Maßgebenden in dem Kampfe gegen den positiven christlichen Glauben angelangt. Die Religionsgeschichte gibt der Sache nur einen neuen Schein des Rechtes. Und so zeigt sich denn, daß das undogmatische Christentum schließlich auf sehr bedeutsamen dogmatischen Voraussetzungen fußt.

Die unter diesem Zeichen betriebene religionsgeschichtliche Forschung wirkt dann allerdings mächtig auf die Befestigung des eingenommenen Standpunkts zurück. Es scheint wirklich alles fließend zu sein. Man sieht eben überall Analogieen und Zusammenhänge, auch wo davon überhaupt oder doch für eine auf den Grund der Sache gehende Betrachtung nicht die Rede sein kann. Die urchristlichen Glaubensvorstellungen müssen sich mit allen möglichen phantastischen Gebilden der orientalischen Religionen, mit denen sie vielfach kaum eine entfernte Ähnlichkeit haben, zusammenstellen und — abtun lassen. Man ist dabei fast ebenso ungerecht gegenüber der eigenen Religion, als man es früher gegenüber den fremden war.

Die vergleichende Religionswissenschaft bringt überhaupt die Gefahr mit sich, daß man über dem liebevollen Sichhineinleben in die mannigfachsten Formen des religiösen Lebens schließlich nicht mehr weiß, wo man selbst zu Hause ist, daß eine gewisse Indifferenz in dieser Beziehung sich einstellt, natürlich nicht in dem Sinne der Unempfänglichkeit für religiöse Erregungen, wohl aber in dem Sinne der Gleichgültigkeit gegen die bestimmt ausgeprägten Züge der Erscheinung, an der sie sich in einem entwickelt haben, gegen die Gestalt der Mutter.

Neulich war sogar zu lesen (in einem Aufsatze über „religiöse Vorstellungen und religiöses Gefühl“ in der Zeitschrift für Theologie und Kirche), religiöses Leben könne direkt glaubenslos sein. Das ist wohl das Stärkste, was in dieser Richtung behauptet werden kann! Der Betreffende meint, das „aufsteigende persönliche Leben in uns“ biete völligen Ersatz für die transzendente Glaubensbasis. Ich kann es verstehen, wenn man auf dieses Persönlichkeitsprinzip, um es kurz so zu bezeichnen, eine Ethik aufzubauen unternimmt. Aber unerfindlich ist mir, wie man hier noch von Religion sprechen kann. Wenn etwas ihr Tod ist, dann ist es der Anthropologismus. Es kann der Klarheit

Digitized by Google

der Verständigung nicht dienen, wenn man das verschleiert. Und wenn man gar die Worte Christi (im Johannes-Evangelium) von seiner Einheit mit dem Vater auf solchen Kultus des eigenen, nach Entfaltung drängenden Ich anwendet, so muß das direkt als ein grober Mißbrauch bezeichnet werden, als der Gipfel aller Begriffsverwirrung.

Man kann hier aber sehen, wohin es schließlich führt, wenn man neuerdings mit Vorliebe das Verlangen nach Leben, nach Lebensbefriedigung für die eigentliche Wurzel aller Religion erklärt. Der Gottesglaube, und mit ihm alle religiösen Vorstellungen werden dann aus etwas „Sekundärem" gar leicht zu etwas Überflüssigem. Wozu soll man noch von einem Wesen außer sich erwarten, was man im Grunde in sich finden und genießen kann?

Blicken wir von hier aus noch einmal auf Dreyers „Undogmatisches Christentum" zurück, das seinerzeit so viel Staub aufwirbelte, so muß es uns als etwas verhältnismäßig Unschuldiges erscheinen. Ihm war es vor allem um die Überwindung des starren Dogmatismus in der evangelischen Kirche zu tun, um lebendiges, lebenswarmes Christentum. Wenn er dabei auch die Bedeutung der religiösen Vorstellungen unterschätzte, so lag ihm doch nichts ferner als ihren Inhalt für eine bloße Projektion unseres, im Grunde selbstgenugsamen, Innenlebens in die Wirklichkeit zu halten. Vielmehr war er von der Objektivität des religiösen Verhältnisses, ja von der unüberbietbaren Wahrheit speziell des Christentums überzeugt wie nur irgend einer. Dabei handelt es sich aber nach ihm um ein Leben aus Gott (Christus), in seiner Kraft, in seinem Frieden; und alle Lehre hat nur insoweit religiösen Wert, als sie mit diesem Leben in innigster Verbindung steht. Denn es war — wie er noch in einer besonderen Schrift: „Die Glaubenslehre des undogmatischen Christentums" auseinandergesetzt hat — es war nicht seine Absicht, der Glaubenslehre überhaupt den Abschied zu geben, der absoluten Unbestimmtheit das Wort zu reden. Die Bestimmtheit muß nur eine religiöse sein, keine wissenschaftliche wie die des Dogmas. Die Glaubenssätze sollen frei von allen Zeitbegriffen, unbekümmert um die das Denken beschäftigenden Probleme, die über allen Wechsel erhabenen religiösen Erfahrungen einfach und lebenswahr zum Ausdruck bringen. So die Vorstellungen, die das Neue Testament, namentlich die Verkündigung Jesu bietet. An sie gilt es sich zu halten. Dann wird die Kirchenlehre nicht veralten, der Friede durch sie nicht gestört werden, auch der wissenschaftlichen (spez. theologischen) Forschung ihr Recht gewahrt bleiben. Denn von mancherlei Standpunkten aus kann man sich gerade in solchen begrifflich schwankenden Glaubensvorstellungen (wie z.B. „der himmlische Vater" oder „Sohn Gottes") zusammenfinden, und sie lassen wiederum Raum für alle Fortschritte des Wissens und verschiedene Richtungen des Denkens. Die Dogmatik mag dann sehen, wie sie die für den Verstand darin liegenden Probleme

Digitized by Google

lösen, die Glaubensbehauptungen mit den Resultaten der Welterkenntnis vereinigen kann. Die in der Kirche geltende (d.h. gelten sollende) Glaubenslehre ist von dem Erfolg solcher Bemühungen unabhängig. Sie wendet sich nicht an den Verstand wie das Dogma, sondern an das Gemüt, das liebend sich in sein Objekt versenkt.

Es wird nicht überflüssig sein, daß ich noch auf dieses Programm einer undogmatischen Glaubenslehre eingegangen bin. Es ist gewiß noch heute vielen aus der Seele gesprochen. Und erledigen sich damit nicht tatsächlich alle Bedenken, welche man gegenüber dem undogmatischen Christentum, wie es sich zunächst gab, haben kann?

Wenn die Glaubenslehre, auf die es hier abgesehen ist, wirklich religiös bestimmt wäre, so wüßte ich nicht, was man dagegen sagen sollte. Jeder, der die Religion lieb hat, muß wünschen, daß sie nicht mit der Wissenschaft verquickt wird, daß ihre Wahrheiten, die Sätze, die als solche dargeboten werden, rein und unmittelbar die Gotteserfahrungen wiedergeben, die man in ihr macht. Nur nichts Reflektiertes und Ausgeklügeltes, nur keine Demonstrationen, Argumentationen, Begriffsspaltereien und was dergl. mehr in der Verkündigung des Evangeliums! Da sucht man die Menschen von einer ganz falschen Seite zu fassen, da fordert man ihre Kritik heraus, da macht man die ewige Wahrheit problematisch. In „Herz und Gewissen" muß einen Widerhall finden, was im Namen Gottes gesagt wird. Und darum muß es „von Herzen kommen."

Insoweit stehe ich durchaus auf dem Standpunkte der Glaubenslehre des undogmatischen Christentums. Ich gebe auch zu, daß damit für mancherlei individuelle Auffassungen Raum gelassen ist. Es wäre kein Zeichen des Lebens, wenn es anders wäre. Ja, wenn man bei den Gliedern der christlichen Gemeinde Umfrage halten wollte, wie sie sich das, worin sie sich bekennend zusammenschließen, was sie mit demselben Worte benennen, näher vorstellen, man würde vielleicht erstaunen über das, was dabei herauskommt. Hier die kindlichste Naivetät, dort alles wohl durchdacht, und dazwischen viele Übergangsstufen. Was in der Theologie für ausgemacht gilt, ist es durchaus nicht im Leben, und in der Theologie selbst finden sich große Verschiedenheiten auch unter solchen, die sich im Innersten eins wissen dürfen. Christentum und Theologie sind eben nicht dasselbe. Eine ganze Menge von Fragen, welche die letztere bewegen, hat für ersteres keine oder doch keine wesentliche Bedeutung. Das kann unser einer sich nicht oft genug gegenwärtig halten.

Aber bei aller tatsächlichen Verschiedenheit des geistigen Niveaus, bei aller grundsätzlichen Weite und Freiheit des christlichen, des evangelischen Glaubens gibt es doch gewisse Grenzen, die er ziehen muß, um sich selbst zu behaupten. Und diese finde ich bei der Glaubenslehre des undogmatischen Christentums nicht genügend respektiert. Kann von religiöser,

Digitized by Google

wenigstens von *christlich*-religiöser Bestimmtheit bei ihr noch die Rede sein, wenn z.B. das, was sie von Gott aussagt, mit dem gröbsten Anthropomorphismus ebenso vereinbar sein soll wie mit irgend einem modernen Gottesbegriff, nur nicht mit dem Atheismus? Die biblische Idee des himmlischen Vaters, die in diesem Sinne Verwendung finden soll, ist es jedenfalls nicht. Sie hat mit allem, was Pantheismus heißt, nichts gemein. Wo kommen wir denn hin mit der Verkündigung des Evangeliums, wenn wir die schroffsten Gegensätze unter einen Hut bringen wollen?

Mag sein, daß man vielfach die christlichen Vorstellungen selbst in einem direkt unchristlichen Sinne sich aneignet. Aber die kirchliche Glaubenslehre ist nicht dazu da, dem Vorschub zu leisten, vielmehr hat sie auf Klärung der grundlegenden Einsichten bedacht zu sein. In Doktrinarismus braucht sie deswegen noch nicht zu verfallen. Wir treten, um das noch einmal zu betonen, so entschieden wie irgend jemand dafür ein, daß die Glaubenslehren in ihrem Zusammenhange mit dem Glaubensleben aufgefaßt und dargeboten werden. Aber das schließt nicht aus, daß man auf der einen Seite eine Läuterung der landläufigen religiösen Vorstellungen sich angelegen sein läßt, auf der anderen Seite aber einer Verflüchtigung der Sache wehrt. Im Gegenteil ist das Pflicht. Wir haben eine Heils*wahrheit*, und wir meinen, daß auch das *religiöse Leben* nicht auf der Höhe stehen oder bleiben kann, wenn *sie* im Dunkeln gelassen wird. Glaubenslehren, die es jedem erlauben, sie zu nehmen, wie er will, sind keine Glaubenslehren mehr. Wenn solche auch nicht starr sind wie die Dogmen, so sind sie doch andererseits auch nicht biegsam wie Wachs, aus dem sich alles Mögliche formen läßt. Der Glaube ist „eine gewisse Zuversicht", und darum hat, was er lehrt, bei aller Lebendigkeit, Anpassungsfähigkeit und Entwicklungsfähigkeit doch durchaus nichts Schwankendes, Unbeständiges, sondern es ist ihm von seinem Ursprunge her eine ganz bestimmte Richtung mitgegeben.

Soviel Wahrheitsmomente also auch das undogmatische Christentum grade in der zuletzt noch weiter verfolgten Form in sich schließt und soviel Sympathisches auch die ganze Art des Mannes, der dahinter steht, an sich hat, so muß ich mich doch im Ganzen ablehnend ihm gegenüber verhalten und zwar nicht bloß als Dogmatiker, sondern auch als evangelischer Christ. Übrigens ist es auch der *Dogmatik*, wenn sie ihre Aufgabe recht versteht, nur um eine möglichst klare Herausarbeitung der *religiösen* Bestimmtheit der Glaubenslehren zu tun. Je besser ihr dieses ihr wichtigstes Geschäft gelingt, je tiefer sie dabei gräbt, je mehr sich darum unter ihren Händen verjüngt und erneuert, was in der alten Hülle seine Anziehungskraft eingebüßt hat, desto größer wird der Dienst sein, den sie der evangelischen Kirche leistet. Diese bedarf ihrer allerdings als eines fortgehenden Regulators ihrer Verkündigung, als eines Steuers wider die

Digitized by Google

doppelte Gefahr eines sklavischen Nachbetens und eines vagen Herumredens. Die Dogmatik ist kein Luxusartikel, sie will nicht mit Fragen, die den Glauben im Grunde nichts angehen, sich abgeben, sondern sie sucht ein Verständnis der Glaubenswelt aus dem Grunde zu bieten, in lebendiger Fühlung und reinlicher Auseinandersetzung mit der kirchlichen Überlieferung, in schuldiger Rücksichtnahme auf die berechtigten Bedürfnisse und Forderungen der Gegenwart.

Damit erübrigt sich m. E. die Losung eines neuen Dogmas, welche der eines undogmatischen Christentums entgegengesetzt worden ist. Man hat es dabei auf etwas, in absehbarer Zeit wenigstens, schwerlich Erreichbares, vor allem aber nicht Unbedenkliches, abgesehen. So wenig ein Beharren bei dem Buchstaben unserer Bekenntnisschriften möglich ist, so wenig scheint mir doch ein Ersatz derselben wünschenswert. Es würde damit der lebendige Zusammenhang mit den klassischen Erzeugnissen der Gründungszeit verloren werden, aus denen noch heute der erneuerte evangelische Glaube, der protestantische Geist unmittelbar, urwüchsig, zeugniskräftig zu jedem spricht, der sich darein vertieft. Unsere Kirche bedarf immer wieder der Kontrolle an ihnen, gerade so wie an der heiligen Schrift, auf welche sie zurückweisen, wenn sie sich treu bleiben will und soll. Zugleich würde — darin hat Dreyer wieder recht gesehen — ein neues Dogma die Gefahr mit sich bringen, daß die äußere Bindung, auf welche es bei den Bekenntnissen der Reformationszeit nicht abgesehen war, die ihnen aber bald zugeschrieben worden ist, auf die neue Schöpfung übertragen würde.

Für mich handelt es sich nicht um die Alternative: Undogmatisches Christentum oder neues Dogma, sondern um eine immer neue Gewinnung und Fruchtbarmachung der Glaubenserkenntnis aus den Tiefen der Glaubenserfahrung heraus, in evangelisch freier Verwertung der in den alten Urkunden gebotenen Schätze, in einer der Zeit verständlichen und zugänglichen Weise, wie dazu die Dogmatik Anleitung gibt.

Die Allväter der Primitiven.

Zur Frage nach den Anfängen des Gottesgedankens.

Von **Nathan Söderblom.**

Ex Australia lux. Die meisterhaften Beschreibungen, die wir jetzt von A. W. Howitt, Lorimer Fison, W. G. Roth, Ling Roth, Balduin Spencer und F. J. Gillen, K. Langloh Parker und anderen über die Eingeborenen der östlichen Hälfte Australiens besitzen, ermöglichen eine be-

Digitized by Google

stimmtere Auffassung von dem großen Wesen, welches die meisten „Naturvölker" kennen und welches die These von einem Urmonotheismus stützen soll. Auch aus anderen Gegenden, wie aus Westafrika, Nordamerika und den Malayischen Inseln, besitzen wir neuere methodische Aufzeichnungen und Analysen, welche unser Verständnis der magischen und religiösen Gewohnheiten der sogenannten primitiven Völkerschaften beträchtlich präzisieren. Aber die Australier sind gegenwärtig unsere besten Lehrmeister über diese Gegenstände geworden.

Was sind sie eigentlich, diese hohen Wesen, wie der Manibozho oder der rätselvolle, vom Pater le Jeune in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts erwähnte Atahocan der Algonkiner, der Ahsonnuth der Navaho, Yetl der Nordwestindianer, Quawthey auf der Vancouverinsel, Ahone der Virginiaindianer, Kiehtan im alten New-Plymouth, Ahonawilona der Zuni; Nzambi, Anzambi, Niambe, Anyambie oder wie sein Namen in verschiedenen westafrikanischen Dialekten lautet, Tile der Baronga, Mawu der Eyheer, Olorun der nach Bahia geführten Benia- und Lagoneger, Mukuru der Herero, Mulungu in Zentralafrika, Dendid der Dinka, Unkulunkulu der Zulu, Cagn der Buschmänner, Gunja-gunja, Tsuigoab und Heitsieibib der Koikoi; Singbonga er Munga-kohls, Puluga der Andamaner, Singalong Burong der südlichen Dajaken, Atala anderer Borneostämme; Tonatana auf der Shortlandinsel, Tangaloa, Tangaroa, Taaroa der Polynesier, um etliche Beispiele aus verschiedenen Teilen der Welt zu nennen; und in Australien, wenn wir in Südost beginnen und sodann Viktoria und Neu-Süd-Wales nach dem Norden hin durchsuchen, Nurrundere und Martummere der Narringeri, Nurelli der Wirimbaio, Pirnmihial im südwestlichen Viktoria, Bunjil der Wotjobaluk, der Kulin und anderer Stämme, Daramulun, Biamban der Yuin mit ihren Nachbarn, Bäjämi der Kamilaroi und Anderer, Koin an Lake-Macquarie und Maamba, Birral und Kohin der Herbert-River-Stämme; in Queensland: Mulkari, Anjir, Anjia, Kunya, Malunga; und in Zentral-Australien, wenn wir von dem Carpentaria-Golf im Norden südwärts nach Lake Eyre wandern, die zwei Urmänner und die große Schlange Ulanji der Bimbinga, der Urvater jeder Totemgruppe unter den Umbaia, den Gnanji und den Warramunga, der schlangenartige Thalaualla der Warramunga, Atnatu der Kaitisch, „die alte Krähe" der Unmatjera und Kaitisch; die zwei im westlichen Himmel wohnenden alcheringa- oder „Vorzeits"wesen Ungambikula, „selbsterzeugende", „aus Nichts gekommene", der Arunta, die Riesenschlange Wollunqua der Zentralstämme, die in der Urzeit lebenden Mura-mura, unter welchen etliche wie Paralina, Makatakaba und Arawotya bei Namen genannt werden, der Wonkanguru, der Nyameni, der Karanguru und anderer Stämme um Lake-Eyre. Alle diese und mehrere andere hohe Wesen, tierisch oder menschlich vorgestellt — Tier und Mensch gehen ja für die „Primitiven" in

Digitized by Google

einander — zeigen denselben Typus, obwohl verschiedene Lebensumstände und besonders verschiedene Stufen der Entwicklung, von den ärmlichen, guten Andamanern und Arunta bis zu klugen und tüchtigen Barbaren wie Zulu und Polynesier, seine Gestalt beträchtlich verändern.

Drei Beantwortungen der Bäjämi- oder Nzambi- oder Unkulunkulu-Frage scheinen mir ausgeschlossen.

1. Diese Allväter, die alles verfertigt und eingerichtet haben, können nicht von monotheistischem, d.h. christlichem oder jüdischem oder islamischem Einfluß herrühren. Wohl muß man in Einzelheiten, in den näheren Ausführungen der Sagen und Vorstellungen damit rechnen. Aber diese hohen Wesen sind zu früh und zu allgemein bezeugt, und sie wurzeln zu tief in allen Einrichtungen ihrer Völkerschaften, als daß sie fremden Ursprungs sein könnten.

2. Von Urmonotheismus kann hier auch nicht gesprochen werden. Bei der Bedeutung, welche dieser Begriff in der Religionsgeschichte hat und sachgemäß haben muß, ist es eine Begriffsverwirrung, wenn man das Wort auf die eigentümlichen Urwesen der Naturvölker anwendet. Erstens sind sie nicht allein. In etlichen Fällen, die einen sehr „primitiven" Eindruck machen, wie bei den Arunta in Zentralaustralien, treten zwei oder mehrere solche Begründer in der Urzeit auf. Immer gibt es neben ihnen andere Wesen, die wir übernatürlich nennen möchten.

Es lassen sich da drei Klassen unterscheiden: a) Mit den Allvätern verwandte Wesen, ihre Söhne und Töchter. In den Kuringalmysterien tritt Ngalalbal, Daramuluns Mutter, auf; bisweilen, sind ihrer zwei. Ein oder mehrere Daramulun erscheinen nicht selten als Sohn oder Kinder des Bäjämi, der Kurnaiwater hat einen Sohn Tundun; Worubu ist unter den Wiradjuri der Vogel Bäjämis, Buzambin und Grogoragally heißen Söhne Bäjämis, Wallahgurunbuan heißt sein Bote. Bunjil hat zwei Schwestern. Oki begleitet den indianischen Ahone, Hobamock den Kiehtan; die Algonkiner gesellen dem Atahocan den Messu zu. Der westafrikanische Nyankupon vom Bäjämityпus ohne Opfer hat unter sich Bobowissi, welchem Menschen geopfert werden. Cagn der Buschmänner hat zwei Söhne. Unter Mawu stehen bei den Evheer die regierenden Untergötter, Trowo, der besonderen Stämme, Städte, Dörfer und Familien.

b) Geister. — Ursprünglich handelt es sich noch nicht um unbenannte oder benannte Geister, sondern um einen Geiststoff, der die Dinge belebt, ihnen Kraft und Wachstum gibt und für gewöhnliche Menschen und im gewöhnlichen Leben gefährlich ist; er kann nicht ohne Vorsichtsmaßregeln angewandt und muß sorgfältig entfernt werden. — Es sind Naturgeister, welche im Walde und in Bergen oder anderwärts hausen. Auf späteren Stufen werden sie leicht mit den Bäjämiwesen vermengt, etliche bekommen Eigennamen, werden individualisiert, heischen Opfer (vielleicht ist Bobowissi dem

Digitized by Google

Ursprung nach ein Geist). Sie bilden später den Hauptbestandteil des Polytheismus. In der primitiveren Vorstellung sind sie von jenen wesentlich unterschieden.

Solche Geister sind die Nguta-nguta oder Talpan an Cape Bedford. Es fällt keinem Australier ein, die Mysterienwesen, von denen wir als Allvätern und mit ihnen verbündeten Wesen sprechen, mit den Naturgeistern zu vermischen. Nur die in die Mysterienwesen eingeweihten Männer kennen bei mehreren Stämmen die rechten Namen der Urwesen und ihre Taten. Bisweilen nützen die Männer ihr „religiöses" Prägorativ in folgender Weise aus. Den Weibern und Kindern wird bei den Zentralaustraliern und ihren nördlichen Nachbarn erzählt, der zischende Laut des heftig geschwungenen Mysterieninstruments, des Churinga, rühre von einem Geiste her, der aus dem Walde kommt, um die Knaben zu holen und durch die Beschneidung zu Männern zu machen. Solche unsichtbare Popanze, um Kinder und Weiber zu erschrecken, sind bei den Arunta Twanyirika, bei den Kattisch Tumana, bei den Binbinga Unmatjera und Katujalina. Während den Initiationsriten wird dem Knaben das Churinga, das Schwirrholz, gezeigt: in Wirklichkeit sei dies der Tumana oder der Geist, von dem er gehört habe! Sodann erst wird der so aufgeklärte Jünger während den Mysterienzeremonien über Atnatu, Daramulun oder wie sie bei den verschiedenen Stämmen heißen, unterrichtet. In Westafrika werden die verschiedenen Geisterklassen, jede mit ihren eingeweihten Priestern und Fetischen, für die Bedürfnisse des Lebens durch Anrufungen, Opfer und magisch-religiös-rationelle Riten in Anspruch genommen, Nzambi aber nicht.

c) Die Geister der Verstorbenen. Von ihnen wird unten die Rede sein. —

Jene Urwesen werden leider in mißverständlicher Weise idealisiert. Andrew Lang, der in dieser Frage wie überhaupt in der Phänomenologie der Religionsgeschichte so hohe Verdienste besitzt, hat tapfer zu ihrer Idealisierung beigesteuert, indem er, wie es allgemein geschieht, die bekannten Gottesvorstellungen ohne Weiteres auf sie anwendet. (Schon James Manning spricht um 1840 von „einem höchsten Wesen oder einer Gottheit".) Die Benennung „unser Vater" scheint für den Urmonotheismus günstig. Klingt dies „unser Vater" nicht wie ein Präludium des christlichen Gottesglaubens aus der entfernten Urzeit?

In der Tat ist diese Benennung allgemein. Die Weiber nennen Daramulun „Vater", Pabang. Bunjil heißt Mami-ngorak oder Mami-ngata; beide Wörter bedeuten „unser Vater". Aber nur das Alter des jetzt von der Erde abgeschiedenen Häuptlings des Himmelslandes wird dadurch bezeichnet sowie der Ursprung von ihm. Bei den Kurnai ist der gewöhnlichste Name Mungan, „Vater", oder Mungan-ngana, „unser Vater". Aber Howitt bemerkt, daß dieser Name nicht einmal Individualbezeichnung

Digitized by Google

ist, sondern neben dem Vater alle seine Stammbrüder umfaßt und dazu diejenigen, die an denselben Jeraeil-mysterien teilgenommen haben, wie der Vater. Howitt wurde mit seinem Freunde Tulaba zu diesen Tänzen und Riten zugelassen; später nannte ihn Tulabas Sohn mit dem Ehrennamen Mungan. Übrigens wird der hohe Urvater in den Zeremonien auch „mein Mann" genannt.

Es ist weiter fraglich, ob wir hier wirklich die Bezeichnung „Gott" anwenden können, wie sie in dem Namen Urmonotheismus liegt. Es findet sich kein Kultus dieser Wesen und keine Opfer. Wohl gibt es Ausnahmen von dieser Regel wie Taaroa, dem geopfert wird; doch zeigt sich darin offenbar eine spätere Entwicklung. Gebete an diese Wesen kommen vor, aber sie scheinen nicht die Regel zu sein. Zu Unkulunkulu finden sie kaum statt. An Nzambi sind sie sehr selten; nur in der Not wendet man sich an ihn. Bekannt sind die von Hahn mitgeteilten Hottentotten-Gebete an Tsui-goab und Heitsi-eibib, und die leise Anrufung des hungernden Buschmannes an Cagn, welche Orpen aufgezeichnet hat. Unter den neuen Aufzeichnern über die Australier spricht eigentlich nur Frau Langloh Parker von Gebeten. Aber ihre Freunde gehören zu den vom Christentum am meisten berührten Eingeborenen. Doch wird auch Wollunqua, die Riesenschlange, im Zentrallande angeredet. Daramuluns Namen wird von den „Schwarzdoktoren", wie man die australischen Medizinmänner nennt, in den Mysterien angerufen. Anula rufen die Gnabaia an — aber er ist ein im Walde wohnender Geist, kein Allvater. Die Totemtiere und Geister werden für magische Zwecke angerufen.

3. Die „Allväter" können endlich weder in den sogenannten Seelenkultus noch in die Huldigung an die Geister der Väter miteinbegriffen werden. Etliche von den Urwesen sind tot, man zeigt ihre Gräber. Aber andere leben noch. Bäjämi kam mit seinen zwei Weibern aus dem Westen, blieb einige Zeit, um Bäume, Quellen, die Schwarzen ꝛc. zu machen und die Zeremonien einzurichten, dann wanderte er fort. Jetzt sitzt er wie ein greiser Medizinmann mit langem Barte in seinem Lager dort oben. Aber, wie die Medizinmänner, kann er sich unsichtbar machen und gehen, wohin er will. Auch von Daramulun und den anderen großen „Biamban" der Südostaustralier glaubt man, daß sie immer da sind, wie es mit den Eingeborenen noch heute sein würde, wenn sie nicht von Waffen und Unglücksfällen, das heißt durch „natürlichen" Tod, oder durch böse Magie getötet würden. Ewig, oder immer lebend sind diese Wesen darum nicht. Die zwei guten Mura-mura, die bei Lake Eyre aus unförmlichen Klumpen Menschen zurichteten und den Karangurumännern Steinmesser für die Beschneidungszeremonien gaben, leben noch weit im Norden. Nach der Wonkangurutradition gelangten sie über die nordwestlichen Berge durch das Himmelsgewölbe in ein anderes Land hinein. Dort starben sie, wurden

Digitized by Google

aber neubelebt und riefen mit der Stimme des Donners. Die Daramulun's weilen auch in angeschwollenen Baumwurzeln.

Die Zulus opfern hauptsächlich an die Geister der Väter und Vorväter, nicht aber an Unkulunkulu, den Urvater. Bei den Australiern werden keine Opfer, keine Speise und Getränke den Verstorbenen dargeboten. Sie finden einen solchen Brauch einfach lächerlich. Aber zwischen den Wesen, die in der alten, vorigen Zeit lebten, alles zurichteten und jetzt fort sind, und den Geistern der Verstorbenen, welche in neuen Menschen, Tieren und Plauten ein neues Leben beginnen, wird eine klare Unterscheidung gemacht.

Was sind sie denn, jene Wesen? Man hat von berufener Seite versucht, diese noch lebenden Urwesen als Donnergötter, Himmelsgötter usw. zu erklären. Meines Erachtens ist es verfehlt. Sicher: Wenn es donnert, schwingt Daramulun oder ein anderer Urvater sein Schwirrholz, oder Atnatu rasselt mit seinen Spießen, oder die Leute dort oben singen zu ihren Korroborien (Tänzen). Die Weiber der Arunta glauben, daß Twanyirika die Wolken macht. Nurelli wird in einem Sternbilde erkannt. Bunjil ist ein Gestirn. Ein alter Kulin zeigte mit seinem Spießwerfer auf Altair. Aurora australis ist das Feuer Mungans. „Der Donner ist die Stimme Daramuluns, wenn er dem Regen ruft zu fallen und alles neu wachsen läßt", sagte ein Eingeborener. Dergleichen Tatsachen zeigen aber nur, daß man den Donner wie auch andere Gegenstände und Erscheinungen der Natur, um sie zu erklären, mit den Urwesen in Verbindung gebracht hat. Aber diese selbst aus der Natur herleiten, das kann nur, wer ihre Eigenart verkennt.

Diese Allväter und Urheber zeigen uns in der Tat eine ganz andere, eine neue Kategorie, welche weder mit Geistern noch mit Naturgöttern sich deckt, und welche nicht im herkömmlichen Animismus oder Polydämonismus oder Polytheismus Platz findet. Auffallend ist der theoretische Charakter des Glaubens an solche Wesen. — „Mächte" ist bei ihnen nicht das richtige Wort, wiewohl „die Mächte" die Vorstellung der Primitiven von den in Natur und Menschenleben waltenden Geistern sehr gut angibt. — Es liegt in ihrer Annahme eine Antwort auf die Frage, woher kommt alles?, wer hat es gemacht?, nicht auf die Frage, wer kann uns helfen?

Bezeichnend ist dabei, daß z. B. die Australier kein Verlangen fühlen, etwas über die Herkunft der platten Erde zu wissen, welche sie treten; deren Dasein ist ihnen selbstverständlich. Aber die Berge, die gesegneten Wasserteiche, die nützlichen Tiere, die Menschen und vor allem das merkwürdigste, was da ist: die heiligen Mysterienceremonien mit ihren Gesängen und Tänzen, die Initiationsriten durch Ausschlagen eines Zahnes oder durch Beschneidung, die Eheregeln und die feste Organisation des Stammes

Digitized by Google

und seiner Klasse, wer hat das alles gemacht? Niambe „hat alles gemacht, die Bäume hier, den Berg, diesen Fluß, die Ziegen und die Küchlein hier".

Diese Urwesen oder Bäjämiväter sind älter als die Opfer, älter als die Geister, älter als der eigentliche Animismus, älter als der Seelenkultus. Später drängen die Geister in der Natur und die Seelen der Abgeschiedenen näher an die Menschen heran. Ihre Macht wird unheimlich, ihre Hilfe ersehnt; sie fordern Opfer und beherrschen die Welt der Menschen, sodaß diese vielleicht die Urväter beinahe vergessen. Aber in den altehrwürdigen Mysterien leben sie fort. Die Marutse am Zambesi vermeiden den Namen Niambe zu nennen. Sie sagen Molemo, „er dort oben". Die Weiber der Yuin in Südostaustralien wissen, daß Daramulun existiert, nennen ihn aber nur Pabang, „Vater". Erst in den Mysterien lernt man ihre wirklichen Namen kennen, und ihre Taten in der Urzeit werden besungen und pantomimisch dargestellt. Auch Bilder von ihnen werden später, erst flüchtig nur während den Ceremonien, sodann in festerem Stoffe, verfertigt. Die heiligen Riten und das Befolgen der Stammesregeln werden von den Urwesen überwacht.

Da die Mysterienceremonien das „heilige", höhere Leben der hier besprochenen Völker und Stämme ausmachen und da die Allväter ihre Stifter und zugleich Gegenstand ihrer geheimnisvollen „Weisheit" sind, kann man sie zu der „Religion" dieser Stämme, wenn man hier von Religion reden will, als Objekte religiösen Verhaltens rechnen — auch ganz abgesehen davon, daß man sich bisweilen in Not mit Anrufungen an sie wendet. Sie bilden einen festen Teil der das Leben schützenden und fördernden, gebotenen Stammesriten.

Die Allväter der Primitiven sind auch einer Entwicklung fähig. — Mit der Bezeichnung „primitiv" muß man jedenfalls vorsichtig sein, da die vielen Jahrtausende auch an diesen zurückgebliebenen Steinaltermenschen, den Australiern und Andern, nicht spurlos vorübergegangen sind. — Die ganz oder halb tierische Gestalt kann menschlich werden, wie bei Bäjämi. Der Urheber kann Gegenstand eines wirklichen Kultus werden und Opfer bekommen, wie Tangaroa. Ein Monotheismus kann aus ihm vielleicht erwachsen. Aber auch ein Pantheon kann sich um den unkenntlich gewordenen „Urvater" bilden. Er befindet sich Jahrhunderte oder Jahrtausende vor der bedeutsamen Stelle auf dem Wege der Religionsgeschichte, da der Weg zum Polytheismus hin und der Weg zum wirklichen Monotheismus für immer sich scheiden.

Wir haben überhaupt in der Religionsgeschichte mit diesem für uns neuen — und doch in der Tat vielleicht ältesten Typus zu rechnen. Wenigstens in einer Gestalt der höheren Entwicklung glaube ich einen alten „Allvater" mit Sicherheit zu erkennen, im chinesischen Schang-ti. Es ist ein eigentümlicher Zufall, daß die Bedeutung des Namens: „der Herr

Digitized by Google

in der Höhe" – in der Spätzeit einer groß-politischen Entwicklung = „der Kaiser in der Höhe" – sich exakt im Namen eines Allvaters aus Central-Queensland: Mulkari, wiederfindet. Die Vorstellung ist offenbar ganz dieselbe, wie wir sie bei den Primitiven vorgefunden haben. Im anderen Lande mit seinen Flüssen, Bäumen, Bergen und Bewohnern gibt es einen Herrn, einen Medizinmann oder Stammeshäuptling, später vielleicht König und Kaiser, nicht aus der Natur stammend, aber in der Natur wirksam. Schang-ti wurde im Beginn der chinesischen Geschichte schon längst mit Opfern verehrt. Aber die blühende Üppigkeit des volkstümlichen oder gelehrten Mythus haben Sittenlehrer und Weise von ihm abgeschnitten und ferngehalten. Seine himmlische Höhe hat er behalten; auch in der sittlichen Welt seiner Völker hat er über die anderen Götter und Geister die Herrschaft errungen. Aber niemals ist seine Gestalt durch die Glut einer prophetischen Seele gegangen, niemals ist er der beherrschende Mittelpunkt einer weltumspannenden Spekulation geworden. So hat ein gewisser Monotheismus von eigentümlichem Aussehen, von demjenigen Moses' und Zarathustra's charakteristisch verschieden, sich gebildet. Schang-ti bewahrt in seiner „deistischen" Steifheit und Entfernung noch etwas von dem uralten Allvater.

Theophrastus Paracelsus.

Von Franz Strunz.

Die Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin, ja sogar die der Philosophie, weist nicht viele auf, die als Gelehrte von so seltsamer persönlicher Eigenart waren, wie Theophrastus Paracelsus *). Man kann allerdings an Leonardo da Vinci denken, an die großen mittelalterlichen Physiker oder an führende Alchemisten, ich glaube aber, es werden sich schwerlich Gegenstücke finden, von derselben originären Kraft und einem ähnlichen stimmungsstarken Namen. Es ist ein geschichtlicher Hauch über diesen Mann, wie er nur die ganz großen und aufweckenden Geister umgab, die unser Leben reich

*) Oder wie er sich eigentlich schrieb: Theophrastus von Hohenheim. Echt erwiesen ist nur noch die Benennung Theophrastus Bombast von Hohenheim. Bombast ist der Familienname und leitet sich von boum, bom u.a. ab. Paracelsus stammt aus einem angesehenen schwäbischen Adelsgeschlecht. Der Stammsitz der Bombaste, Schloß Hohenheim, lag in der Nähe von Stuttgart beim Dorfe Plieningen und ist schon um 1100 nachzuweisen. Die Familie der Bombaste von Hohenheim wird bereits 1270 genannt. – Paracelsus ist am 10. November 1493 an der Sielbrücke bei Einsiedeln im Kanton Schwyz geboren und starb am 24. September 1541 zu Salzburg. Vgl. hierüber meine Paracelsusbiographie und -ausgabe im Verlag Eugen Diederichs, Jena (Bd. I—III, 1903—04); dann meine Abhandlung: Paracelsus in Österreich. Wiener klinische Wochenschrift. XX. Jahrg. 1907. Nr. 25. (Verlag W. Braumüller, Wien.)

Digitized by Google

und wichtig gestaltet haben, aber deren Gaben und Neigungen bald — gar zu bald — zu einer mythologisierenden Deutung drängten. Fast bei keinem Zweiten der Geistesgeschichte hat der „Ruhm" so entstellt und entwirklicht, so rasch und sicher das einst Lebendige in einen Mythus gewandelt, als bei diesem schlichten und ehrlichen Mann. Auch von ihm kann man sagen, daß seine Entelechie posthum weiter wirkte, allerdings indem alle Erinnerung Blüten der Dichtung und des Märchens hervorgebracht hat.

Er wirkte in einer Zeit, als ein neues Gefühl des Lebens sich langsam aus den spätmittelalterlichen Stimmungen entbindet und eine völlig neue Menschenkunde sich vorbereitet, als überhaupt der Sinn für die Beobachtung des Menschlichen und dessen Vertiefung in die Person seiner wird. Das Persönliche, seine sichtbare Seite und die physiologischen Ausdrucksmittel des Seelischen schaffen an einem neuen Geschmack, d.h. an einer neuen „Sinnlichkeit der Vernunft". Und das Gefühlsverhältnis zur Natur gestaltet sich wieder — wie einst in den Tagen der abblühenden Antike — intimer und individueller, ja es fand eine neue Sprache, ihre Besonderheiten und dunkeln Zufälle persönlich auszudrücken. Das neue Lebensgefühl war eng verbunden mit einer neuen Fähigkeit des Einfühlens in die Natur. Aber das alles wird noch reicher an Formen und Farbe, wenn man erwägt, daß Paracelsus als akut religiöse und außerkirchliche Persönlichkeit vollständig auf eigenem Boden steht und aus einer Frömmigkeit des inneren Erlebens, der subjektiven Gewißheit und symbolischen Rede Welt, Ich und Menschen beurteilt und vergeistigt. Seine ganze Naturforschung steht unter der Idee des Göttlichen und Ewigen und ist im wahrsten Sinne des Wortes „eine Betrachtung der Geschehnisse des Lebens vom allerhöchsten Aussichtspunkte aus". Und aus diesen Stimmungen ist sein reiches Werk emporgestiegen, aber auch sein Sich-opfern, Helfen und Treusein, wie überhaupt alle Betätigungsformen seiner Seele. Es waren wenige unter den Menschen der Renaissance, die der echten Sprache des Jesustums so starke Mächte entbunden und sie dabei mit erquickender Freimütigkeit in die uralte Melodie des Naturgeschehens verwoben haben, Menschen, die mit gleicher Gefühlsinnerlichkeit für die unmittelbaren Beziehungen der Seele zum Unendlichen so ergreifende Worte fanden. In diesem Sinne war Paracelsus auch Mystiker und Gefühlsphilosoph, denn die Einheit des Seelischen und Sinnlichen, des Subjekts und Objekts war im Tiefsten seiner Empfindung verankert und erfüllte sein ganzes Wesen. Auch bei ihm erwacht das Erkennen zuerst aus warmem innerem Erleben, das an Mystik gemahnt und Gefühlsspekulation genannt werden kann. Seine „Natur" ist nicht immer logisch verknüpftes Experiment und Darstellung der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen, sie weist auch auf „Kompromisse zwischen Sinn und Ausdruck, Inhalt und Form" d.h. sie weist auf Allegorien. Ganz

Digitized by Google

so wie ihm auch das Symbol, „das Sichtbarwerden der Verbindung von Wesen und Erscheinung", ein Schlüssel zum Verständnis von Welt und Mensch ist. Als ob er es schon gefühlt hätte, daß es für die zartesten Erlebnisse, die uns Unsichtbares sichtbar gemacht haben, eigentlich keine Gesetze und Formeln gibt, daß man sich außerhalb seiner selbst suche und doch letztlich die Natur in seinem Inneren findet. Sie und das Göttliche sind die Angeln aller Medizin, „denn der Arzt ist der Knecht der Natur, und Gott ist der Herr der Natur, aber kein Arzt weiß den Termin der Gesundheit, da ihn Gott in seiner Hand hat." In dieses Wort legte Paracelsus den tiefen und köstlichen Sinn seiner ärztlichen Ethik.

In dem buntfarbigen geistigen Leben des ersten Drittels des XVI. Jahrhunderts taucht der große Naturforscher und Arzt in deutschen Landen auf. Seine Persönlichkeit muß schon damals Chronisten und Zeitgenossen eigenartig und geheimnisvoll erschienen sein. Sebastian Franck schrieb in seiner „Chronica, Zeytbuch und Geschichtbibel" (1565): „D. Theophrastus von Hohenheim ein Physicus und Astronomus. Anno 1529 ist gemeldeter Doctor gen Nürnberg kommen, ein seltsam wunderbarlich Mann ...." Sein Lebensweg führte ihn weit hinaus in schweizerische, deutsche und österreichische Gaue, bis er nach einem vielbewegten Gelehrtenschicksal im rüstigen Alter — als Achtundvierzigjähriger — in der Stadt Salzburg vom Tode ereilt wurde. Demnach ist eigentlich dieser schwäbische Adelige durch viele Fäden mit dem bunten Gewebe deutscher Geistesgeschichte verbunden, sodaß es für sich schon eine reizvolle Aufgabe wäre, zu schildern, warum und wie er in sie hineingetreten und auf welchen Wegen er gegangen ist, ob er es vermochte hier die wissenschaftliche Höhenlage zu steigern vermittels der Kraft der Persönlichkeit, die hinter seinem großen Werk stand. Doch das soll mich im Folgenden nicht in erster Linie beschäftigen, da ich eine viel allgemeinere Frage in den Vordergrund zu rücken versuche: Wie steht die Naturforschung des Paracelsus in der Geschichte der geistigen Kultur seiner Zeit und was vermag sein Werk auch uns noch heute fühlbar zu machen?

Die Geschichte der Naturwissenschaften erlebte in der Renaissance die große Wandlung: die harte Naturentfühlung, wie sie die scholastische Dialektik einst durchzusetzen vermochte, war als Zeitgeist im Ausklingen und schon machten sich überall die ersten verheißungsvollen Anfänge der natürlichen Weltwertung und einer exakten Erschließung des Wirklichen, überhaupt eine im Wesen neue, gedankenmäßige Empfindungsnachbildung bemerkbar. Es ist die große Reaktion gegen die scholastische Wortkunst zur Zeit der Abblüte des Mittelalters, diese seltsame Erregung und Bewegtheit der Seelen, die aber doch eigentlich im letzten Grunde ganz aus der Kontinuität des Mittelalters hervorgegangen sind. Ein liebenswürdiger Dichter und Mönch, Franz von Assisi, der früheste Vorbote der Renaissance und in der Selbst-

Digitized by Google

ständigkeit seines religiösen Lebensgefühls dem Paracelsus so vielfach ähnelnd, hat künstlerisch und als Persönlichkeit die Natur wieder in das Licht des Göttlichen gestellt, ihr Menschen zugeführt, damit deren Herzen sich ihrer freuen. Er hat die ersten dichten Schleier von der „teuflischen Natur" weggenommen, indem er mit der Schärfe des feinen Ethikers zu erkennen schien, daß Furcht und Lieblosigkeit Schatten für den Menschen sind, für den persönlich ausreifenden, als auch für den künstlerisch oder wissenschaftlich schaffenden. Und der erste Mann, der von ihm in einer neuen Farbensprache redet, Giotto di Bondone, war schon von seinem Geiste erfüllt, von derselben wunderbaren Erregung, Naturliebe und von demselben starken und aufweckenden Lebensgefühl.

Aber, war denn das Mittelalter an Naturbetrachtungsvermögen wirklich so arm und hat es einer „Neuentdeckung" bedurft, damit wieder „Landschaften der Seele" in Dichtern und Künstlern sich aufbauen können? Das antike Naturgefühl erlebte seinen Hochsommer im Hellenismus, in jener genießenden Kulturwelt, die seit Alexander dem Großen als ein farbenprächtiges Gemisch aus Okzident und Orient aufging und soviel internationale Weitherzigkeit unter die Menschen brachte, sodaß man sich, wie nie, fremden Gefühlen erschließt und die eigenen in Mischung bringt. Damals ziehen sie herauf, die Meister der sentimentalen Schilderung, der innigen Stimmung, des Idylls. Drama, Epigramm, Epos und Roman erhalten durch ein gesteigertes Naturgefühl, durch die heiße Glut sinnlicher und erotischer Empfindsamkeit völlig neue Akzente. Das Gefühlsverhältnis zur Natur gestaltet sich immer intimer und individueller, ja es vermag sogar die leisesten Melodien der Dinge in eine idyllisch gestimmte Sprache umzusetzen, und Sein und Werden, Reifen und Welken, überhaupt alle Erfüllungen eines Lebens erwachen als *persönliche* Werte in der Seele. Man projiziert seine Gefühle auf die Welt der Natur und empfängt sich selbst dann reicher, tiefer und seelisch verfeinert zurück. . . . . Und dabei blühen auch die gedankenmäßigen Beschäftigungen mit der Natur und ganz besonders die Detailforschung. Freilich hörte das langsam auf, als sich neue, jugendlich-herbe Kulturmächte auf dieses Land der Seele stürzten, auf dieses sonnige Gefühlsleben einer naturalistisch-optimistischen Zeit.

Bis ins VI. Jahrhundert bebt die antike Erregung im Mittelalter nach, und immer und immer finden sich große Literaten, die trotz des oft rein theologischen Sprachtones aus dem alten seelischen Erleben heraus von der Natur reden. Ich erinnere an die drei großen Kappadozier,*) dann an Augustinus, Apollinaris Sidonius und Ausonius. Wie ein leise verhallender Gruß aus den Fernen und Tiefen der Vergangenheit steht der Dichter

*) Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea, und dessen Bruder Gregor von Nyssa.

Digitized by Google

Venantius Fortunatus im Frankenland, und mit ihm wohl verlischt das Letzte, was vom antiken Naturgefühl noch unter den Menschen war.

Nur sehr zögernd reift in ähnlichem Werdegang das mittelalterliche Naturgefühl zur Renaissance, wie das antike sich einst zur helleniſtischen Empfindungswelt gesteigert hat. Es ging ganz schrittweise mit der geistigen Kultur. Das Naturgefühl der Kreuzfahrer, wie wir es in ihren Reisebeschreibungen suchen, ist ein meist nüchternes Sehen des Nützlichen. Feld und Wald, Stadt und Hafen werden ob ihres ökonomischen Interesses bewundert. Selten erzählt man — wenigstens in knappen Worten —, daß eine Gegend anmutig oder grotesk sei. Und das deutsche Volksepos? Nun, hier wird — obwohl das Frühgermanentum ein so herrliches Naturgefühl hervorgebracht hat — der Erscheinungen in der Natur (von Stimmungen ganz zu schweigen) recht dürftig typisierend und nüchtern gedacht. Die Weltliteratur kennt kein zweites Epos, indem Zeit und Ort so kühl gezeichnet werden, wie in unserem Nibelungenlied. Ein wärmerer, sinnlicherer und bewegterer Ton dringt schon im höfischen Kunstepos durch. In dem geistreichen Gottfried von Straßburg spricht bereits das Landschaftliche, wenn auch in einer noch wenig intimen Sprache. Aber gewiß fühlt er es schon, daß sich das Geistige durch das Natürliche symbolisieren läßt, und in der eigenartigen Psychologie seiner epischen Kunst, die doch eine so meisterhafte Fähigkeit der Reflexion auszeichnet, finden sich genug Pfadweiser in eine Zeit völlig anderen, daß heißt modernen Naturerlebnisses. Auch die Liebes-Lyrik der provenzalischen Troubadours, die dann in der beginnenden Renaissanze so machtvoll und lebendig auf Petrarca gewirkt hat, spricht feineres Naturgefühl aus, indem sie ebenfalls die Inhaltlichkeit des Menschen zur Natur in Beziehung zu bringen versucht. Matter, einförmiger und kurzatmiger ist das bei den deutschen Minnesängern. Sie kennen keine individuelle Anfassung des Landschaftlichen. „Ein Naturgefühl — wie Alfred Biese sagte — das die Natur um ihrer selbst willen sucht, ist ihnen nicht aufgegangen, selbst die Vergleiche und die kontrastierende oder harmonierende Gegenüberstellung von Natur und Gemütstimmung sind einförmig."

Das alles wird anders, als der spätmittelalterliche Mensch sich dann selbst als Individuum neu entdecken muß und seine Inhaltlichkeit und das Triebwerk der Affekte zu durchforschen beginnt: da löst auch die Außenwelt ein Neues in ihm aus, das man seit den hellen, klaren Tagen des Hellenismus vergessen hatte, und das nun wie eine neue künstlerische Erregung und Bewegtheit über den Volksgeist Italiens kommt. Es war das sentimentale Naturgefühl. Schon in Dante, Patrarca und Enea Silvio hat sich dieses neue Erlebnis angekündigt. Als nun die machtvolle geistige Erregung — und das war ja die Renaissance — nach dem Norden rückt und hier mit dem neuen, allerdings auch aus rein mittelalterlichen Voraussetzungen hervorgegangenen religiösen Lebensgefühl und Zeitgeist der

Digitized by Google

Reformation zusammenstößt, da wurde das hervorgebracht, was wir heute — ich spreche vom Standort der Geistesgeschichte — „deutsche Renaissanze" nennen. Dieses intime Heimleben mit seiner volkstümlichen, spießbürgerlichen Schlichtheit, diese gemütvolle, echt deutsche Tiefe und Märchenpoesie, wie sie der gedankenreiche Albrecht Dürer in seinem Werk verewigt hat.

Und das ist auch ein wichtiger Grundzug in der Persönlichkeit des Paracelsus. Freilich, und das vergißt man immer, kommt bei ihm noch etwas anderes dazu, etwas so Eigenes und Einzigartiges, das ihn so schwer in Bausch und Bogen „systematisieren" läßt nnd das vorzüglich den üblichen, laienhaften Paracelsusdarstellungen, die noch immer mit einem schweren Stück sogenannter „Mystik" und alberner Geheimniskrämerei befrachtet werden, direkt entgegengesetzt ist: Erstens einmal seine außerkirchliche, tiefreligiöse Gesinnung, die weder mit Luther noch mit Rom**) sympathisiert und vielmehr an die humanistischen Ideale jener Brüdergemeinden und Gesellschaften des Spätmittelalters und der Renaissance erinnnert. Zweitens die seltsame Vereinigung von Humanismus, urchristlichen Idealen und Romantik mit nüchterner Naturforschung und Empirie.

Ich möchte darum Paracelsus am liebsten als sogenannten „christlichen Humanisten" verstanden wissen, als einen Naturphilosophen, der die Erkenntnis der Natur, die Beziehungen der Menschen zu der Natur und der Menschen untereinander auf einen Generalnenner bringt, d.h. auf eine Alleinslehre gründet und dabei immer echt platonisch und christlich redet, so wie sie stets die Klassiker dieser Weltanschauung damals verkündeten: „Die Einheit und die auf sie gegründete Vereinigung ist das Ebenbild Gottes; denn Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch eins!". . . . Die Natur ist die Inkarnation der Seele, sie ist materialisierter Geist. Aber dieser Geist wirkt überall und gestaltet auch unseren Leib. Wir können alles sinnbildlich deuten, denn das Ganze oder der kleinste Teil der Welt ist Gleichnis und Bild.

Aber, wie gesagt, auch der Kern dieser Naturphilosophie zeigt so recht klar den scharfen Bruch mit dem mittelalterlich-kirchlichen Naturbild: für Paracelsus und seine Vorläufer im Süden gelten der Glaube an die Innerweltlichkeit Gottes und das Gottesreich des Diesseits, während die Scholastik das willkürliche Eingreifen eines außerweltlichen Gottes verkündet. Auch diese Verschiebung scheint mir aus einer Verinnerlichung des Naturgefühls hervorzugehen, daß der ursprünglich kosmisch-religiöse Grundton des Weltbildes persönlich und gefühlmäßig wird. Es lag dies überhaupt in der Zeit. Brachte doch die deutsche Renaissance

**) Auch den Wiedertäufern, Sakramentierern, Zwinglianern stand er fern. Trotz seiner antikonfessionellen und durch und durch philantropischen Gesinnung blieb er zeitlebens Katholik.

Digitized by Google

eine beispiellose religiöse Durchdringung aller Denkbezirke. Aber nicht allein, daß neue Willensrichtungen wachgerufen wurden, auch alte, vielfach versandete Ströme — ich erinnere nochmals an die außerkirchlichen Bewegungen und ihre „christlich-humanistischen" Ausformungen — brechen nunmehr stärker wie zuvor durch. Der universalistische Gottesglaube aber war jetzt nicht eine starr dogmatische Voraussetzung der Naturbetrachtung, sondern gerade er führte das kosmische Weltbild herauf, das ein Einklang und Rhythmus von gesetzmäßigem Geschehen ist. Und diese Überzeugung schlug sich nicht nur in Paracelsus, sondern auch in dem Denkleben von Männern wie Sebastian Franck, Hans Denck, Kaspar von Schwenckfeld, Amos Comenius, Leibniz, Galilei u.a. nieder.

Das Gesamtbild der paracelsischen Naturwissenschaft und Medizin, soweit es sich heute annähernd nach dem Handschriftenmaterial, wie es uns durch Karl Sudhoffs' grundlegende Forschungen erschlossen wurde, ersehen läßt, scheint sich mir aus diesem neuen Geist einer neuen Menschenkunde und Theorie der Lebensführung zu erklären. „Die Änderung der Lebensverhältnisse während des XV. Jahrhunderts — Wilhelm Dilthey wies erst wieder vor kurzem darauf hin — rief im Gegensatz zur Weltverneinung des Mittelalters ein neues Gefühl des Lebens hervor, und das unter diesen Bedingungen entstehende Wiederverständnis des Altertums gab Material und Formeln, es auszudrücken. Die Bejahung des *Lebens* war der Grundzug der neuen Zeit; der *Mensch* und seine natürlichen Verhältnisse zu seiner Umgebung wurden Mittelpunkt des Interesses; sich ausleben, seinen Machtwillen geltend machen, in der Schönheit des Lebens und in deren Reflex, der Literatur und Kunst, sich selber genießen — dazu ein verschärfter Sinn für die Auffassung der Charaktere, für die Kennzeichen der Leidenschaften und für das Triebwerk der Affekte, wie er an den Höfen und in den Stadtrepubliken sich ausbildete: — dies war der neue Lebenszusammenhang, der sich über den Horizont des Bewußtseins damals erhob. Und der philosophische Reflex hiervon war eine umfangreiche Literatur: ihr Gegenstand war der Mensch, die *physiologische Bedingtheit des Seelenlebens*, die Macht der Affekte, die Temperamente, die Verschiedenheit der Charaktere von Individuen und von Völkern, die Physiognomik und der sonstige Inbegriff von Mitteln, Charaktere zu erkennen, und endlich die Folgerungen aus dieser Menschenkunde für die Lebensführung: sie bezogen sich auf das Betragen, Verständnis und die Behandlung anderer Menschen und Bestimmung des sittlichen Lebenszieles. Die Grundformen philosophischer Lebenshaltung, wie das Altertum sie entwickelt hatte, treten jetzt zuerst wieder mit offenem Visier und in freiem Tageslicht uns entgegen." Wer z. B. die didaktisch-ärztlichen Schriften des Paracelsus kennt — auch Paragranum und die beiden Paramirumbücher gehören dazu — findet diesen Zug auffallend wieder. Das

Digitized by Google

sind auch die Ansatzpunkte für die Verbindungsfäden mit der philosophischen Physiognomie des Lorenzo Valla, Erasmus, Cardano, Machiavelli, Leonardo da Vinci, Montaigne, Justus Lipsius, Giordano Bruno, aber auch mit der Kunst Leonardos, Dürers und Shakespeares. Aus derselben gesteigerten Empfänglichkeit reifte auch die neue exakte Wissenschaft des Kopernikus, Kepler, Galilei und Deskartes! Denn was sie alle innerlich nahe bringt und einander verwandt macht, das ist eben jene Erhebung ihrer Lebensstimmung zu „philosophischem Bewußtsein" und zu einem persönlichen Stil des Denkens.

Ja, man kann darum sagen, daß die Ansichten über Natur und Mensch, wie sie geniale Naturforscher und Ärzte damals ausgesprochen haben, auch in Kunst und Dichtung einen leisen Widerhall fanden. Waren es doch ähnliche Triebkräfte, die hier neugestaltend wirkten: die individuelle Eigenart, die neue Anatomie – ich erinnere nur an Leonardo da Vinci, gewissermaßen ihr Begründer, den dann Vesal beerbt hat, – die feineren Vorstellungen von Leben und Tod, von Gesundheit und Siechtum, überhaupt die neue Wertung des Sinnlichen und der körperlichen Ausdrucksmittel am Menschen. Die beiden größten Meister der Charakteristik und des Ausdrucks Leonardo und Dürer haben das in glänzender Weise gezeigt. In beiden ist soviel von einem ins Künstlerische umgewerteten Paracelsus. Auch Shakespeares oder Molières Gestalten atmen den von naturwissenschaftlichen Interessen durchsetzten Geist und zeigen die sinnliche, physiologische Seite an den Triebkräften ihrer Seele. Oder wie das Dilthey so fein sagte: „Sie fördern die Kunst mimischer Darstellung wie keine anderen, und ermöglichen sie, weil schon dem Dichter die körperliche Seite der innerlichen Zustände immer gegenwärtig war. Und auch die Begriffe dieser großen Dichter über das Verhältnis des Charakters zum Schicksal hängen zusammen mit den Debatten jener Tage über diese Frage." Somit zeigen auch diese scheinbar ferner liegenden Gebiete die enge Verwandtschaft mit dem geschichtlichen Prozeß, wie ihn die Naturwissenschaften in der Renaissance erlebten.

Paracelsus faßt Gott, Welt und Seele als ein Einheitliches zusammen: Gott ist die Welt, die Welt ist beseelt und die Seele ist göttlich. Darum der unendliche Wert der letzteren. Des Paracelsus Naturphilosophie und seine mystische Einheitslehre ruhen auf diesen Voraussetzungen. Unser letzter Grund ist auch der Weltgrund, unser tausendfarbiges Leben ist auch der Welt Leben, es ist Vergottung, so wie Gott sich wieder entgottet und Natur wird. Das ist ein fortdauernder Umsatz des Göttlichen, Psychischen und Physischen; Himmel und Erde sind dasselbe, denn der Mikrokosmos ist der Mikrokosmos. Und umgekehrt. Der Mensch ist die Natur und die Natur ist der Mensch. Immer kehren sie in der anthropomorphisierenden Naturphilosophie des Paracelsus wieder: Lebenseinheit, Unendlichkeitsgefühl,

Digitized by Google

Erklärung der Natur aus dem Menschen. Ganz besonders redet darin die Gefühlsphilosophie der Renaissance und des Humanismus, so gut wie aus den Makrokosmos-Lehren der Cusanus, Reuchlin, Agrippa u. a. oder aus der sensualistischen Verherrlichung des Menschen bei Melanchthon, Taurellus, Luther und J. Böhme. Es ist dann nur eine notwendige Konsequenz dieser Weltanschauung, wenn Paracelsus meint: der Philosoph findet nichts anderes im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet, und so auch der Arzt nichts anderes im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben. Das ist echte Renaissancephilosophie.*)

Aus solchen Voraussetzungen heraus haben wir auch den naturpoetischen Paracelsus zu verstehen, den Prosadichter, den Künstler der paraboliſchen Bilderſprache, der intimen Methapher, verhüllenden Allegorie und der romantischen Erfahrungen, Instinkte und Gefühle. Auch er hat das Symbol

*) Bekanntlich sind diese Vorstellungen aus uralten Quellen geflossen. Schon der alte Babylonier sagt: Was ich am Himmel sehe, was sich dort als Landschaft, Provinz, Gau, Flur oder als Gottheit, Tempel usw. offenbart, hat auf der Erde ein Spiegelbild. Die Ländereinteilung hier auf der Erde muß der himmlischen entsprechen. Darum auch die Bedeutsamkeit der Landvermessung. So hat der Himmel seinen Euphrat und Tigris, seinen Ozean, seine Städte, große Wanderstraßen und fest gefügte Traditionen, aber auch elementare Mächte, wie Feuer, Luft, Wasser und Erde! Ja die berühmten Kultstätten auf der Erde leiten ihren Namen von dem kosmischen Orte oder Begriffe ab. Erde und Kosmos sind Spiegelbilder, ein irdisches Ding ist eine Abspiegelung des kosmischen, bezw. eine Verkörperung desselben kosmischen Begriffes. Der Sternenhimmel kommt einem großen Kodex gleich, der die Ordnung des gesamten Weltalls verzeichnet hat, denn was hier auf Erden ist, ist immer und überall ein Abbild desselben kosmischen Begriffes. Sogar Gestirn und Farbe werden auf einander bezogen: Sonne = Gold, Venus = Weiß, Jupiter = Orange, Saturn = Schwarz, Mond = Silber, Merkur = Dunkelblau. Wer darum die Gesetzmäßigkeiten, Besonderheiten und Geheimnisse der Welt verstehen will, wer wissen will, wie sich das Leben spiegelt und spiegeln wird in den Erscheinungen und Zufälligkeiten des irdischen Geschehens, der muß die Gestirnbeobachtung pflegen, die Astronomie und ihre praktische Nutzanwendung, die Astrologie. Die Astronomie selbst aber wieder fand im Mythus der ältesten Zeit ihre poetische Darstellung. Und darin lag ja die Weltanschauung der altorientalischen Kulturvölker verankert — ich denke da an das babylonische Naturbild —, daß sie eherne, festgefügte Ordnungen sehen im All, die niemals wanken oder irren können, Ordnungen, die später das Verständnis angebahnt haben für ein tieferes Eindringen in den Wirklichkeitszusammenhang und seine gesetzmäßigen Abhängigkeitsbeziehungen. Die Ordnung, das Quantitative, das Zahlenmäßige hat schon damals eine deutliche Sprache gesprochen und den Sinn des Menschen gestalten helfen, um für die Masken der Oberfläche Beziehungsbegriffe zu finden. Graf Hermann von Keyserling hat unlängst den feinen und geistreichen Vergleich gezogen: Wie die Tragödie aus dem Geiste der Musik entsproß, so ist uns aus dem Geiste der Mathematik das Drama des Universums aufgegangen. Aber schon in frühesten Zeiten kündet sich dieser Prozeß an, daß man zu erleben beginnt, wie mathematische Gesetze das Universum im gleichen Maße *wie den Menschen* beherrschen und wie der kosmische Zusammenhang sich im Geiste spiegelt, denn Ich und Außenwelt „umspannt *ein* idealer, unendlicher Kreis". Es herrschen zwar einheitliche Gesetze in der Natur, aber ihre Formen und Symbole sind wandelbar. — Auch Paracelsus versteht — ganz im Geiste der Renaissance — den Menschen aus der Natur, gerade so wie er die Natur nach dem Wesen des Menschen wertet. Der Mensch ist das Buch, in dem alle Weltgeheimnisse zu lesen sind.

Digitized by Google

als ein Lebendiges empfunden und damit die sich offenbarende Verbindung von Wesen und Erscheinung herausgefühlt.

Aber es wäre falsch, in Anbetracht dieses kräftigen und lenksamen Phantasielebens auf eine so geartete Naturwissenschaft zu schließen. Vielmehr, er steht im kritischen Natursehen, in seinem gegenständlichen Auffassen der Welt, in seinem empirischen Interesse und Unterscheidungsvermögen fast völlig auf dem Boden einer exakten Forschung, einer Erfahrungswissenschaft, die wirklichkeitsgetreu und beurteilend zu sein sich bemüht mit allen Mitteln einer damals beispiellosen Wertung und Sinnesauffassung, eines in jener Zeit einzig dastehenden induktiven Vergleiches und genialen Zusammenfassens. Das bedeutete also für Paracelsus das Nachdenken der Wirklichkeit, ihrer kausalen Begründung und ihres eigentlichen Sinnes. Es handelte sich ihm um eine Zergliederung mehrgliederiger, zusammengefaßter Erscheinungen und Entwicklungsreihen. Seine praktische Naturwissenschaft — insbesondere die Chemie — und die Medizin schöpften nur aus dem methodisch ausgeführten Versuch. Er führt eine Praxis herauf, die als Erfahrung überhaupt Gebiete betrat, die seine Tage einfach nicht ahnten. Es lag eine auffallende Liberalität und Paradoxie in der Wahl der Mittel; aber dabei wieder eine strenge Eindeutigkeit und Schärfe in der theoretischen Begründung, eine naturwissenschaftliche Verallgemeinerung in der Erkenntnis der Ursachenzusammenhänge, wie sie erst einer weit späteren Zeit zukam. Freilich muß man in seine bilderreiche Sprache und in den naturwissenschaftlichen Terminus eindringen. Er redet die Sprache des Alchemisten und ist doch ernst forschender Chemiker; er redet die Sprache des Astrologen und ist Astronom und Meteorologe; er redet oft das Deutsch der Mystik und ist humanistischer Naturphilosoph. Das ist es eben, daß er in der Ausdrucksweise seiner Umgebung sich verständlich zu machen sucht und dabei doch ganz Neues sagt, das den mittelalterlichen Bestand von scholastischer Naturphilologie, naturentstellender Geschmacklosigkeit und lebenverneinender Ethik rücksichtslos zertrümmert. Seine Forschung war ein provokatorisches Sichaussondern! Hierin war Paracelsus ein herausfordernder Geist und damit hat er auch als Arzt gegen die galenische Heilkunde gesiegt. Allerdings die Erntezeit hat er nicht erlebt.

Worauf es ihm immer ankam, war, zu zeigen eine „Schule des Lichtes der Natur"; er begann den Drang zur Tatsache, zum Sehen und zum Nomothetischen zu lehren, um dann aus diesen realistischen Erkenntnissen heraus zu einer geschlossenen lebenbejahenden Weltanschauung und Welterklärung zu kommen, zum Problem des Wirklichen überhaupt und seiner Erkenntnisvoraussetzungen und -grenzen. Seine Auffassung der Materie zeigt bereits starke exakt-chemische Akzente.*)

*) Die substanzbildenden Qualitäten Schwefel, Quecksilber (mercurius), Salz, bezw. ihre entsprechenden Phänomene: Brennbarkeit (Öligkeit), Verflüssigung (Ver-

Digitized by Google

Dazu kommt die von uns schon erwähnte Anschauung von der Gegenüberstellung des Mikrokosmus, also vom Einzelindividuum als einer Welt en miniature, als Spiegel des Universums einerseits und des beseelten und die Fülle der Kraft Gottes allerorts enthaltenden Weltganzen andererseits. Wir treffen diesen Gedanken, wie gesagt, bereits vor Paracelsus als ein antikes Erbe. Man nehme nur Platos Timäus zur Hand oder gehe noch weiter zurück auf die uralte babylonische Weltbetrachtung und Astronomie. Es ist eine mystische Übereinstimmung — wenn man so sagen darf — zwischen Natürlichem und Seelischem, zwischen Welt und Mensch. Was Himmel und Erde trägt und erlebt, das ist alles auch im Menschen. Darum gelten für sie auch dieselben Verbildlichungen, weil sie aus einem Allgefühl heraus sind. Hier liegt der Kern der paracelsischen Naturphilosophie!

Das Wesen der paracelsischen Praxis ist, daß er eine chemisch-therapeuthische Heilkunde und physiologisch-pathologische Chemie begründet hat, daß er mit der hellen Sinnlichkeit der Renaissance den Sinn für das Leben wachrief und dadurch biologischen Interessen freiere Bahnen schuf. Immer klingt es durch: „Erfahrenheit", „Wohlgeübtsein", „Experiment", Beschreibung der Tatsachen, das seien die Wurzeln jeder Naturforschung und Heilkunde, und dann auch eine weite Erfahrung in rein chemischen Fragen.**) Seine Methode charakterisiert sein berühmtes Wort: „Viele haben sich der Alchimey geeußert, sagen es mach Silber und Gold: so ist doch solches hie nicht das fürnemmen, sondern allein die Bereitung zu tractieren, was Tugend und krefft in der Artzney sei". Oder die Stelle im III. Traktat des „Buches Paragramm": „Nicht als die sagen, Alchima mache Gold, mache Silber: Hie ist das fürnemmen, mach Arcana und richte dieselbigen gegen die Krankheiten." Das ist der Grundton seiner praktischen Arbeiten, und die vielfachen Unter-

nüchtbarkeit) und Erstarrung (Festigkeit), sind bereits mehr chemisch als symbolisch zu verstehen. Das sind also die drei eigentlichen Bausteine und Kräfte der Stofflichkeit. Im höheren Sinne stehen sie zu Seele (Stoff-), Geist (Eigenschaft) und Leib (Gestalt) in entsprechender Beziehung. Der Gedanke von den „qualitates occultae" beginnt erheblich zu verblassen, wenn auch das Wesentliche eines Zustandtypus noch nicht verdrängt ist. Die genannten drei Prinzipien stellen für Paracelsus die Voraussetzung aller Wirklichkeit vor, sind Grenzen aller Artensonderung und letzte Bestandteile. Sie bezogen sich daher auch auf bewegtes und Körperliches, umfaßten Entstehen und Vergehen, Zunahme und Abnahme, Verwandlung und Ortsveränderung, also letzte Prinzipien, aus denen etwas besteht und die selbst in Arten sich nicht teilen lassen.

**) Ein Reformatorisches in der Therapie des Paracelsus ist die Einführung metall-chemischer Methoden und die Hervorhebung bestimmter Präparate wie metallisches Quecksilber, Quecksilberchlorid (Sublimat), Quecksilberchlorür (Kalomel), Merkurisulfat (bezw. das basische Salz SO_4 Hg. 2 Hg O, das sogenannte Turpetum minerale). Auch die Fällung von Sublimatlösung durch Ammoniak und das sich dabei bildende Merkurammoniumchlorid (Hydrargyrum präcipitatum album, Hg Cl N H_2) waren bekannt. Dann erinnere ich an die Anwendung des neutralen Bleiacetats (Bleizucker), Kupfervitriols (Kupfersulfat), der Antimonverbindungen u. a.

Digitized by Google

suchungen auf dem Gebiete der Arzneimittellehre, seine Verwendung von Kupfer, Quecksilber, Eisen, Antimon, Zink, der feine und kritische Sinn im Hinwegschaffen von wertlosen Kurpfuschereien aus dem Arzneischatz, zeugen von dem Genie eines wissenschaftlichen Arztes der damaligen Zeit. Und ich erinnere an die Paracelsusauffassung, daß alle Dinge Gift sind und nichts ohne Gift ist, und daß die Dosis macht, daß ein Ding kein Gift ist. Das Theorem von den vier Cardinalsäften (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) galt ihm Schall und Rauch. Eine chemisch-therapeuthische Heilkunde und eine physiologisch-pathologische Chemie waren der Ersatz, und immer nur der unendliche Wert des Lebens und der heilige Dienst am Nächsten galt als das allein Große, an das er alle Zweigdisziplinen anschloß. Nur was auf dieser ethischen Linie stand, hatte für ihn Wert.

Dann war es ein Neues mit den Anschauungen über das Wesen der Assimilation und Resorption des Verdauungsprozesses, ein ganz Neues mit der Diagnose der Koagulationsvorgänge, Exsudationen, Konkrementbildungen, mit dem erstaunlichen chemischen Verständnis für Säure und Alkaliwirkung und ihrer Rolle in einer Krankheitsgenese.*) Auch die Wir-

*) Die Lehre vom Tartarus, ein Hauptbestandstück seines medizinischen Systems, bezog sich auf die Erscheinungen des inneren menschlichen Körpers, wenn überhaupt Ausscheidungen, Praezipitate, Versinterungen oder Steinbildungen in den Nieren, der Harnblase, der Gallenblase u.a. entstehen. Der Name Tartarus rührt bekanntlich vom Weinstein (Cremor tartari), dem heutigen sauren Kalisalz der Rechtsweinsäure (Acidum tartaricum) her, das sich bei der Gährung des Traubensaftes absetzt. Davon das Bild. Wenn wir die Quecksilberverbindungen des Paracelsus nannten — gewiß waren einige bereits in seinen Tagen bekannt — so ist die Einführung derselben in die damalige Syphilistherapie eine der genialsten und wertvollsten Leistungen unseres Arztes. Damit tritt er als erster Forscher von bleibender Bedeutung jener damals wahrscheinlich sehr verheerend wütenden Infektionskrankheit entgegen. Machte sie sich doch in diesen Tagen überhaupt zum ersten Mal in Europa als eine neue Seuche bemerkbar, denn nach jüngsten Forschungen lassen sich für ein Vorkommen der Syphilis im Bereich der alten Welt während der Antike und des ganzen Mittelalters keinerlei Belege beibringen. Nicht ein einziger Literat des Altertums oder des Mittelalters erwähnt die Lues. Auch hat man zu keiner Zeit einen syphilitischen Knochen aus diesen Zeiträumen gefunden. Das erste Auftreten der Syphilis als Epidemie knüpft sich an den Feldzug Karls des VIII. von Frankreich nach Italien in den Jahren 1494 und 1495. Darum der Name „französische Krankheit." Morbus gallicus oder überhaupt „die Franzosen." Und zwar ist ihr eigentlicher Ursprung Zentralamerika bezw. Haiti, von wo aus sie durch die Mannschaft des Kolumbus nach Spanien verschleppt wurde. Einwandfreie Berichte aus jener Zeit, wie die des Arztes Diaz de Isla, des Bischofs Las Casas, des Schriftstellers Oviedo, des Ethnographen Roman Pane, des Priesters Bernardino de Sahagun, des Leibmedicus Hernandez u.a. haben die Annahme eines amerikanischen Ursprungs der Syphilis ebenfalls sehr wahrscheinlich gemacht. Darum nannte man diese Krankheit auch westindische oder haitanische Krankheit, lues americana, morbus hispanicus u.a.m. Der italienische Arzt Fracastoro (1520) nannte sie Syphilis, indem er diesen Namen nach dem mythischen Hirten Syphilus bildete und in sein berühmtes Gedicht (Syphilis sive Morbus Gallicus) einführte. Die Bezeichnung lues venerea (Lustseuche, venerische Krankheit) wurde von dem französischen Arzt Béthencourt im Jahre 1527 angeregt. Paracelsus sagt u.a. gern „Geschlechtspest". Aber wie dem auch sei, Paracelsus hält es für ein wesentliches

Digitized by Google

kungen der Hypnose und Suggestion waren ihm bekannt. Als Chirurg hat Paracelsus in den Tagen seiner Wanderzeit — gewiß auch in venetianischen, niederländischen und dänischen Feldzügen — als Kriegschirurg praktisch gearbeitet und auch noch in späterer Epoche davon gesprochen. Immer betonte er aber, daß alle gewandte Handkunst nichts ist, ohne genaues und intimes Studium der Natur. Der „Natur Arzt und Weise" — das ist der Sinn aller Chirurgie, d.h. sie nicht verpfuschen, denn die „erste und größte Geschicklichkeit des Arztes ist, die Geschicklichkeit der Natur nicht zu verderben."

Und das ist für Paracelsus alles nur denkbar, wenn auch die ethischen Begabungen des Arztes eine starke Persönlichkeit vermitteln und uns jenen feinen sittlichen Scharfblick und Seelentakt fühlbar machen, die in aller ärztlicher Arbeit liegen müssen. Darum hat er in den Paramirumbüchern gesagt: „Wenn ein Arzt auf dem richtigen Grund stehen soll, so muß das Senfkorn der frommen Güte in der Wiege in ihn gelegt werden, und er muß in dieser Kraft aufwachsen wie die Großen und Heiligen bei Gott." Darum auch seine harte Kritik an den zeitgenössischen Ärzten einer auf Galenos und Avicenna beruhenden, philologisch-scholastisch betriebenen Medizin, die nichts anderes machen, „als töten, sterben, würgen, erkrümmen, erlahmen und verderben", darum seine Absicht, der „Wahrheit auf anderen Wegen nachzugehen." Er wollte die heranwachsenden und zukünftigen Ärzte ermahnen, „daß sie geschickter ihre Sache angreifen als ihre praeceptores und selbst aus ihrem Fleiß und Urteil die Sache bedenken und daß sie sich seiner Arzneikunst erinnern sollen, die „allein, neu und deutsch" sei. Sie wollte nichts anderes als der Natur „Eigenschaft, Wesen und Art" nachzufolgen. Gottes Geist erleuchtet den wahren Arzt, denn Gottes Geist ist das „Licht der Natur". Dieses macht sichtbar, was Sonne und Mond nicht sichtbar machen, und wer nie in seiner Helligkeit gewandelt ist, dem bleibt das köstlichste Wirken des Arztes zeitlebens versagt. „Dem die Gabe gegeben wird, des ist sie: der nicht berufen wird, den habe ich nicht zu berufen." Der Ärztestand, sagt Paracelsus im Buch Paragranum, ist vor Gott die höchste Fakultät. „So nun der Arzt von

Stück seiner Berufsaufgabe, diesen dämonischen Gast, der so erschreckend und verheerend auch in Deutschland eingebrochen war, unschädlich zu machen. Seine Spezialstudien über diese Krankheit legte er in Monographien — wohl die ersten wissenschaftlichen über dieses Gebiet — nieder z.B. in den Schriften: „Vom Holz Guajac", „Drei Bücher von der französischen Krankheit (Impostauren)", „Acht Bücher von Ursprung und Herkommen der Franzosen", „Spitalbuch." — Paracelsus rezeptierte als erster wirklich chemisch. Ein innerer Arzt — meint er — wohnt in uns, der die Nahrung in Bezug auf Brauchbares und Unbrauchbares scheidet und umsetzt, es ist der „Meisteralchemist" des Magens. Die Heilmittel des Paracelsus sind modern. Präparate von Arsen, Quecksilber, Antimon, Blei, Eisen, Zink, Kupfer sind beliebte Heilmittel in seinem Arzneischatz, ja das Zink ist sogar von ihm genau beschrieben worden. Auch Schwefelsäure, Opium u.a. verwendet er.

Digitized by Google

Gott dermaßen fürgenommen und geſetzt iſt, ſo muß er endlich kein Larvenmann ſein, kein altes Weib, kein Henker, kein Lügner, kein Leichtfertiger, ſondern ein wahrhaftiger Mann muß er ſein.

Paracelſus wird als Naturforſcher und Arzt, als Naturphiloſoph und Theologe für die Geheimgeſchichte ſpiritiſtiſcher und okkultiſtiſcher Kreiſe, ſowie für jene nicht kleine Anhängerſchaft, die ihn allzugern als theatraliſch aufgeputzten Fauſt oder irgend einen intereſſanten Abenteurer auslegt, endgültig verloren ſein. Schon Friedrich Mook hat den Boden des alten Standortes ſtark gelockert und ſo auch den Wuſt von groben Fälſchungen — ich erinnere an Herrmann Conring, Athanaſius Kircher und Bernhard Deſſenius von Kronenberg — zu entkräften und widerlegen verſucht. Aber erſt Karl Sudhoffs kritiſche Forſchungen bilden den Kernpunkt aller künftigen Paracelſusarbeiten, und an ſie habe ich ſeiner Zeit auch angeſchloſſen. Den „Theologen" Paracelſus galt es an der Hand des noch ungedruckten Materials von neuem zu entdecken und ſeine außerkirchliche Poſition mußte vorerſt wenigſtens in den Grundlinien feſtgehalten werden. Meiner Meinung nach berührt er ſich als religiöſe Perſönlichkeit in vielem mit Sebaſtian Franck: die ungeheure Verinnerlichung des ethiſch-religiöſen Prozeſſes und die geradezu anachoretiſche Form ſeiner Stellung gegen jede chriſtliche Konfeſſion, ſchienen mir dafür zu ſprechen. In Beiden flammte der große Wunſch, allen Menſchen — denn in allen iſt ja das „Licht der Natur" wirkſam — zu künden, was ihre ſittliche Selbſtgewißheit wert iſt, ihre ethiſche Freiheit und das Vollbewußtſein dieſer Gottesgeſchenke. Aus dieſem Geiſte heraus fand der große Naturforſcher die Worte: „So ſoll aber der, dem Gott reiche Gaben gegeben hat, keines Andern ſein, ſondern ſein eigener Herr, ſein eigener Wille und ſein eigenes Herz." Das „Licht der Natur" bricht aus Gott und wohnt wie ein göttlicher Abglanz, als ſittliche Entſcheidungsquelle in uns und als eigentlicher Lehrmeiſter: „darum muß der Arzt aus der Natur wachſen." Aus den „Kräften Gottes" heraus werden alle Beſonderheiten und Rätſel der Natur erſchloſſen, alles Verborgene und Wunderbare, alle Erfüllungen des Lebens und aller „wahren Arznei Grund." Eben darum ſuche man den „wahrhaftigen Glauben nicht im religiöſen Zunftbewußtſein oder im Aberglauben, ſondern im wahrhaftigen Grund, in Gott. Und in dieſer Religion vermag man dann Alles, nichts wird denen, die mit ihr alles tun, widerſtehen: gleichſam Ströme und Berge vermag man zu beherrſchen!" Freilich iſt das Leben bunt und wechſelvoll und es gibt ſo viele Dinge, die auf uns beſtimmend eingreifen. „Gott gab die Zeit des Werdens hier, wo die Natur in uns und um uns iſt, auf daß wir wachſen ins Ewige hinein und viel Dinge geſchehen, bevor es zur Reife und Frucht kommt, am erſten die Sprößlinge und Schößlinge, darnach die Blüten und endlich die Früchte. Und dieſe alle haben viele, viele Lebenszufälle und -Schickſale, viel Feind-

Digitized by Google

schaft um sich, bevor sie in die Ernte, in die Hülsen kommen." Denn was ist der Tod? Er ist das Ende unseres Tagwerkes, eine „Hinnehmung" unseres Lebensgeistes, eine Ablöschung des natürlichen Lichtes und eine große, gewaltige Trennung der drei Substanzen Leib, Seele und Geist. „Die Ernte ist die Abendstunde, der keiner entrinnen mag", eine Heimkehr zur Mutter Erde und zur flutenden Welt, bis auch wir vollendet sein werden und dann Ruhe finden in Gottes unendlichem Herz. Der wirkliche Arzt, der Gottes- und Lebensdienst treibt, weiß ganz genau, daß die ganze Heilkunde und ihre Vertreter nichts seien, „als eine gegebene Barmherzigkeit den Dürftigen aus Gott; und darum auch das Notwendigste ist, zu traktieren die Barmherzigkeit, denn sie ist das Werk der Liebe."

Sechsunddreißig Jahre nachdem Paracelsus gestorben war, wurde in Brüssel ein Mann geboren, in dessen Werk sich so viel von dem großen Humanisten und Naturforscher stimmungsschwer niedergeschlagen hat: Johann Baptist van Helmont.*) . . . .

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Sebastian Franck mit Worten der Verwunderung von Paracelsus redet. Hat der ernste Universalhistoriker und kirchenabgewandte Pessimist ihn persönlich gekannt? Wir wissen es nicht. Quellenmäßig erwiesen aber ist, daß Paracelsus mit Froben, Erasmus, Hieronymus Boner und Conrad Wickram in Verkehr gestanden hat. Mit den Baseler Humanisten Bonifacius und Basilius Amerbach verband ihn durch einige Zeit treue Freundschaft. In der Hochhaltung der deutschen Sprache schloß er sich seinem Kollegen Laurentius Frieß an. Aber auch ein Mann gehört hierher, der als Künder des kopernikanischen Weltbildes von Bedeutung wurde: Georg Joachim Rheticus!**) Als Arzt war er ein überzeugter Anhänger des Paracelsus.

Soweit in ein paar Strichen eine Skizze seiner Persönlichkeit. Vieles, das an ihm wesentlich ist, konnte nur angedeutet werden: seine reiche Theologie und ärztliche Ethik. Freilich, andererseits scheint mancher Zug, wie überhaupt die religiöse Organisation dieses Menschen, stellenweise noch ungeklärt und geschichtlich verschwommen. Wie er dem Naturgeschehen und den Ordnungen und Schickungen hellste Sinnfälligkeit verlieh, wie er es individualisierte, d.h. zu einer einzigen lebendigen Einheit erhob und das Individuelle im Ganzen und das Ganze im Individuellen sieht, wie er das Insichversenken der Vereinigung mit Gott gleichsetzt und mit einem heroischen Pathos von der königlichen Freiheit des Herzens sein Lebensmotto kündet: Alterius non sit, qui suus esse potest! — es wird bleibend den Kern des Paracelsusproblems ausmachen. Er hat wirklich die Natur und überhaupt die ganze Welt als lebendiges Ganze gefühlt, und die Dinge

*) Vgl. mein Buch: Joh. Baptist van Helmont (1577—1644). Leipzig und Wien 1907. Verlag Franz Deuticke.

**) Gest. am 4. Dezember 1576 zu Kaschau in Ungarn.

Digitized by Google

und ihre Abwandlung, das Bedeutende und Alltägliche Symbole des Einen, Masken des Weltgrundes genannt. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!***)

Auch das ist sicher, daß sein Leben — und es war das Leben eines schlichten Mannes und Armenfreundes, der nur Wanderarzt und Wanderprediger sein wollte — organisch verknüpft ist mit den das Selbstgefühl steigernden Werten der Renaissance, und daß die Begabung, die diese geistig erregte Zeit in Fülle ausschüttete, so überreich über ihn kam: die sonnige Naturfreude und energische Bejahung des Lebens, die anschauliche, ästhetische Auffassung der Natur,***) das Interesse am Menschen und an den Kräften seiner Seele, die Kritik und Verfeinerung aller Lebensfragen, die religiöse Gemütsvertiefung und ganz besonders auch die neue Sinnlichkeit der Vernunft.

Er war deutsch und unabhängig in seinem ganzen Wesen, innerlich frei wie alle echten Genies; fast alle Gaue Europas hat er als wandernder Mediziner und „Theologe" durchquert, aber er blieb auch immer deutsch und unabhängig, auch in seinem Platonismus, in seiner stoischen Philosophie und christlichen Mystik. In Österreich, wo er einst zum Jüngling heranwuchs, beschloß er auch sein vielbewegtes und tatenreiches Leben.

Obwohl dieser Mann mit dem warmen Herzen und dem weltumspannenden Geist in seinen Tagen noch nichts von Ernte sah, hat er immer an eine Ernte geglaubt und sein freudiger, hoffnungsstarker Glaube liegt in dem Wort: „Vielleicht grünet, das jetzt herfür keimet mit der Zeit." Er, der mit stiller Ergriffenheit gesagt hat, der höchste Grund der Arznei ist die Liebe, jene schlichte, einfältige und verborgene Liebe, die „unduldsamer" ist als aller Glaube und alles Recht, er war auch hierin ein Klassiker seiner Zeit und seines Berufes von der Stunde ab, als er seiner Arbeit das Motto gab, nicht aus Liebe dem Nächsten zu dienen, sondern immer mit Liebe. In diesem Gedanken liegt viel von dem Utopischen seiner Forderungen, aber auch die Tragik seines mißverstandenen Lebens, das so früh schon der Tod in die Hand genommen hat. Wir Heutigen beginnen erst wieder zu fühlen, daß der, der den Blicken der damaligen Zeit so still entschwand, auch wohl in unseren Tagen aufweckend reden könnte.

***) Ein Zug, der so lebhaft an Goethe gemahnt, wie überhaupt Paracelsus auch eine ihm verwandte Verbindung von objektiver Naturerkenntnis und phantasiemäßiger Anschauung zeigt.

Digitized by Google

Berichte.

Neue Niederländische Literatur.

Von G. F. Haspels.

„Unser Verhältnis ist so: Wir haben ein gutes Heer; haben wir aber ein besseres Heer als Deutschland? — Nein!

Wir haben gute Akademien; haben wir aber bessere Akademien als Frankreich oder England? — Nein!

Wir haben eine gute Literatur; haben wir eine bessere Literatur als unsere Nachbarländer? — Ja! Ja! Ja!

Siehe, dieses ist der Anfang des Katechismus, den ich allen Zeitungsschreibern und Professoren einprägen möchte."

So schreibt K. J. L. Alberdingh Thym (Pseud. L. van Deyssel) in seiner Zeitschrift XX' Eeuw; und froh, daß alle andere Zeitschriften dieses gerne unterschreiben, beschwert er sich nur über die Zeitschrift „Onze Eeum", die, im besondern in der Rubrik „Bücherbesprechungen", nicht nur nach Form und Schönheit fragt, sondern auch nach Gedanken. Hierdurch ist die Sachlage gekennzeichnet: unsere Literatur steht im Zeichen der Zeitschrift.

Seinen Rückblick über unsere neueste Literaturperiode betitelt Albert Verwey mit gutem Rechte: „Toen de Gids werd opgericht". De Gids wurde 1837 von Potgieter gegründet, um an die Stelle einer Zeitschrift zu treten, welche den Titel hatte: De vaderlandsche Letteroefeningen, da für genannte Zeitschrift Literatur nützliche und sanftfließende Unterhaltung war. Und wie neben De vaderlandsche Letteroefeningen der geniale, in seiner Größe etwas baroke Dichter Bilderdyk im Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts das Feld der Literatur beherrschte, so hat in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Beets durch seine populäre Camera obscura und seine Gedichte neben De Gids, anfangs mit, später isoliert von Potgieter eine hervorragende Stellung eingenommen.

Und dann erschien 1886 De nieiwe Gids, unter Redaktion von Frederik van Eden, Fr. d. Goes, Willem Kloos, Willem Paap und Albert Verwey, welche, mit Ausnahme von Paap, sich alle als hervorragende Schriftsteller bewährten. Zu ihnen gesellten sich bald L. v. Deyssel, der Maler Jac. v. Looy, dessen Prosa, besonders in „Feesten", die am meisten malerische, gewissenhafteste Kunstprosa dieser Zeit ist, Ary. Prins (Pseud. A. Cooplandt), der in seinen Wortmalereien das Mittelalter neu belebt, u. a.

Was wollte dieser Nieiwe Gids? Natürlichkeit und Wahrheit? Gewiß — doch wer möchte durchaus Unnatur und Lüge? Sagt man, diese Neuerung verwarf jede Rhetorik als innere Unwahrheit und eiferte für lebhaft begeisterten Individualismus in Sprache, Trope, Anschauung, kurz in Allem, so kommt man ihrer Eigenart schon näher. Man versteht aber auch so noch nicht das große Aufsehen, welches sie erregte. Nein, es

Digitized by Google

war dieses: daß jene Kunst, jene Poesie — und Albert Verwey nennt das in seiner Inleiding tot de Nieuwe Nederlandsche Dichtkunst ein Charakteristikum von Bedeutung — sich ankündigte als Ersatz für den christlichen Gottesdienst. Das Gefühl, welches diese Poesie jenen Jüngern entzündete und bei ihnen vorfand, war dasjenige des Frommen, welcher seinen Gott anbetet; aber dieser Gott war die Poesie, die Schönheit. Hierdurch machte die Nieuwe-Gids-Bewegung solch ein Aufsehen und wurde als eine große, schwebende Frage registriert. Denn bei uns ist kein Problem national und salonfähig ohne theologischen Anstrich, sei es positiver, sei es negativer Färbung.

Dieser theologische Anstrich war hier unverkennbar vorhanden. War doch Bilderdyk's Jünger der getaufte Jude da Costa († 1860), J. J. L. ten Kate († 1889) war Pastor, und H. J. A. M. Schaepman († 1903) ein Priester. Das waren die populärsten Vertreter der rhetorischen Dichtung. Wenn die rhetorische Sprache Lüge ist, wie leicht war es dann, die ganze Dichtung jener Genannten siegreich an den Pranger zu stellen, wie sehr sie populär war!

Jenen gegenüber wurden von Verwey und van Eden besonders Keaas und Shelley hervorgehoben. Und Willem Kloos, welcher in seinen epochemachenden Kritiken: Veertien jaar Literatuur Geschiedenis 1880–1893 bei Alten und Neueren die ewigen Elemente der Poesie nachgewiesen hatte, erwarb sich in dieser Richtung weitere Verdienste durch die Herausgabe der Dichtungen unsres jungverstorbenen Jacques Perk († 1881). Dieser hatte in seinem seitdem berühmt gewordenen Sonetten-Cyclus „Mathilde" ausgerufen:

„Sonette klingt! Euch dichten war genießen!"

und hatte gebetet:

Schönheit, o Du, dessen Name geheiligt sei,
Dein Wille geschehe, komme dein Reich!
Neben Dir anbete die Erd keinen andren Gott!
Wer einmal Dich geschaut, lebte genug.
So ihn der Tod in dieser Stund erschlug,
Was Not? Er hat genossen das höchste Glück.

Das war nach dem Gefühl und dem Herzen der „Achtziger" gedichtet — so wurde diese junge Dichtergeneration benannt, ungefähr so wie man in Deutschland von den „Modernen" redete.

Ähnlich eiferte L. v. Deyssel in der mächtigen Prosa seiner leidenschaftlichen Kritiken (Verzamelte Opstellen, seit 1884) für die Literatur als „die erhabenste Blume des Bestehenden, die höchste Lebensblüte", eine Literatur also, welche nicht in Reden, tiefen Gedanken oder rührenden Erzählungen ihre Kraft und Hoheit fand, sondern in reiner „Wortkunst". Von dieser reinen Wortkunst waren seine rückhaltlosen genial-schimpfenden Kritiken noch glänzendere Muster als seine eigenen Prosawerke.

Diese Nieuwe-Gids-Bewegung war bedeutsam nicht sowohl durch ihr einheitliches, hinsichtlich der Religion negatives Programm, sondern vielmehr dadurch, daß sie in allen Schichten der Bevölkerung ein lebhaftes

Digitized by Google

Interesse für eigenherrliche Kunst hervorrief wie für lyrische Poesie, naturalistische Prosa und die dieser verwandte impressionalistische Malerei. Mit Ausnahme von absoluter Schönheitsverherrlichung herrschte sonst konsequente Programmlosigkeit und ausgeprägter Individualismus in der Nieuwe-Gids-Redaktion und zersprengte diese bald — und mußte sie sprengen, da jeder dem Perkschen Wort beistimmte:

„Die Gottheit tront — tief in meinem stolzen Gemüt"

und dem leidenschaftlichen Kloosschen Jubel:

„Ich bin ein Gott im Tiefsten meiner Gedanken"

und die Götter von jeher einander Huldigung weigerten. Der Psychiater Dr. v. Eden, der bekannte Verfasser des Märchens De kleine Johannes, der mystisch angehauchte Dichter von Eller, und der sozialpolitische (oder christlich-anarchistische usw.) Essayist, wurde Stifter einer nicht besonders florierenden Kolonie mit gemeinschaftlichem Grundbesitz „Walden"; F. v. d. Goes wurde eines der anerkannten Häupter der Sozialdemokratie und Redaktör der Partei-Zeitschrift De Nieuwe Tyd; van Deyssel und Verwey stifteten Het Tweemaandelykſch Tydschrift, und als auch sie uneinig wurden, gründete Verwey die Zeitschrift De Beweging und von Deyssel De XX' Eeuw. De Nieuwe Gids verblieb dem ursprünglichen Redaktör Willem Kloos, bald unter der Mitarbeit seiner Frau, Reyneke van Stuwes und Joh. de Meesters, beides bekannte Romanschriftsteller, nun freilich nicht mehr als die, sondern als eine unsrer neuen Zeitschriften.

Die Nieuwe-Gids-Bewegung hat aber doch ihre Sache siegreich durchgefochten. Allgemein ist die Rhetorik verhaßt, die Tendenz in die Acht erklärt, die schöne Form wird gefeiert und alle führenden Organe, selbst die neo-kalvinistische Zeitschrift Ons Tydschrift und ihre neo-katholische Schwester Van Onzen Tyd, beeifern sich die neuen Pfade zu zeigen und zu gehen.

Indessen: war dieses Neue so neu? Hatte nicht Douwes Dekker († 1887 pseud: Multatuli), berühmt durch seinen Indischen Roman Max Havelaar und verschrieen durch seine äußerst ungebundenen Ideen, nicht schon seit Jahrzehnten allein auf eigene Rechnung aufs heftigste revolutioniert? Hatte nicht auch Busken Huet in seinen oft invektivem Litterarische Fantasien en Kritiken den Weg geebnet für eine neue Literatur, welche an Stelle der verstorbenen alten Religion der Menschheit das Höchste sein sollte? War nicht Marcellus Emants schon ein Moderner vor den Modernen, sowie auch in mancher Hinsicht der feinfühlende, jetzt blinde Dichter W. L. Pennig jr. und der nicht bei einer Schule einzureihende J. Winkler Prins? Publizierte nicht auch Hélène Swarth — jetzt verheiratet mit dem Kritiker Frits Lapidoth — ihre feinfühlenden, durch fast vollendete Sprach- und Verstechnik berühmten Sonnette schon in dem alten Gids, und nahm dieser nicht eifrigst und ohne Kritik das Werk jedes zur Tagesberühmtheit gelangten Talentes auf? Hat nicht auch der einst vielversprechende Verfasser von Eline Vere, der jetzt in seinem parfümierten Stile zuviel Romane schreibende Louis Couperus mit

Digitized by Google

dem Theaterschriftsteller und Kritiker W. G. van Nouhuys und dem Vläming Styn Streuvels die Zeitschrift Groit. Nederland gegründet, die neben der alten Nederland unter Redaktion von van Logchem und Elsevier unter Redaktion von dem auch in Deutschland bekannten Romanschreiber Herman Robbers wie einst so jetzt den neuen Kunsttheorien huldigte? Warum dann noch immer die Rede von dem alten Gids, der doch wahrlich das allerneueste gepriesen hat, und dem Nieuwe Gids, der doch von den Allerneuesten als eine alte Jungfer bisweilen despektierlich behandelt wird?

Es geschieht einesteils, weil es ein Schlagwort geworden war für die neue Zeit, welche im Zeichen der Kunst steht. In der neugegründeten Tydschrift von Wijsbegeerte*) hat Dr. J. D. Bierens de Haan dies eben für die neuerwachte Philosophie nachgewiesen. Die Begeisterung für den Ausdruck nennt er einen Bildungsfaktor, wodurch die Neueren Moral und Religion entbehren könnten.

Andererseits machte es dieses Schlagwort denjenigen bequem, deren Pflicht es gewesen wäre einzugreifen, wenn es sich um etwas ernsthafteres gehandelt hätte als eine Plänkelei zwischen zwei belletristischen Klubs. Es war je bloßer Streit um Worte und Ausdrucksweise — alle, welchen die unvergängliche Hoheit der Ideen lieb war, konnten dabei ruhig bleiben. Und sie sind ruhig geblieben — vielleicht nicht im Innern, doch nach außen, ganz ruhig, leider all zu ruhig. Zu spät sahen sie ein, daß die junge Generation unwiderruflich ihre eigenen Wege gegangen war und sie vereinsamt dastanden, ohne Nachwuchs.

Und dieses hätte nicht so sein sollen; und es braucht so nicht zu bleiben. Das hat bewiesen — es sei zur Demütigung gesagt des Calvinistischen wie des liberal-protestantischen Hollands — der Vläming Guido Gezelle, der bei seinem Leben von jedermann, Liberalen sowie Katholiken, verkannte katholische Priester (1830—1899), erst kurz vor seinem Tod bekannt geworden, beerdigt wie ein Fürst und jetzt der meistgeliebte Dichter auch in Holland. Unbedingt ein Moderner, der leidenschaftlich das lebendige Wort sucht und findet bei seinem geliebten Volke, bleibt er doch der fromme Pastor und der gehorsame Sohn der Kirche. Auch sein Neffe Frank Lateur (Pseud. Styn Streuvels), bis vor kurzem als Bäcker tätig im vlämischen Dorfe Ingoyghem, jetzt als Erzähler von vlämischen Bauerngeschichten fast ebenso populär wie sein Onkel, ist unzweifelhaft ein Moderner, begeistert für das alt-vlämische Wort, das er wie neu und besonders ihm eigen schreibt, und zugleich nicht negativ gegen Moral und Religion, im Gegenteil besonders in den letzten seiner zahlreichen Erzählungen sogar voll Sympathie für die katholische Kirche.

Hat ihr Auftreten versöhnend gewirkt, oder ist die Zeit der tendenziösen Parteiliteratur, positiver sowie negativer, vorbei, oder vielleicht hat Beides zusammen gewirkt? — jedenfalls wird nicht mehr so gefragt nach jung oder alt, dieser oder jener Lebensanschauung, sondern nach gut oder schlecht,

*) Wijsbegeerte = Philosophie.

Digitized by Google

bedeutend oder minderwertig. Fragt man so, dann gibt es viel zu loben. Neben die genannten Urheber der Nieuwe-Gids-Bewegung, von welchen besonders Herman Gorter mit seinem Gedicht Mei populär geworden ist, ist schon wieder eine jüngere Generation getreten. Wir nennen da nur — alle mehr oder minder sozialdemokratisch angehaucht — Heyermans, den faszinierenden aber nicht distingierten Schreiber von Skizzen und Bühnenstücken, Js. Querido, den scharfen Kritiker und Romanschriftsteller u. a. von Menschenwee, van Hulsen, den getreuen Zeichner einer Tuberkulose-Geschichte wie Wrakke Levens und Verfasser von Armeleut-Malereien wie De Man vit de Slop, den gewissenhaften Romanschriftsteller Herman Robbers (De Bruidstyd van Annie de Boogh u. a.) und die Dichterin H. Roland Holst = van der Schalk; weiter Frau Scharten-Antink, Frau Metz-Koning, Frau Top van Rhyn-Naeff, Frau Boddier-Backer und Fräulein Augusta de Wit, den Prosaist Frans Coenen, und von den allerjüngsten die Dichter Boutens, Bastiaanse und Adama van Scheltema — und doch, und doch eine gewisse Malaise ist unverkennbar.

Rührt sie her von der Überproduktion unsrer blühenden Literatur, die sich hier besonders so fühlbar macht wegen unseres Nichtanschlusses an die Berner Konvention? Infolgedessen erscheinen von allen Erzeugnissen der Weltliteratur, die doch den sprachkundigen Holländern fast immer schon im Original zugänglich sind, sofort auch noch allerwohlfeilste Übersetzungen, womit die eigene Literatur nicht konkurrieren kann.

Gewiß ist das von Einfluß, aber nicht allein, auch nicht an erster Stelle.

Ich glaube es liegt an folgendem. Wir stehen jetzt auf dem Punkte, daß gute Kunst, auf die Form gesehen, nicht selten ist; nun wird die Frage lebendig nach Kunst, die lebt aus einer schönen Lebensanschauung. Leise und doch deutlich wird schon vernommen: „nicht nur Wortkunst!" Was aber dann wohl? Damit ist man noch nicht fertig.

Es ist, meine ich, zum gegenseitigen Schaden gewesen, daß an der Nieuwe-Gids-Bewegung auch nicht positive Geister, wie ein Guido Gezelle, teilgenommen haben. Ob dieser Schaden noch gutzumachen sei, das ist eine entscheidende Frage für die Zukunft unserer Literatur. Soviel ist sicher: einen Künstler, der Kraft seines Genius seine schöne Lebensanschauung verbildlicht, haben wir in Holland noch nicht; denn was Neo-Calvinisten oder Neo-Katholiken in dieser Hinsicht geleistet haben, ist hybridisch und bis jetzt nicht vielversprechend. Und ebenso gewiß ist: solch eine einheitliche schöne Lebensanschauung läßt sich nicht von außen, durch eine Kirche oder Partei, der Kunst aufbürden. Herman Gorter, der seit seinem herrlichen Gedichte Mei Sozialdemokrat ward und seitdem in seiner Kunst nicht mehr seine eigene Höhe erreichte, ist ein warnendes Beispiel. Die Kunst will frei sein und soll frei bleiben. Doch regt sich leise das Streben nach einem neuen, zeitgemäßen Idealismus. Vielleicht können wir es als die Morgenröte eines neuen Tages begrüßen, daß Ary Prins, Arthur van Schendel und Adriaan von Oordt sich wieder in das Mittelalter vertiefen, und auch auf

Digitized by Google

der Bühne mittelalterliche Sinnspiele wieder Teilnahme finden. Es ist ja doch öfter vorgekommen, daß die Menschheit sich durch ein Bad in der Geschichte verjüngte. Begann nicht auch die Romantik damit, in dem Mittelalter das Leben wieder groß und schön zu sehen, und war nicht die Romantik in allen Ländern, und so auch bei uns, der Vorbote einer blühenden, nationalen Literatur?

Ist dem so, dann verzweifeln wir nicht. Unsre formell so starke und blühende Literatur schickt sich dann an, eine wahrhaftige Volksliteratur zu werden, die nicht in krankhaftem Individualismus oder in sentimentaler Selbstverherrlichung das Leben in seine Elemente auflöst und zerlegt, sondern die das ganze auf's Idealische gerichtete Leben in unsterblichen Kunstwerken darstellen kann.

Die theosophische Gesellschaft.

Von **Harald Arjuna Grävell.**

Da die theosophische Gesellschaft sich immer mehr in Deutschland ausbreitet, so mögen einige Angaben über sie einem größeren Leserkreise nicht unwillkommen sein. Die deutschen Mitglieder der internationalen Theosophical Society veranstalteten außerdem zu Pfingsten (18—21. Mai) dieses Jahres in München einen großen Kongreß.[1]) Grund genug, daß jeder Gebildete, der in der Zeitung von der theosophischen Bewegung hört, etwas Näheres darüber wissen will.

Die Gesellschaft wurde am 17. November 1875 von der seitdem gestorbenen Russin Blavatsky, einer geborenen Gräfin Hahn, in Verbindung mit dem amerikanischen Obersten Henry Steele Olcott gestiftet, und zwar in New-York. Die beiden hatten sich kennen gelernt dadurch, daß sie sich in einem Spukhause trafen, wohin sie gegangen waren, um spiritistische Phänomene zu studieren. Sie schlossen sich von da an eng an einander an und gingen bald nach Indien, wo sie in Adyar bei Madras das „Hauptquartier" für die neue Gesellschaft errichteten. Dort ist auch der allverehrte erste Präsident am 18. Februar 1907 im Alter von 75 Jahren gestorben.

Er hat selbst vor seinem Tode Frau Annie Besant als seine Nachfolgerin auf den Präsidentenstuhl bezeichnet und die Gesellschaft hat sie als solche auch anerkannt. Sie hat die größten Verdienste um die Ausbreitung der neuen Lehre. Sie war mit einem anglikanischen Geistlichen verheiratet, die Ehe mußte aber getrennt werden. Sie hat sich dann auf die soziale Frage geworfen und für die Arbeiter in England gewirkt. Durch den Schmerz über all das Unglück, das sie sehen mußte, wurde sie zur Atheistin, bekehrte sich aber, als sie mit der Frau Blavatsky bekannt

[1]) Solche Kongresse der europäischen Sektion haben bis jetzt stattgefunden in Amsterdam, London und Paris. Es existieren ausführliche Berichte darüber, die die Vorträge wiedergeben. Auch auf künstlerischem Gebiete ist man tätig: es ist der Versuch einer Geisteserneuerung auf allen Gebieten!

Digitized by Google

wurde und wurde erst ihre gelehrige Schülerin, dann ihre beste Helferin, zuletzt ihre Nachfolgerin im Apostolat.

Frau Blavatsky hat besonders durch zwei große Werke die neue Lehre zu verbreiten gesucht, durch Isis unveiled, die entschleierte Isis, (das jetzt anfängt in Lieferungen in deutscher Übersetzung zu erscheinen) und The secret Doctrine, die Geheimlehre, die bereits in mehreren Sprachen übersetzt vorliegt. Sie wurde übrigens wegen ihres Charakters und ihres angeblich nicht immer einwandfreien Verfahrens (Betrugs?) angegriffen und die Akten sind über diese merkwürdige Frau, „die Sphinx des 19. Jahrhunderts", die die schönsten und edelsten Eigenschaften mit minder guten zu vereinigen wußte, noch nicht geschlossen. Überhaupt bietet die Geschichte der theosophischen Bewegung dem künftigen Historiker einen dankbaren Stoff.[2]) Olcott hat in einem mehrbändigen Werke „Old Diary Leaves" seine Tagebuchblätter herausgegeben, in denen er die Geschichte der Gesellschaft genau beschreibt. Das Werk verdient weite Verbreitung, weil es eine authentische Darstellung aus eigner Hand ist und als unbedingt glaubwürdig angesehen werden kann, obgleich die Angaben oft einem in okkulten Dingen ungeschulten Laien märchenhaft erscheinen mögen.[3])

Besondere Verdienste haben sich dann noch um die Gesellschaft erworben Judge, ein amerikanischer Jurist, der aber später abfiel und eine eigene Gesellschaft gründete, ferner der in Indien lange als Beamter tätige Sinnet, dessen Bücher zuerst die Aufmerksamkeit der Europäer auf die merkwürdige Lehre lenkten, Leadbeater, der sein Amt als Geistlicher niederlegte und sehr interessante theosophische Bücher verfaßte, aber vor kurzem aus der Gesellschaft austreten mußte, Mead, der besonders über das Christentum geschrieben hat, Mabel Collins, die durch symbolistische Romane („The Idyll of the white Lotus", „Flita"), die sie für inspiriert ausgibt, das größte Aufsehen erregte[4]) und Dr. Franz Hart-

[2]) Über die merkwürdige Deutsch-Russin besteht schon eine ganze Literatur, und sie wird wahrscheinlich noch mehr anschwellen. Während die Einen sie in den Himmel erheben, ziehen sie Andere in den Staub. Die Wahrheit wird wohl in der Mitte liegen. Jedenfalls muß man ihr Dank schulden, daß sie mit ungeheurer Energie die ganze Bewegung ins Leben gerufen hat. Es ist auch ihr Verdienst, daß Frau Annie Besant Theosophin geworden ist, die auch heute noch voll Ehrfurcht zu ihrer verehrten Lehrerin aufschaut. Sie hält an dem Glauben an Mahatmas fest, die auch dem Oberst Olcott noch kurz vor seinem Tode erschienen sein sollen, wie er selbst im letzten offiziellen Report (1907) erzählt. Olcott war weder ein Lügner noch ein Phantast, sondern ein nüchterner, ruhiger, durchaus ehrenwerter Mann.

[3]) Olcotts Buch ist wohl das merkwürdigste, das im 19. Jahrhundert geschrieben worden ist, namentlich für den Okkultisten von unschätzbarem Werte. Ich verweise z. B. auf seine Beobachtung des Regenmachens durch einen Italiener. Man könnte solche Dinge für Erfindung halten, wenn sie nicht mit den Berichten aus unkultivierten Ländern übereinstimmten. Bei uns hat die katholische Kirche allmählich solche Praktiken, die bei unseren Vorfahren sehr gebräuchlich waren, als „Teufelsspuk" auszurotten gewußt.

[4]) Ich mache besonders auf das kleine Schriftchen aufmerksam „Licht auf den Weg" von M. C., das als das Vollkommenste gilt, das von Theosophen geschrieben worden ist. Es ist nach Angabe der Schreiberin inspiriert. Man lese ihre merkwürdigen Angaben hierüber, die zeigen, wie die Bibel entstanden sein kann!

Digitized by Google

mann, der lange als Arzt in Amerika lebte, dann nach Deutschland zurückkehrte und hier die neue Lehre zuerst durch zahlreiche gut geschriebene Bücher verbreitete. Dr. Hübbe-Schleiden, der auch auf kolonialpolitischem Gebiete gearbeitet hat, ist einer der ältesten Mitglieder. Er arbeitet seit vielen Jahren an einem großen Werke über Reinkarnation.

Am meisten gewirkt hat unstreitig aber Annie Besant. Ihr ganzes Dasein ist ein Apostolat im großen Stil. Sie hält überall in der Welt Vorträge, die zündend wirken; namentlich in Indien hat sie sich der Hebung der intellektuellen Kultur der Eingeborenen gewidmet und sie auf ihre glorreiche geistige Vergangenheit hingewiesen. Sie ist wesentlich beteiligt an dem Aufschwung der neuen indischen Bewegung, die jedenfalls bald große Dimensionen annehmen wird. Sie trat auch — ebenso wie Olcott und Dr. Hartmann — zum Buddhismus über, ohne indes gegen das Christentum eine feindselige Haltung einzunehmen. Im Gegenteil, wesentlich ihr ist es zu danken, daß die Richtung, die die Theosophie allmählich genommen hat, eine mehr christliche geworden ist, nachdem sie anfangs durch den Einfluß der Madame Blavatsky eine eher antichristliche gewesen war.[5])

Hartmann machte zur Zeit, als es innere Streitigkeiten gab, eine Sezession und stiftete eine neue theosophische Gesellschaft, die unabhängig von Adyar ist und deren Hauptquartier sich in Leipzig befindet. Sie ward bis vor kurzem geleitet von Edwin Böhme, während die deutsche Sektion der Adyar-Gesellschaft von dem Generalsekreär Dr. Rudolf Steiner vertreten wird. Man muß also stets genau unterscheiden, ob man es mit einer Loge der einen oder andern Gesellschaft zu tun hat. Eine Vereinigung wäre natürlich am besten, ist aber bei der deutschen Schwerfälligkeit vorläufig nicht zu erhoffen, obgleich doch beide ganz dasselbe wollen.

Was aber will die Theosophische Gesellschaft? Sie will nach ihren Statuten 1) einen Kern der allgemeinen Bruderschaft der Menschheit bilden, ohne Unterschied von Rasse, Glauben, Geschlecht, Kaste oder Farbe (to form a nucleus of the Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, easte or colour); 2) das Studium von Religionsvergleichung, Philosophie und Wissenschaft begünstigen (to encourage the study of comparative Religion, Philosophy and Science); 3) unaufgeklärte Naturgesetze und die im Menschen schlummernden Kräfte erforschen (to investigate unexplained laws of Nature and the powers latent in man).

Es ist also keine neue Religion, sondern vielmehr eine neue Weltanschauung. Man soll, wenn man Mitglied ist, tolerant gegen alle Religionen und ihre Übungen sein; soll aber ruhig bei der eigenen bleiben;

---

[5]) Die TS hat seit ihrem Bestehen mehrere Wandlungen durchgemacht. Anfangs war sie indisch gefärbt, geht aber jetzt immer mehr ins christliche Fahrwasser über, sodaß Dr. Schmitt im zweiten Bande seiner „Gnosis" (Diederichs in Jena 1907) sagen konnte, sie sei nur eine Vorstufe zur römisch-katholischen Kirche. Wahr daran ist aber nur, daß sie eine „katholische", d. h. allgemeine Wahrheitsreligion herstellen will, ohne bis jetzt daran zu denken auch eine Kirche zu gründen.

Digitized by Google

nur soll man seine Anschauungen vertiefen und vergeistigen. Es ist der Gegensatz zwischen Esoterismus und Exoterismus.[6])

Nach der in der TS üblichen Anschauungsweise sind die meisten Lehren der verschiedenen Religionsgesellschaften nur symbolisch zu verstehen. Sie bieten die Wahrheit zwar, aber man muß diese mit dem höheren Seelenvermögen erfassen, man braucht sie nicht immer wörtlich zu nehmen, z.B. die Lehre von der Erbsünde usw. Alle Religionen enthalten einen Teil der Wahrheit und zusammen bilden sie ihre Syntheſe. Daher darf man keine verachten, sondern muß im Gegenteil alle studieren.[7])

Die altorientalischen Religionen sind aber besonders der Beachtung wert, weil sie mehr auf Seherschaft beruhen. Alle Wahrheit kann nur erkannt werden dadurch, daß man fähig ist in das geheimnisvolle Jenseits zu sehen. In Indien aber hat es stets Männer gegeben, die ihre niedere Natur so weit überwunden hatten, daß sie sehend geworden waren. Die Berichte dieser Mystiker, Adepten, Sanyasin, Mahatmas, Rishis sind die Hauptquelle unserer Erkenntnis. Aber diese geistig hochstehenden Menschen reden eine symbolische Sprache und man muß sie verstehen lernen: erst dann besitzt man den Schlüssel zu den heiligen Büchern, der Bibel, den Veden usw. Die Orthodoxen nehmen alles wörtlich und buchstäblich (z.B. den Apfelbiß Adams), während die Mystiker sich bemühen die Schriften innerlich zu begreifen, wie es schon im Mittelalter („mystice") üblich war.[8])

Auf diese Weise hat man schon ein ganzes philosophisches System aufgestellt. Zwar lehrt die TS als solche nichts, sie will bloß zum Studium anregen und offizielle religiöse Bücher verwirft sie grundsätzlich. Es

---

[6]) Man könnte den Unterschied etwa so formulieren. Der Esoteriker glaubt, daß sein inneres Wesen Gott ist („tat tvam asi" du bist das, d.h. du bist Gott), der Exoteriker, daß Gott außer ihm existiert: Daher ist der erstere idealistischer Monist und Pantheist, da er überall Gott sieht, der andere ist Dualist. Von solchem Monismus ist natürlich der landläufige Monismus, der im Grunde nur Materialismus ist, verschieden. Die theosophische Bewegung gibt eine Syntheſe der verschiedenen Weltanschauungen, deren Berechtigung sie nachweist nach Maßgabe der geistigen Entwicklung des Einzelnen. Es ist eine Art religiöser Darwinismus, der jeden Denker befriedigen kann, aber allerdings eine gewisse Höhe der Entwicklungsstufe schon voraussetzt.

[7]) Die Stellung der Theosophie zu den „positiven" Religionen läßt sich so formulieren: jede Religion hat einen berechtigten, wahren Kern, der für alle Völker und Zeiten bleibt und einen relativen Inhalt, der für dieses Volk und diese Zeit berechnet ist: die Theosophie scheidet beide Teile und setzt die ewigen Wahrheiten aus allen Religionen zusammen, ergänzt also z.B. das historische Christentum durch den Brahmanismus. Man sehe „Uralte Weisheit" von A. Besant und „Christian Creed" von Leadbeater.

[8]) Ein Hauptverdienst der TS ist es, daß sie wieder Anweisungen zu einer praktischen okkultistischen (mystischen) Schulung gibt, wie sie die alten Mysterienschulen bei Ägyptern, Griechen, Indianern usw. gegeben haben und wie sie zum Teil noch in den Klöstern des Mittelalters üblich war. Ohne Okkultismus, d.h. die Beherrschung der hinter der physischen Welt verborgenen Unterwelt („Astralgebiet" usw.) ist ein wirkliches harmonisches Fortschreiten nicht möglich. Daher muß auch die Erziehung darauf Bedacht nehmen. Man lese die kleine Broschüre von Dr. Rudolf Steiner „Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft"! Berlin 1907 (Motzstraße 17).

Digitized by Google

herrscht völlige Glaubensfreiheit. Aber dennoch haben natürlich die Führer der Bewegung großen Einfluß auf die Entstehung neuer Glaubenssätze, wie z.B. Reinkarnation (die Lehre von der Wiedergeburt), die Lehre von den großen Weltzyklen, Lebenswellen, Rassen, von Karma, Dharma, den sieben Prinzipien (Ebenen und Körpern), Äther, Ätherkörper, Prana, Akascha, Nirmanakaja, Astralwelt, Leben nach dem Tode usw.

Sicher hat die TS eine große Zukunft. Denn wir leben in einer Zeit, die wieder anfängt nach Wahrheit zu dürsten. Wir haben die Periode des Materialismus überwunden und sehen, daß die „Wissenschaft" doch nicht alles erklären kann. Die „naturwissenschaftliche Weltanschauung" wird allmählich verdrängt von der transzendentalen Auffassung, die weiß, daß die physischen Erscheinungen nie aus sich selbst erklärt werden können. Auch die lange verachtete Mystik kommt wieder zur Geltung, indem man erkennt, daß jeder den Schlüssel zur Wahrheit nur in sich selbst hat und daß man wohl äußeres Wissen aus Büchern schöpfen kann, daß aber die Weisheit von innen fließt. Wir kranken an einer Überschätzung des Buchwissens und sehnen uns nach den Quellen des wahren Lebens. Diese aber verspricht die neugegründete Gesellschaft in reichem Maße zu geben.[9])

Es ist daher kein Wunder, daß sie in der kurzen Zeit ihres Bestehens ungeheure Fortschritte gemacht hat. Ich will das durch die folgende Tabelle der vom Hauptquartier ausgegebenen Charter, d.h. Patente zur Gründung von Logen illustrieren. Im Jahr 1878 wurde bloß ein Charter ausgestellt, 1879 zwei, 1880: 11, 1881: 19, 1882: 42, 1883: 88, 1885: 117, 1886: 128, 1887: 156, 1901: 647, 1902: 704, 1903: 750, 1904: 800, 1905: 860, 1906: 893. Wenn nun auch manche Logen wieder eingegangen sind, so sind es doch jetzt immer noch viele Hunderte, die über die ganze Erde verbreitet sind. Sie gliedern sich zu verschiedenen Sektionen zusammen, nämlich der amerikanischen, indischen, englischen, australischen, skandinavischen, neuseeländischen, holländischen, französischen, italienischen, deutschen, kubanischen und südamerikanischen.

Die deutsche Sektion umfaßt jetzt 24 Logen („Zweige"), zu denen auch St. Gallen und Basel in der Schweiz gehören. Alle nähere Auskunft erteilt Herr Dr. Steiner in Berlin, Motzstraße 17, der als Generalsekretär eine umfassende Tätigkeit hat, indem er beinahe beständig auf Reisen ist und Vorträge hält.[10])

Jedes Jahr findet ein Kongreß der europäischen Sektion statt. Der erste war in Amsterdam, der zweite in London, der dritte 1906 in Paris

[9]) Wir sehen jetzt überall, daß mystische Schriften wieder gelesen werden. Das beweist eine Vertiefung der Weltanschauung. Die TS gibt Unterweisungen nach indischen Vorschriften (Yoga-training), wie man ein praktischer Mystiker werden kann. Die Sehnsucht nach dem Geheimnisvollen, Unbekannten kommt ihren Bestrebungen zu Hilfe. Die Menschheit will Klarheit haben über das Jenseits: wie man den Nord- und Südpol erreichen will, so will man das „Land, das alle Welt umspannt" (Tristan) kennen lernen. Der Spiritismus war hier Vorläufer.

[10]) Dr. Steiner ist geborener Österreicher, war früher Anhänger Nietzsches, hat mehrere philosophische Bücher geschrieben („Philosophie der Freiheit") und gilt jetzt als der bedeutendste Seher, der über die Jahrtausende rückwärts schauen kann und daher die Entwicklung des Menschen am besten kennt.

Digitized by Google

(wohin 450 Delegierte aus 15 verschiedenen Ländern kamen) und der letzte ward in München abgehalten, der nächste soll 1909 in Budapest sein.

Wohl nie hat eine rein geistige Bewegung in so kurzer Zeit eine solche Bedeutung gewonnen.[11]) Man muß dem ideal gesinnten Kreise, der sich um die Gründer allmählich geschart hat, Dank wissen, daß er in einer dem Materiellen zugekehrten Zeit das Banner des Idealismus hoch hält: es kann nicht ausbleiben, daß davon schließlich auch größere Kreise berührt und endlich mit fortgerissen werden. Denn der Geist ist immer noch stärker als die Materie und das Beispiel zieht an. Soll eine religiöse Erneuerung stattfinden und soll eine Vereinigung getrennter Kirchen möglich sein, dann kann es nur geschehen in dem Geiste der Toleranz, freier Forschung und Wahrheitsliebe, wie sie die Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft vertreten. Auf ihrem Siegel steht das Motto der Maharajas von Benares: „Es gibt keine höhere Religion als die Wahrheit" als Wahlspruch, und wer diesem Spruch treu bleibt, dem gehört notwendigerweise die Zukunft.

Besprechungen.

Das Büchlein vom vollkommenen Leben. (Eine deutsche Theologie.) In der ursprünglichen Gestalt herausg. und übertragen von Herm. Büttner. Jena. Diederichs, 1907.

Drews nennt die Neuausgabe Meister Eckehart's bei Diederichs „das herrlichste Geschenk, das dem deutschen Volke in den letzten Jahren überhaupt zu teil geworden ist", und wir können ihm wohl beistimmen. Würdig neben diese Tat stellt sich die Neuausgabe, die Büttner in demselben Verlage von der „Theologia deutsch" besorgt hat. Es ist dabei eine gewaltige Arbeit geleistet worden, die nur der ganz ermessen kann, der die Schicksale dieser Schrift kennt. Büttner's Ausgabe ist der erste große Versuch, die Schrift von ihren Übermalungen durch späteres Bearbeiten zu befreien und sie in ihrem ursprünglichen Texte wiederherzustellen. Daß dieser Versuch, wenn man auf das Ganze sieht, gelungen ist, kann nicht bezweifelt werden. Denn hier kommt es nicht so sehr darauf an, daß eine philologisch strenge Richtigkeit des Textes bis ins Kleinste erreicht ist, als daß der Geist der alten Schrift des Deutschherren überall klar zur Erscheinung kommt. Die bekannte Gründlichkeit Büttner's garantiert im Übrigen auch für die philologische Güte des Textes.

Was das ganze Unternehmen dieser Ausgabe betrifft, so können wir dem Herausgeber wie dem Verleger nicht dankbar genug sein! Wir erblicken in dieser Neubelebung der Quellen echt germanischer Religiosität einen der wichtigsten Bei-

[11]) Ich empfehle zum Studium folgende ausgezeichnete Werke: Mohini Chatterji, Esoterische indische Philosophie; Pascal Essay sur l'évolution humaine; Leadbeater Man visible and invisible; Besant Study in Consciousness; Besant Esoteric Christianity (auch deutsch); Hartmann Schwarze und weiße Magie; Steiner Theosophie; Mead A Faith forgotten (Gnostizismus); Besant, Der Mensch und seine Körper; Besant, Der Pfad der Jüngerschaft; Besant, Die vier großen Religionen; Leadbeater, The other side of Death.

Digitized by Google

träge zu der umfassenden Aufgabe, die allen auf das Geistige gerichteten Menschen vorschwebt: zu der Vertiefung und Verinnerlichung unseres Lebenskreises mitzuwirken. Speziell für die Erringung wahrer Religiosität ist dieses Hinabsteigen zu den lauteren Schätzen der deutschen Vergangenheit zweifellos ein viel wichtigerer und bedeutsamerer Weg, als ihn die moderne liberale Theologie mit ihrem flachen Jesuanismus einschlägt! Mit solchen Schattengestalten, wie sie in den üblichen „Leben Jesu" erscheinen, kommen wir nicht weiter. Wenn nicht metaphysische Tiefen unseres Wesens erschlossen und zum Bewußtsein gebracht werden, ist für die Religion nichts zu hoffen. Neben der philosophischen Selbstbesinnung, wie sie in den Werken eines Eucken oder Drews zu finden ist, kann uns zu unserem Ziele am ersten die Wiederanknüpfung an die religiöse Vergangenheit unseres Volkes führen.

Denn Büttner hat entschieden Recht, wenn er in seiner Einleitung zu der vorliegenden Schrift sagt, *daß wir eine germanische Religion schon besessen hätten.* „Das vierzehnte Jahrhundert ist die letzte Quelle germanischer Religion gewesen." Den wahren, spekulativen Gehalt der Mystik der Gegenwart zuzuführen, ist ein gewaltiges Kulturwerk. Die gleichzeitig gediegenen und schönen Ausgaben des Diederichs'schen Verlages leisten das aufs Beste.

Es erübrigt sich danach, auf das Büchlein selbst einzugehen; es bedarf keiner Empfehlung. Dagegen verdient die ausführliche (63 S.) und gehaltvolle Einleitung Büttner's eine gesonderte Erwähnung. Sie ist gedankenreich und schön geschrieben und kann dem Buche nur zum Nutzen gereichen. Büttner schreitet hier von einer Geschichte der Schicksale unseres Büchleins fort zur Schilderung der ganzen Zeitlage, aus der es erwachsen; und hier zeigt sich seine große Kenntnis auf diesem Gebiete in bestem Lichte. Man kommt zu dem Wunsche, Büttner hätte für diese Ausführungen noch mehr Platz gehabt; denn für den, der diese Dinge noch nicht kennt, sind die betreffenden Partien in ihrer gedrängten Kürze recht schwer verständlich.

Büttner schildert, wie Johann XII. seiner Kirche durch ein Interdikt über die kaisertreuen Gebiete die schlechtesten Dienste leistete. Denn er trieb damit die Deutschen direkt zur Empörung. Die Abwendung von der Kirche bedeutete eine Hinwendung zu innerlicher Religiosität. „Neue Mächte breiteten auf dem freigewordenen Boden alsbald sich aus. Man kann sie in drei Gruppen teilen: die Sekten, die Reformpartei eckehartischer Richtung und die freien Geister." (S. XIV.) B. bespricht dann kurz die Sekten, spez. die der Waldenser, und lehnt es ab, aus ihr die ganze Mystik hervorgehen zu lassen. Dann schildert er das Wirken der Reformpartei, wie sich aus ihr der Stand der Begarden und Beginen entwickelt und sich die Gesellschaft der Gottesfreunde zusammentut. „Das Gottesreich rein von unten her, von der einzelnen Seele aus aufzubauen, das ist der leitende Gedanke dieser Frömmigkeit. Die Religion soll ganz nur fließendes Leben sein der in Gott gewurzelten Persönlichkeit und von Seele zu Seele fortgewirkt werden, ohne daß unpersönliche, von Personen nur gehandhabte Mächte dazwischentreten."

Die *freien Geister* endlich lehnen eine sittliche Lebensgemeinschaft ab und proklamieren das Recht des souveränen Ich, eine Erscheinung, die manchen auf dem Boden des Mittelalters fremd anmuten wird. Vor allem ist es der Stand der *fahrenden Begarden*, der Pilger von Beruf, der Cyniker des Mittelalters, in dem dieser freie Geist zum Durchbruch kam. „Für Stirner und Nietzsche haben diese Philosophen der Landstraße kaum etwas übrig gelassen." Das von allen

Digitized by Google

Bindungen befreite Ich galt hier als der Gottmensch; durch eine radikale Verneinung sollte dieser Zustand erreicht werden. „War aufzubauen dieser rein verneinenden Art auch nicht gegeben, so riß sie doch um, was morsch und faul war, und fegte den Boden rein für wesenhaftere Kräfte."

Gottesfreunde und freie Christen vereinigten sich in dem Begriff des Gottmenschen. Hier setzt der Deutschherr mit seiner Schrift ein: Das Leben des Vollkommenen im Menschen ist sein Gegenstand. „Zwei Kerngedanken seiner Gotteslehre sind es vornehmlich, die der Deutschherr als die Bollwerke aufrichtet, um den Sturmlauf und die Einfälle des freien Geistes zurückzuschlagen: Die Lehre vom werdenden Gotte, und, hiermit im engsten Zusammenhang, die Lehre von Gottes wesentlichem Leid und dem Gottmenschen als dem Organe dieses Leides." Büttner schildert dann näher die Lehre des Deutschherren: die drei Stufen der Offenbarung des göttlichen Wesens, von denen die erste — die Allem zugrunde liegende Einheit — ihn nur wenig interessiert (im Gegensatz zu Eckehart), und die zweite — das Bewußtwerden des Absoluten in der Menschenseele — ihm gleich in die dritte (Gott als Tat und Wirklichkeit) übergeht. Im vergotteten Menschen bricht die Gottheit durch. Aber — und das ist charakteristisch gegenüber anderen Mystikern — nicht ohne Kampf fällt uns die Vergottung zu: Der Gottmensch ist — für Gott und Mensch — eine ewige Aufgabe. „Gott ist nicht ruhendes Sein, nicht starre Substanz, sondern Werden und Entwickelung."

Dann folgt die Schilderung der zweiten These (vom leidenden Gotte); ich gehe nicht weiter darauf ein. Alles ist treffend und eindringend gesagt.

Am Schluß der Einleitung finden sich Bemerkungen über Sprachgebrauch des Deutschherren, über die verschiedenen vorhandenen Texte ꝛc. Den Schluß des ganzen Buches machen sachliche und textliche Anmerkungen, die zum Verständnis viel beitragen können.

So müssen wir also diese neueste Ausgabe als eine durchaus gelungene von jedem Standpunkte aus bezeichnen und begrüßen sie mit aufrichtiger Freude. Die Beschäftigung mit diesen Quellen wahrer Religion muß jedem zur Vertiefung ausschlagen. Nur müssen wir uns hüten, in zwei Dingen der Mystik zu folgen (die bei dem vorliegenden Büchlein allerdings in den Hintergrund treten): ihrem Zuge zur tatlosen Kontemplation und ihrer Verwerfung des Individualitätsbegriffes. Da diesen letzteren die Neuzeit aber sehr stark ausgebildet hat, so liegt die Hauptgefahr in dem kontemplativen Zuge, der von der Romantik her unserer Zeit eingeimpft ist. Hoffen wir, daß sie gesund genug ist, ihn zu überwinden!

Königsberg. O. Braun.

Alexis Schumann, Alexander Vinet, sein Leben, seine Gedankenwelt, seine Bedeutung. 215 S. Leipzig. Hinrichs. 1907. ℳ 2.—, geb. ℳ 3.—.

Eine Anzeige der ersten größeren deutschen Biographie Vinets gehört in diese Zeitschrift, weil Vinet, auf den ja erst kürzlich in Heft 2 Häring hingewiesen hat, in gewissem Sinn ein Vorkämpfer ihrer Bestrebungen war. Freilich in dem engen Gebiet seiner Heimat, der französischen Schweiz. Aber auch der auf anderem Boden in der Gegenwart Lebende wird gefesselt von dem reichen Innenleben und dem tapferen Kämpfen dieser tiefen religiösen Persönlichkeit. Prophetische Kraft verbindet sich in Vinet mit philosophischem Weitblick und einem feinen ästhetischen Empfinden, das diesen gründlichen Kenner der französischen Literatur und geist-

Digitized by Google

vollen Darsteller ihrer Geschichte auszeichnete. Es ist ein Verdienst Schumanns, daß er das Leben und die Gedankenwelt dieses hervorragenden Vertreters des französischen Protestantismus in einer so glücklichen Weise dem deutschen Leser nahegebracht hat. Unter Zugrundelegung der französischen Biographie Vinets von Rambert hat Schumann doch durchaus selbständig und mit umfassender Kenntnis der Schriften Vinets dessen Entwicklung gezeichnet. Überall wird das eigentlich Biographische nur soweit berücksichtigt, als es dem Verständnis der Gedanken Vinets dient. Möglichst läßt er dabei Vinet selbst zu Worte kommen. Aus dem großen Reichtum dieser Ausführungen seien hier nur die nachdrücklichen Worte Vinets hervorgehoben, in denen er bei verschiedenen Gelegenheiten für die vollste Freiheit der Meinungsäußerung in religiösen Fragen eintrat. Er forderte sie um der Religion willen, in der Gewißheit, daß aus dem ungehinderten Kampf der Meinungen der Mensch nur um so religiöser hervorgehen werde. Auch das Recht, mit äußerer Macht die Religion zu schützen, wollte er niemand zugestehen, weil zwischen dem Recht zu schützen und dem zu verfolgen kein Unterschied besteht. Von diesen Voraussetzungen aus gewinnt auch Vinets Kampf für die Trennung von Kirche und Staat im Kanton Waadt besonderes Interesse. Schumann hat auch hier in knappen und klaren Strichen nur das unbedingt nötige zum Verständnis dieser erfolgreichen Arbeit Vinets an der Begründung der freien Kirche des Waadtlandes gegeben.

Gnadenfeld. H. Roy.

R. Eucken. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Drei Vorlesungen. Berlin. Reuther u. Reichard 1907. 1,50 *M*.

Eine Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den Gedanken Eckens ist vortrefflich geeignet, von den mancherlei allzu raschen Versöhnungen zwischen Religion und moderner Kultur den Blick wegzulenken und auf die entscheidenden Probleme zu richten. Das gilt auch von dem Inhalte dieser Schrift. Sie enthält 3 Vorträge: Die seelische Begründung der Religion — Religion und Geschichte — Das Wesen des Christentums.

Ich greife heraus: zunächst Eckens Hinweis darauf, daß die Wahrheit der Religion begründen etwas sehr anderes ist als die Möglichkeit bestimmter Religionsanschauungen beweisen.

Sodann: es geht nicht an, die Wahrheit der Religion, diese recht verstanden, vom bloßen Menschen aus zu beweisen. Es ist gut, daß dies immer erneut von Eucken unterstrichen wird; denn immer wieder wird dieser unmögliche Versuch in bester Meinung unternommen. Eucken sucht bekanntlich in seiner Lehre vom Geistesleben zu zeigen, wie der Mensch eben mehr ist als bloßer Mensch; so auch hier wieder.

Es ergibt sich weiter: ist Religion, recht verstanden, nicht Sache des bloßen Menschen, sondern „Religion des Geisteslebens", so ist ihr wesentlich, „daß sie dem Menschen nicht eine Rettung seines natürlichen Bestandes verheißt, daß sie ihm eine große Scheidung im eigenen Sein auferlegt und von ihm schwere Opfer verlangt" (S. 33).

Endlich: — im dritten Vortrag: das Wesen des Christentums — Eucken kennt kein Pattieren mit allerlei Zeitströmungen und kein „Modernisieren" der Religion, das irgend etwas von ihrer ganzen Herrlichkeit abmerkten möchte; er widerspricht „der heute weitverbreiteten vagen und verschwommenen Denkweise, welche dem

Digitized by Google

Christentum alle verneinende und abstoßende Kraft nimmt und damit auch sein Ja zur völligen Mattheit herabstimmt" (S. 93). Th. Steinmann.

Karl König. Zwischen Kopf und Seele. Jena. Diederichs. 1906. 2,—, geb. 3 M.

Dies Buch will als ein sehr persönliches Buch gelesen sein, dem allerlei praktische Anregung zu entnehmen ist.

Unsere Weltanschauung sollen wir uns nicht vom Intellekt (Kopf) geben lassen, sondern von den unmittelbaren Quellkräften unserer Seele (Herz). Das wird vornehmlich auf das religiöse Leben angewendet. Religion ist nicht Gedanke, sondern Erlebnis. Nur selbsterlebte Religion ist wirkliche Religion. Energisch dringt K. auf die Realität der religiösen Beziehung, die mehr ist als nur eine Gedankensache.

Diese selbsterlebte Religion tritt nicht in Gegensatz zur religiösen Überlieferung. Als verhängnisvoll erscheint eine Auflösung der geschichtlichen Religionszusammenhänge. Der eigentliche Hauptton des Buches ist aber doch ein anderer: Zukunftsreligion. Königs Ausführungen atmen den Geist von Bonus' „Religion als Schöpfung"; es wird auf dies Buch auch besonders hingewiesen. Geistesverwandt ist namentlich die starke Entwicklungsbegeisterung und der sehr immanente Zug der Frömmigkeit. Rhetorische Zuspitzungen und Gewagtheiten sind nicht selten. „Einst saß uns Gott im hohen Himmelssaale und schaute in seliger Ruhe und Fülle hernieder auf das Gewimmel, sich selbst genug und unser nicht bedürftig. Und heut ist er herabgestiegen von seinem Thron und kommt aus der tiefsten Tiefe heraufgestiegen und steigt in uns selber auf und will in die Höhe, und wir mit ihm. Er ringt und kämpft in uns, er leidet in uns, weil wir ihn nicht befreien, weil wir ihn immer noch in die armen, lächerlichen Fesseln des Kopfes schlagen und uns um ihn und ihn um uns und die Schöpfung um ihren Aufwärtsgang betrügen" (S. 24). Das ist sicher etwas viel kühne Draufgängerei der Phantasie und Stimmung; etwas mehr Nüchternheit könnte nichts schaden.

Es ist in dem Buche auch viel Einseitigkeit des Prophetentums; aber mehr Einseitigkeit von bestimmten Zeitströmungen getragener Begeisterung, als Einseitigkeit der Tiefe, Kraft und Herrlichkeit eines ausgereiften Religionslebens. Die Gottesgemeinschaft wird allzusehr im Hurra gewonnen; garnicht klingt an der Ton der Transzendenz, kaum die tiefe Erfahrung des Ungenügens, die ja durchaus nicht ein Zeichen der Schwäche ist.

Als persönliches Bekenntnisbuch wird man das Schriftchen mit all seinen Einseitigkeiten lieb gewinnen. Im Besonderen auch, je deutlicher einem wird, wie hier einer nicht etwa allerlei Zeitmode mitmacht, um modern zu scheinen, sondern weil er seiner Zeit verständlich von der ewigen Wahrheit Gottes reden will, mit seinem religiösen Glauben, allerdings etwas überkühn, in all' ihre Strudel und Strömungen hineinspringt. Th. Steinmann.

Karl Girgensohn. Zwölf Reden über die christliche Religion. Ein Versuch modernen Menschen die alte Wahrheit zu verkündigen. München. Beck. 1906 geb. 4 M.

Der Verfasser ist der Überzeugung „daß es möglich ist, auf dem Boden „voraussetzungsloser" moderner Theologie zu stehen und dennoch den Glauben unsrer Väter in seinen wesentlichen Grundzügen festzuhalten" (S. VII). Seine Tendenzen sind die der modernen positiven Theologie. Das Bedeutsame der Darlegungen Girgensohns ist der starke religiöse Ton des Ganzen. Gewiß ist das die

Digitized by Google

Art und Weise, wie man modernen Menschen die alte Wahrheit verkündigen muß, daß man zeigt, wie sie nicht eine Summe gleichgültiger offenbarter Lehren ist, vielmehr aus religiösen Erlebnissen und Eindrücken als deren zutreffender Gedankenausdruck hervorwächst. Als der wertvollste Teil des Buches erscheinen darum die mittleren vier Kapitel über persönliches Christentum. Auch der, dessen religiöses Leben sich etwas anders darstellt, wird diese Ausführungen nur mit Gewinn lesen können; jedenfalls bringen sie ihm innere Erweiterung durch Kennenlernen lebendigen Religionslebens. — Des ersten Abschnittes wegen, der die historischen Grundlagen des Christentums behandelt, nämlich Jesus und das Urchristentum, wünsche ich das Buch in die Hände aller innerlich unfreien und bloß Traditionsfrommen; hier können sie sehen, wie die historische Kritik an sich selbst nicht Unfrömmigkeit ist. Das Bild Jesu freilich, das hier entworfen wird, da es ein historisches sein soll, hat für mein Urteil etwas zu wenig zeitgeschichtliche Eigenart. Der Schlußsatz der historischen Darstellung Jesu ist die Frage (S. 88): „Vielleicht war er doch im Recht, wenn er behauptete, daß er mehr als ein Mensch sei?“ Das weist hinüber auf den dogmatischen Teil. — Ich muß gestehen: hier scheint mir nicht alles befriedigend. Einmal schon diese empirische Deduktion der „Gottheit“. Gradezu ein Anstoß ist die gelegentliche Bezeichnung Jesu als „göttliches, überirdisches Wesen“ (cf. S. 277). Dann findet sich reichlich viel dogmatisches Detail. Endlich hat etwas Unbefriedigendes auch jene eigentümliche Art, die den scharfen dogmatischen Formulierungen überall mit einem Rückzug auf die Unbegreifbarkeit dieser Dinge aus dem Wege geht. Eben das ist zugleich als symptomatische Erscheinung von höchstem Interesse. Es ist ein Zeichen für das Ringen eines modernen Geistes mit dem alten Dogma. Mir scheint, man muß hier von solchem Ringen reden. Wir finden diese Neigung, die Genauigkeit dogmatischer Formulierungen hintanzustellen, auch sonst bei Vertretern der modernen Altgläubigkeit, der es weniger auf das überlieferte dogmatische Detail, als auf gewisse Grundgedanken ankommt, die dem religiösen Leben unmittelbarer nahe stehen, der z. B. an der allgemeinen Idee der Gottheit Christi sehr gelegen ist, nicht aber an bestimmten christologischen Lehren. Hier klammert sich das religiöse Interesse, „Gott in Christus“ zu haben, lediglich an den überlieferten dogmatischen Terminus, nicht aber eigentlich an das detaillierte Dogma; und doch bemüht man sich, eben dieses Dogma hochzuhalten. Th. Steinmann.

Praktische Fragen des modernen Christentums. Fünf Vorträge von Förster, Jatho, A. Meyer, Niebergall, G. Traub. Leipzig. Quelle u. Meyer. 1907. 1.80. 2.20.

Das moderne Christentum stellt sich in diesen fünf Vorträgen dar als eigenartige *Frömmigkeit*. Es ist nicht nur Verstandesaufklärung und allerlei Negation. Gewiß auch Negation, aber religiös gestimmte: nämlich Ablehnung des Sakramentalismus und Dogmatismus. Sein Prinzip das der religiösen Autonomie. So wird hier sein Ideal entworfen. Vielleicht könnte noch stärker betont werden, wie dies eben ein Ideal ist oder eine Forderung. In den ersten beiden Vorträgen vermißte ich etwas die Empfindung dafür, daß die bekämpfte sakramentale Frömmigkeit von Luther her auch innerhalb des Protestantismus faktisch noch wirklich *lebt*, wie überhaupt nicht nur dort eine ganze Klarheit darüber, wiefern auch die Gegner des modernen Christentums sich geschichtlich auf den Bahnbrecher des Protestantismus berufen können. Das ist eben doch die Not unserer Lage, daß Luther so sehr nicht ein klares eindeutiges Prinzip war, sondern ein geschichtliches Menschenwesen.

Th. Steinmann.

Digitized by Google

Heinrich Pudor. Ihr jungen Mädchen! Berlin-Steglitz, H. Pudor. 1907.

Der Titel läßt ein Seitenstück zu Wegeners „Ihr jungen Männer“ erwarten. Diese Erwartung täuscht; nur die ersten Seiten behandeln ähnliche Fragen. Warum dann der Titel? — Von den vier Aufsätzen interessieren uns hier am meisten der zweite und dritte: „Deutscher Glaube“ und „Deutscher Idealismus“. Man nimmt mit Interesse davon Notiz; es ist gut zu wissen, was die Seele strebsamer Menschen unserer Zeit erfüllt und bewegt. Man legt aber das Büchlein beiseite mit dem Wunsche: verbände sich doch mit dem guten Wollen mehr philosophische Vertiefung und mit dem Eintreten für einen religiösen Neubau mehr wirkliches Verständnis für die tatsächlichen Erscheinungen der Religion. Folgende Proben: „Die christliche Religion wurzelt zum größten Teil in der altgriechischen Philosophie“ (S. 91). „Jedenfalls stammt die christliche Religion aus der antiken Welt . . . Nun aber liegt die antike Welt hinter uns . . . Bedarf es eines Beweises dafür, daß wir die der antiken Welt entstammende christliche Religion nicht in der neuen Welt brauchen können?“ (S. 92). „Die christliche Religion, als sie erst einmal „fertig“ war, entwickelte sich nicht mit“ (S. 95). — P. selbst tritt für den deutschen Glauben ein. Deutsches Gewissen, deutscher Idealismus usw. sind für ihn felsenfeste gegebene Größen, autochthone Besitztümer der Race, die mit Klima, Land und Boden (S. 158) in Zusammenhang stehen, ja sogar — was ja ganz schön wirkt — mit den blauen Augen der Deutschen zusammengebracht werden (S. 167). Es steht sonst so mancherlei Tüchtiges, Gesundes und Brauchbares in dem Büchlein, daß man ihm wirklich anstatt des all zu rasch Fertigen mehr Ernst der Auseinandersetzung wünschte. So hilft es nur in seinem Teil mit dazu allerlei Schlagwörter zu verbreiten.

Th. Steinmann.

W. James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Aus dem Englischen übertragen von G. Wobbermin. Leipzig. Hinrichs. 1907. 6 ℳ, geb. 7 ℳ.

Prof. Wobbermin vermittelt durch diese Übertragung dem weiteren deutschen Leserkreis eine bedeutsame Veröffentlichung des bekannten amerikanischen Philosophen. Wer immer den Fragen des religiösen Lebens Interesse entgegenbringt, ist ihm dafür zu Dank verpflichtet. Die Schrift ist ebenso reich an interessantem Einzelstoff, wie an Gesichtspunkten und Anregungen. Die vortreffliche Übersetzung liest sich wie ein deutsches Originalwerk.

Die Hauptsache der Anregung, die dem Buche von James zu entnehmen ist, besteht ohne Zweifel in der Kenntnisnahme erfolgreicher religionspsychologischer Arbeit. Das erscheint auch dem Übersetzer als die bedeutsame Hauptsache. Daß es gilt, von der äußeren Erscheinungsform der Religion in Vorstellungen und Gebräuchen auf das religiöse Erleben als den eigentlichen Grundbestand zurückzugehen, diese Einsicht gewinnt auch unter uns immer mehr an Boden. Anstatt uns allein um die religiösen Vorstellungen zu bemühen, lernen wir es immer mehr dem inneren Geschehen nachzuforschen, das solche Vorstellungen hervortreibt. Das Spezifische der religionspsychologischen Methode besteht nun in dem Versuch, von den charakteristischen Erlebnissen und Zuständen der Frömmigkeit nicht nur im allgemeinen ein richtiges Bild, sondern darüber hinaus ein volles psychologisches Verständnis zu gewinnen. Die betreffenden Erscheinungen sollen auch psychologisch durchsichtig werden. In dieser Weise behandelt James in unserem Buch das religiöse Realitätsgefühl gegenüber dem Unsichtbaren, den Bekehrungsvorgang, den Zustand der religiösen

Digitized by Google

Heiligkeit, die Erlebnisse der Mystik, das Gebet. Das Hauptresultat dieser religionspsychologischen Darlegungen ist die gradezu entscheidende Bedeutung der unterschwelligen oder außerbewußten Seelenvorgänge für das Religionsleben in seinen charakteristischsten Erscheinungen; mit ihrer Hilfe eben gelingt es, ein psychologisches Verständnis von dem allen zu gewinnen.

Dieses psychologische Verständnis religiöser Innenzustände, wie z.B. der Bekehrung, bedeutet nun eine weitere Rationalisierung dieses ganzen Gebietes. Was die historisch-kritische Bearbeitung dem objektiven Bestande der überlieferten geschichtlichen Religion angetan hat, das übt die Religionspsychologie an ihrem inneren Geheimnis. So wird sich auch hier manche Beunruhigung und manches schroffe Gegeneinander der Meinungen erheben. Das wird durchgekämpft werden müssen. Und von Wichtigkeit ist da nun — wie auch Wobbermin in seiner Einleitung andeutet —, daß die Religionspsychologie so wenig wie der Historismus in diesen Dingen das letzte Wort hat. Die entscheidende Frage ist hier die Wahrheitsfrage. Beide aber, historische wie psychologische Analyse, geben uns nicht mehr als eine genaue Phänomenologie des betreffenden Gebietes.

Bei James tritt neben die religionspsychologische Untersuchung auch eine dergleichen ergänzende Erörterung. Da wird aber hauptsächlich der positive Lebenswert der religiösen Grundphänomene klargelegt, also eine Art biologische Rechtfertigung derselben versucht. Daneben tritt freilich auch eine Erörterung über den hypothetischen Wahrheitswert der religiösen Allgemeinüberzeugung vom Vorhandensein einer dem menschlichen Erlebnis zugänglichen Überwelt. Grade diese Ausführungen haben aber etwas sehr Tastendes und befriedigen auch wenig durch den Ausgangspunkt bei einer Art religiösen commun sense.

Es ist überhaupt zu beachten, daß wir uns hier mit einer Disziplin berühren, die noch in ihren Anfängen steht. Die „Mannigfaltigkeit" der religiösen Erfahrung ist ja tatsächlich so groß, daß sie ihre lange Geschichte hat, deren Anfangs- und Endpunkt in ihrer inneren Beschaffenheit erstaunlich weit auseinanderliegen. Bei James ist es nur eine Mannigfaltigkeit auf derselben Ebene. Es ist eine gewisse, allerdings absichtliche, Verengung des Horizontes, die allein u.a. auch jenes Operieren mit einem religiösen commun sens möglich macht.

Hervorheben müssen wir noch im Besonderen, welche Rolle die mystischen Erfahrungen und ihre psychologische Analyse im Zusammenhang der Darlegungen von James spielen. Sehr mit Recht fordert in Anknüpfung daran Wobbermin in seiner Vorrede eine stärkere Berücksichtigung der mystischen Frömmigkeit in ihren mancherlei Erscheinungsformen. Das erneute Emporfluten grade dieser Frömmigkeit ist ja ohne Zweifel ein besonderes Kennzeichen der schon viel genannten neueren Wendung des geistigen Lebens zur Religion. Auch hier wird es durch starke Auseinandersetzungen und Scheidungen hindurch gehen müssen. Grade aus dem vorliegenden Buche kann dem aufmerksamen Leser besonders deutlich entgegentreten, wie sehr anders geartet die mystische Erfahrungsgewißheit ist als dasjenige, was als persönliche Überzeugung grade auch von bewußten modernen Vertretern religiöser Art auf den Leuchter gestellt wird. — Auch jene stärker pessimistische Stimmung, die anfängt, sich einem ungebrochenen Optimismus wie andrer, so grade auch liberal-christlicher Kreise gegenüber wieder mehr Geltung zu verschaffen, klingt stark in den Ausführungen unseres Buches an.

Die orientierenden Bemerkungen, die Wobbermin seiner Übersetzung voraus-

Digitized by Google

schickt, lassen uns wünschen, er möge seinen ursprünglichen Plan in andrer Form nachholen und uns balde einmal ein selbständiges Werk über den Wert der religionspsychologischen Arbeit und eine Auseinandersetzung mit ihren wichtigsten Problemen bescheren. Th. Steinmann.

Eingegangene Bücher.

H. Weinel, Die urchristliche und d. heutige Mission. Tübingen, Mohr, 1907. Relg. Volksb. IV,5. —.50, —.75, 1.50.

Karl Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? Ebda., 1907. —.50.

Carl Clemen, Die Grundgedanken der paulinischen Theologie mit besonderer Rücksicht auf Kaftan und Wrede. Ebda. 1907. 1.—.

William Wrede, Die Entstehung der Schriften des N. T. Ebda., 1907. Lebensfragen 18. 1.50. 2.30.

Arnold Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Ebda., 1907. Lebensfragen 19. 1.20. 2.—

Herm. Nohl, Hegels theolog. Jugendschriften. Ebda., 1907. 6.—.

Die Verhandlungen des 18. Evang.-sozialen Kongresses. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. 2.—.

W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. 2. Aufl. Ebda., 1907. 1.—.

Augustins Bekenntnisse. Gekürzt und verdeutscht von Else Zurhellen-Pfleiderer. 2. Aufl. Ebda, 1907. 1.60. 2.—.

Naumann-Buch, herausgeg. von H. Meyer-Benfey. 4. Aufl. Ebda., 1907. 1.75. 2.50.

Felix Maritus, Eros und Christus. Gedanken über Bibel, Kirche, Religion und geschlechtliche Liebe. Leipzig, Teutonia, 1907. 1.50.

Friedrich Frei, Ansichten eines kathol. Landlehrers über Religion und Religionsunterricht. Ebda., 1907. 1.—.

Franz Spemann, Landeskirche oder religiöse Freiheit? Berlin, Walther, 1907. 1.50.

Joh. Bresler, Religionshygiene. Halle, Marhold, 1907. 1.—.

Rud. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. 2. Aufl. Leipzig, Veit & Comp., 1907. 6.40.

W. R. Boyce Gibson, Rudolf Euckens Phylosophy of Life. 2. Ed. London, A. and C. Black, 1907. 3 sh. 6 d.

O. Holtzmann, Christus. Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. 1.—. 1.25.

H. Reckendorf, Mohammed u. d. Seinen. Ebda., 1907. 1.—. 1.25.

J. Guthmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung. Berlin, Reuther & Reichard, 1906. 2.80.

A. Bertholt, Daniel und die griechische Gefahr. Tübingen, Mohr, 1907. Relg. Volksb. II,17. —.50. —.75. 1.50.

R. Saitschick, Quid est veritas? Ein Buch über die Probleme des Daseins. Berlin, E. Hofmann & Co., 1907.

P. Mehlhorn, Die Blütezeit der deutschen Mystik. Tübingen, Mohr, 1907. Relg. Volksb. IV,6. — 50. —.75.

Adb. Merx, Die Bücher Moses und Josua. Eine Einführg. f. Laien. Ebda., Volksb. II,3. 1.—. 1.25. 2.—.

Digitized by Google

Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens

Herausgegeben

von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Zweiter Jahrgang.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1908.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt:

	Seite
Christentum und Buddhismus. Von Prof. D. Alfr. Bertholet-Basel	1
Die Gegenwärtigkeitstendenz der lebendigen Religion und die vergangene Offenbarung. Vom Herausgeber	18
Glaube und Geschichte. Von Geheimem Kirchenrat Prof. D. E. Troeltsch-Heidelberg	29
Der philosophische Gottesbegriff des transscendentalen Idealismus. Von Prof. Dr. W. Kinkel-Gießen	39
Religion und philosophischer Idealismus. Von Direktor Lic. Dr. Paul Kalweit-Naumburg/Queis	44
Zarathustra-Sprüche. Von Dr. O. Braun-Hamburg	60
Grenzen der Verständigung über seelisches Leben. Von Redakteur Joh. F. Hahn-Chicago	97
Nomen est gloriosum. Von Prof. D. Philipp Bachmann-Erlangen	104
Über religiöse Skepsis. Von Privatdozent Dr. R. Königswald-Breslau	115
Kants Kritik und die Erkenntnis des Transscendenten. Von Prof. Dr. Theodor Elsenhans-Heidelberg	120
Gustav Glogaus Leben und Bedeutung. I. Von Prof. Dr. L. Weis-Darmstadt	133
Der deutsche Katholizismus und die Enzyklika Pascendi. Von Dr. Thadd. Engert-München	148
Junges Alter — Alte Jugend. Natur und Kultur. Von Pastor Dr. Hermann Borée-Heiligenrode (A. l'Huet)	154
Zur Feindesliebe der Zarathustra-Sprüche. Von Fritz Israel-Leipzig	160
Zum Begriff der Religion. Von Priv.-Doz. Dr. Ernst v. Aster-München	183
Gedanken über Menschheitsreligion und Kirche. Vom Herausgeber	206
Gustav Glogaus Leben und Bedeutung. II. (Schluß.) Von Prof. Dr. L. Weis-Darmstadt	224
David Friedrich Strauß. Von Prof. Dr. Adolf Mayer-Heidelberg	271
Die Bedeutung der Religion für die Weltanschauung. Von Professor Otto Kirn-Leipzig	276
Gedanken über die Gottesbeweise, mit besonderer Rücksicht auf Kant. Von Prof. Dr. Arnold Kowalewski-Königsberg i. Pr.	291
Der moderne Glaube vom Leben. Von Ludwig Jacobskötter-Leipzig	309
Zur Erneuerung der Religionsphilosophie. Von Dr. Ferdinand Jakob Schmidt-Berlin	321

Digitized by Google

Berichte:

	Seite
Religion und Naturwissenschaft. Von Dr. Emil Ott-Heidelberg . . .	62
Die theosophische Gesellschaft ein gigantischer Welthumbug. Von Prof. a. D. Carl Sellin-Berlin-Wilmersdorf	85
Die Bedeutung der russischen Sektenkunde für die Beurteilung von russischer Religiosität und Kultur. Von Privatdozent Mag. theol. K. K. Graß-Dorpat	161
Neuere englische dogmatische Werke. Von Prof. Dr. H. R. Mackintosh-Edinburg	166
Der Idealismus als Prinzip der Religionswissenschaft. Von Prof. Dr. Th. Achelis-Bremen	243
Die moderne religiöse Bewegung in Italien. Von Privatdozent Dr. Graf Gugl. Salvadori-Pisa	248
Das Wiederaufleben alter Philosophie. Von Dr. Otto Braun-Hamburg	336
Émile Boutroux, Science et Religion dans la Philosophie contemporaine. Von Dr. J. Benrubi-Paris	343
Besprechungen . . . . . 87. 176. 269.	346
Eingesandte Bücher . . . . . 96.	349

Digitized by Google

Christentum und Buddhismus.[1]

Von Alfred Bertholet.

Christentum und Buddhismus — man stelle sich vor, daß unter diesem Titel ein buddhistischer Autor für buddhistische Leser schriebe, und man ginge sicherlich in der Erwartung nicht irre, daß sein Resultat nicht unwesentlich verschieden sein werde von dem Resultat, zu welchem ein zum Christentum sich bekennender Autor gelangen muß, der sich über dasselbe Thema an einen christlichen Leserkreis wendet. Das soll noch keineswegs heißen, daß das Absehen hier oder dort auf bewußte Apologetik gerichtet, noch auch daß die Darstellung auf der einen Seite wissenschaftlich weniger fundiert sei als auf der andern; nur an das Eine mag damit von Anfang an mit allem Nachdruck erinnert sein, daß, wo es sich um Dinge religiösen Glaubens handelt, die Beweisführung nicht dieselbe sein kann wie die eines mathematischen Lehrsatzes, den wir in seiner Richtigkeit unbedingt anerkennen müssen, zu dem wir darum aber noch kein innerliches Verhältnis zu gewinnen brauchen. Und das ist es gerade: in Sachen der Religion können wir, bei allem Streben nach Objektivität, innerlich nie ganz unbeteiligt bleiben, weder in zustimmendem noch in ablehnendem Sinne, weil es sich dabei im letzten Grunde um allgemein menschliche Erfahrungen und Erlebnisse handelt, um das eigene Wohl und Wehe, um unsere Person mit all ihren Wünschen und Hoffnungen und Fragen und Bedürfnissen. Da spricht denn immer ein Eigenes, Persönliches, Subjektives mit, — wir mögen es Gefühl nennen oder Herz oder Willen oder dies alles zusammen; selbst wer der nüchternste Verstandesmensch geheißen würde, vermöchte es nie ganz auszuschalten, er sänke sonst zum blutlosen Verstandesautomaten herab. Wir mögen also noch so vorurteilsfrei zu Werke gehen wollen, jenes gewisse Etwas meldet sich, wo immer wir uns um religiöse Fragen bemühen, trotz uns zum Wort; und wenn es über Christentum und Buddhismus so grundverschieden urteilt je nach der Persönlichkeit, aus der heraus es spricht, — daß ich es gleich sage: es sind verschiedene Menschen, denen Christentum und Buddhismus ihr Genüge geben. Darf es uns wundern? Wer tiefer dringt, erkennt auch hier eine geschichtliche Notwendigkeit, oder religiös gesprochen: wer an eine planvolle Erziehung des Menschengeschlechtes seitens Gottes glaubt, der findet es

[1] Mit Benützung eines vom Verfasser am 25. Februar 1907 in Straßburg gehaltenen öffentlichen Vortrages.

Digitized by Google

verständlich, daß Gott die Menschheit verschiedene Wege führt, um sie ihren letzten und höchsten Zielen näher zu bringen.

Eine solche Art die Dinge zu betrachten, muß uns tolerant machen, und mit solcher Toleranz legen wir, dünkt mich, nur Zeugnis ab vom guten Vertrauen, das wir als Christen zu einem Gotte haben, dessen Vaterliebe all seinen Menschenkindern gegenüber wir freudig bekennen. Wir entsprechen damit aber zugleich einem buddhistischen Ideal: Ich darf an die Worte eines Ediktes des berühmten indischen Königs Asoka (259—222 v. Chr.) erinnern: „Wer immer seine eigene Religion hochpreist und eine andere Religion schmäht, der schädigt, während er die eigene Religion erhöhen will, um ihr Glanz zu verleihen, durch solches Tun die eigene Religion sehr. Einigkeit allein frommt, indem einer die Lehre des andern hört und gerne hört."

Zu solcher Toleranz gehört, daß man nicht die verderbten Auswüchse des Buddhismus, nicht tibetanische Gebetsmühlen oder die Verehrung des heiligen Zahnes Buddhas in Ceylon, zum Angriffs- und Ausgangspunkt nehme, sondern sich so viel als möglich an den ursprünglichen Buddhismus halte, dem auch moderne buddhistische Propaganda wieder zu seinem Rechte zu verhelfen sucht. Aber freilich, dafür verlangen wir auch, daß man buddhistischerseits das Christentum nicht mit anderm Maßstabe messe und es nicht gleich für Alles verantwortlich mache, was bedauerlicherweise unter der Flagge des Christentums in die Welt getreten ist. Wohl ist es wahr, der Buddhismus kennt keine Inquisition und keine Ketzerverfolgungen, keine Hexenprozesse und keine Kreuzzüge, an seinem Namen haftet nicht das Blut Ungläubiger und Andersgläubiger; aber was in dieser Beziehung das Christentum gesündigt hat, das ist (nicht zu seiner Entschuldigung, aber zu seinem Verständnis sei es gesagt!) nur das beklagenswerte Extrem einer irregeleiteten, ihm innewohnenden aktiven Kraftrichtung, die der mehr passiven Gemütsverfassung des Buddhisten so diametral entgegengesetzt verläuft, daß der Buddhismus nach dieser Seite hin auch sehr viel weniger Gefahren ausgesetzt war.

Aber nicht in dem, worin Christentum und Buddhismus so weit auseinanderstreben, liegt für uns der beste Ausgangspunkt, sondern im Gegenteil in etwas, was sie gemein haben. Ich meine die einfache Tatsache, daß sie beide Erlösungsreligionen sind. Den Erlösertitel trägt Jesus, und was für Buddha Erlösung bedeutet, das zeigt sein viel zitiertes Wort: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von Einem Geschmacke durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von Einem Geschmacke durchdrungen, von dem Geschmacke der Erlösung."

I. Wir fragen zuerst: wovon wollen Christentum und Buddhismus die Menschheit erlösen? „Erlöse uns von dem

Digitized by Google

Bösen", so hat Jesus seine Jünger beten lehren. Also lautet auf die eben gestellte Frage seine Antwort, daß vom Bösen, d.h. kurz gesagt: aus aller Macht der Sünde der Mensch nach ihm die Erlösung zu suchen hat. Buddha will den Seinen mehr bieten: Nicht vom sündigen Dasein allein, vom Dasein selbst ist für ihn der Mensch erlösungsbedürftig; denn dieses Dasein ist ihm, nicht bloß sofern es von der Sünde belastet und beherrscht ist, es ist ihm an sich schon Leiden. „Geburt ist Leiden", so heißt es im ersten der vier berühmten buddhistischen Wahrheitssätze, und weiter wiederum: „Das fünffache Haften am Irdischen ist Leiden" (Buddha versteht darunter nach seiner Psychologie das Körperliche, Empfindung, Wahrnehmung, die geistigen Fähigkeiten und das unterscheidende Erkennen des Geistes). Also schon Geborensein, schon Existieren ist Leiden. Ist dann aber nicht der Tod der sehnlich erwartete Befreier? Nein, vielmehr wenn es heißt: „nicht im Luftraum, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Felsenhöhlen eindringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo dich der Tod nicht überwältigt", so hört der Buddhist aus einer solchen Stelle nicht Trost sondern Leid heraus: auch „Tod ist Leiden"! Denn des Todes Fluch ist, daß er zu neuer Geburt führt, und dieser ewige Wechsel von Werden und Vergehen, dieser unerbittliche Kreislauf der Wiedergeburten, kurz dieser Zwang der Seelenwanderung, — das gerade ist im eigentlichen Sinne des Wortes das Leiden, von dem der Buddhismus die Erlösung sucht. Seelenwanderung ist somit seine Voraussetzung und sein Ausgangspunkt, und es darf getrost behauptet werden: die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Seelenwanderung ist schon ein gutes Stück Auseinandersetzung mit dem Buddhismus selbst.

Zunächst gilt es, den Begriff der Seelenwanderung in buddhistischem Sinne richtig zu erfassen; denn es gibt Seelenwanderung und Seelenwanderung. Schopenhauer unterscheidet sehr bestimmt zwischen dem, was er „Metempsychose", und dem, was er „Palingenesie" nennt; und zwar versteht er unter Metempsychose, was populär Seelenwanderung heißt, den „Übergang der gesamten sogenannten Seele in einen andern Körper", unter Palingenesie dagegen „die Zersetzung und Neubildung des Individuums, indem allein sein Wille beharrt und die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellekt erhält." Buddhistische Auffassung kommt dieser zweiten Art, dem, was Schopenhauer Palingenesie nennt, ungleich näher als der ersten, der Metempsychose; denn die Existenz einer eigentlichen substantiellen Seele, ohne die Metempsychose undenkbar ist, leugnet der Buddhist. Das sucht in einem berühmt gewordenen Gespräche ein buddhistischer Weiser dem König Milinda (dem Menandros der Griechen) klar zu machen, indem er ihm die Vexierfrage stellt, was denn eigentlich der Wagen sei, auf dem der König hergefahren: „Ist die Deichsel der Wagen oder die Achse oder die Räder oder der Wagenkasten oder der

Digitized by Google

Fahnenstock oder das Joch oder die Zügel oder die Peitsche? oder Deichsel, Achse, Räder, Wagenkasten, Fahnenstock, Joch, Zügel, Peitsche zusammen?" Und der König muß alle diese Fragen verneinen und eingestehen, daß es in Wirklichkeit keinen Wagen, sondern nur ein Wort für Wagen gebe. Ebensowenig aber gibt es, meint buddhistische Psychologie, eine bleibende substanzielle Seele, wenn es auch seelisches Leben gibt; es ist dieses seelische Leben vielmehr nichts anderes als ein ständiges Zusammentreffen und sich Ablösen einzelner seelischer Vorgänge. Ich habe, um diese buddhistische Auffassung der Seele zu verdeutlichen, an anderer Stelle[2]) zum Vergleich mit einem kinematographischen Vorgang gegriffen: wie mir durch den Kinematographen ein einheitlicher, kontinuirlicher Zusammenhang vorgespiegelt wird, dessen falscher Schein nur durch die ununterbrochene Succession einer Unzahl von Einzelbildern erzeugt wird, während seine Einheit im Kinematographen in Wirklichkeit nicht existiert, so entsteht der falsche Schein eines existierenden Ich nur durch die unablässige Folge der in jedem Augenblick ablaufenden Bewußtseinsvorgänge.

Schließt eine derartige Psychologie Seelenwanderung im populären Sinne, d.h. im Sinn von Schopenhauers Metempsychose, schlechterdings aus, so erhebt sich die Frage, was nach buddhistischer Auffassung denn eigentlich zur neuen Existenz führe. Die Antwort darauf ließe sich mit einer sozusagen wissenschaftlichen Formel geben, die im Buddhismus zu großer Berühmtheit gelangt ist, ich meine die sogenannte „Formel vom Causalnexus", die eine Kette von Ursachen und Wirkungen nennt. Sie ist aber so dunkel und schwer, daß ich es vorziehe, an den populären zweiten buddhistischen Wahrheitssatz anzuknüpfen: „Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist dieser Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der von Freude und Verlangen begleitet ist, der hier und dort seine Freude findet, der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht." „Durst", — in die verwandte Sprache Schopenhauers übertragen, „Wille zum Leben", das also ist's, was zu immer neuen Existenzen führt, was den Menschen in die bittere Notwendigkeit der Seelenwanderung verflicht. „Ein Mann", heißt's, „der vom Durst begleitet, lange auf dem Wege der Seelenwanderung umherirrt, wird von der Seelenwanderung nicht befreit."

Wie haben wir solchen Seelenwanderungsglauben zu beurteilen? Es ist kein Zweifel, er findet heutzutage vielfachen Anklang, freilich auch lebhaften Widerspruch. In seiner Schrift über Seelenwanderung urteilt Robert Falke[3]), von allen Jenseitsvorstellungen stehe diese Lehre entschieden am tiefsten, weil sie das Jenseits in das Diesseits verlege und die gottgeschaffene und nach Gott verlangende Seele nicht von den Banden des

[2]) Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben 1904, S. 16.
[3]) Gibt es eine Seelenwanderung? 1904, S. 115.

Digitized by Google

Irdischen losmache. Eine solche Beurteilung faßt, dünkt mich, die Sache am unrichtigen Ende an: indem sie nämlich Seelenwanderungsglauben als religiös minderwertig verdächtigt, erweckt sie den falschen Schein, als sei Seelenwanderungsglaube an sich schon religiöser Glaube; aber das ist er an sich nicht, wie ich mit allem Nachdruck zu bedenken geben will; denn Seelenwanderungsglaube ist von Haus aus nichts anderes als eine Theorie über die Fortdauer der menschlichen Person, und eine solche Theorie ist an sich religiös neutral. Sie *kann* mit großer religiöser Entschiedenheit auftreten, sofern sie die menschliche Persönlichkeit mit jeder neuen Existenz, in die sie sie eintreten läßt, in eine bestimmte Beziehung zur Gottheit bringt, und wenn mir einst ein theologischer Kollege schrieb, daß für seine Person Seelenwanderungsglaube sich zwanglos seinem christlichen Denken eingefügt habe, so zweifle ich daran nicht im Mindesten. Aber ebensogut kann er sich mit Atheismus verbinden, und das ist gerade im Buddhismus der Fall; denn obgleich der Buddhismus die Götter (allerdings als selber der Erlösung unterworfene Wesen) theoretisch nicht im Mindesten leugnet, ist er praktisch doch atheistisch, sofern er die Erlösung des Menschen in keiner Weise an diese Götterwelt bindet.

Religiöse Gründe sind es nach alledem also nicht, von denen wir uns in unserm Urteil über die Seelenwanderungstheorie in erster Linie sollten leiten lassen. Dagegen stelle ich folgendes zur Erwägung: Man gebe sich zunächst keiner Täuschung über den rein hypothetischen Charakter dieser Theorie hin; denn Hypothese muß sie so lange bleiben, als sie nicht durch menschliche Rückerinnerung an eigene frühere Existenzen bewiesen werden kann. Wohl ist es wahr, von Buddha selbst wird behauptet, daß ihm wie z.B. Pythagoras, die Gabe geeignet habe, sich seiner frühern Daseinsformen zu erinnern, und die Heiligen, die Arhats, sollen ihm darin folgen. Aber dergleichen liegt zu weit jenseits aller allgemein menschlichen Erfahrung, als daß damit als mit einer gegebenen Tatsache gerechnet werden dürfte. Um so seltsamer nimmt sich's aus, wenn uns buddhistischerseits weis zu machen versucht wird, der Buddhismus operiere bloß mit beweisbaren Größen. Aber zugegeben, daß als Hypothese Seelenwanderungstheorie in Betracht kommen kann, ist sie darum auch schon die rationellste? Noch einmal entfernt sie sich weit von aller Empirie und lebt von einer starken Anleihe bei der Metaphysik. Um sich nämlich mit der Tatsache der Ähnlichkeit von Eltern und Kindern abzufinden, einer Tatsache, die an sich ungleich mehr der Vererbungstheorie das Wort zu reden scheint, muß sie ihre Zuflucht zur Annahme eines verborgenen Gesetzes geistiger Anziehungskraft nehmen, wonach bei ihrer Wiederverkörperung eine Seele sich am Meisten zu den Eltern hingezogen fühle, die ihr geistig am Gleichartigsten seien, was wiederum die leibliche Ähnlichkeit bedinge. Ist das nicht reinste Spekulation? Seltsam nur, daß

Digitized by Google

ein an sich so wunderbares Gesetz so merkwürdig unvollkommen funktionieren würde! Denn in wie vielen Fällen müßte man leider sagen, Kinder hätten sich alsdann sehr zum Vorteil ihrer eigenen Erziehung Eltern wählen müssen, die ihnen ähnlicher gewesen wären und sie besser verstanden hätten!

Damit sind wir in unserer Betrachtung ganz von selbst um einen wichtigen Schritt weitergeführt worden: auf das Ziel, zu dem im Christentum und im Buddhismus die Erlösung uns bringen will, kommen wir zu sprechen, auf die Frage des wohin?, nachdem wir auf die Frage des woher? die Antwort gesucht haben.

II. Das Ziel des Christen — ich wüßte es in Kürze nicht treffender zu umschreiben als mit Jesu allbekannten Worten der Bergpredigt: „Ihr sollt vollkommen sein gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Vollkommen sein — das ist der Inbegriff eines positiven Lebensgehaltes. Man hat es die Zusammenfassung der ganzen Schrankenlosigkeit des sittlichen Ideales Jesu genannt.[4]) Schrankenlos tritt es uns in der Tat hier entgegen; denn der kühne Maßstab, nach welchem es die eigene Forderung bemißt, ist das Verhalten des durch keine Schranken eingeengten Gottes selber, des „himmlischen Vaters", der, um in den Worten derselben Bergpredigt weiter zu sprechen, seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, der die Vögel unter dem Himmel nährt, ohne daß sie säen noch ernten noch in die Scheune sammeln, und der wiederum ins Verborgene sieht, um den Seinen öffentlich zu vergelten. Ist so weit der Kreis gezogen, in welchem sich sein Verhalten bewegt, daß es die äußere Natur wie das menschliche Leben in seinem Innersten beherrscht, so bedeutet Jesu allgewaltige Forderung an uns, es ihm an Vollkommenheit nachzutun, die Anspannung aller in uns schlummernden guten Kräfte, um sie nach außen wie nach innen zur vollen Entwickelung zu bringen. Und dabei ist das Eigentümliche dieses Ideals: es stellt unsere Person selber in eine durchgängige Beziehung zu Gott, dem himmlischen Vater, daß wir ihm gleichwerden, daß wir, wie es wenige Verse zuvor heißt, seine Söhne werden sollen. Ich sage absichtlich nicht nach Luthers Übersetzung: seine „Kinder"; denn daß in der Ursprache stets derselbe Ausdruck wiederkehrt, ob von Jesu oder von andern Menschen die Rede ist, das rechtfertigt es nimmermehr, das eine Mal von Gottes„sohnschaft", das andere von „Gottes„kindschaft" zu sprechen. Nein, zur Gottessohnschaft ist der Christ berufen, wie Christus Gottes Sohn war, und das ist ein und dasselbe Ziel, das ihm mit der Forderung der Vollkommenheit gesteckt ist: so sehr durchdringt sich hier religiöses und sittliches Ideal!

Was dem Buddhisten das Ziel ist, läßt sich in einem einzigen Worte sagen: Nirwana. Was ist Nirwana? Man hat viel darüber gehandelt,

[4]) Bousset, Jesus (in den religionsgeschichtlichen Volksbüchern), S. 71.

Digitized by Google

wie man es zu verstehen habe, ob als Inbegriff einer positiven Seligkeit oder umgekehrt als Negation aller Existenz, als den ewigen Tod. Tatsache ist, daß es der spätere Buddhismus im erstern Sinne ausgelegt hat, wodurch es zu einem Paradies umgebildet worden ist, dem es an keiner sinnlichen Freude fehlt. Ich sage absichtlich: „umgebildet"; denn daß mit dieser Auslegung nicht Buddhas eigene Meinung getroffen sei, darüber war gelehrte Auffassung schon längst eins. Über seine eigene Stellung zur Frage, ob Nirwana ein positives Sein oder das absolute Nichtsein bedeute, hat man in letzter Zeit die übereinstimmende Antwort gegeben (und ich habe sie in meinen Schriften über Buddhismus wiedergegeben), daß Buddha selber darüber nichts gelehrt habe. Diese beliebt gewordene Antwort der gelehrten Forschung ist aber unrichtig, wie erst kürzlich Richard Pischel in seiner jedermann zugänglichen Darstellung von Leben und Lehre Buddhas[5]) überzeugend dargetan hat, und darnach halte ich eine Korrektur dieser bisher zumeist vertretenen Auffassung für durchaus nötig. Nicht über Nirwana nämlich hat sich, wie Pischel nachweist, Buddha jeder Meinungsäußerung enthalten, sondern über den Zustand des Menschen nach dem Tode. Daß aber Beides nicht identisch sei, muß sofort einleuchten; denn der Zustand nach dem Tode ist nach buddhistischer Auffassung noch keineswegs das Ziel des Menschen, können seiner nach dem Tode ja noch viele Wiedergeburten warten, während umgekehrt Nirwana, das er als Ziel verfolgt, für ihn schon zu Lebzeiten erreichbar ist. „Wenn du dich nicht mehr aufregst", heißt es in der alten Spruchsammlung des Dhammapadam, „still wie eine gesprungene Glocke, dann hast du Nirwana erreicht, du wirst nicht mehr üble Rede führen." Das weist doch deutlich auf einen Nirwanazustand hin, der schon in dieses irdische Leben hineinfällt; und nicht anders ists, wenn es anderswo heißt: „Wessen Leidenschaften vernichtet sind, wer frei ist von Hochmut, wer den ganzen Pfad der Lust bewältigt, wer sich bezwungen und das Nirwana erreicht hat, fest an Geist, ein solcher wandelt richtig in der Welt." Und nun, nachdem wir nachdrücklich festgestellt haben, daß der Nirwanazustand schon im Leben erreicht werden kann, kehrt die Frage bestimmter wieder, was denn eigentlich Nirwana sei?

Die sinnliche Bedeutung des Wortes mag uns leiten: Nirwana heißt das „Erlöschen". In diesem eigentlichen, ursprünglichen Sinne gebrauchte es z.B. jene Nonne Patacara, die uns das Zustandekommen ihrer eigenen Erlösung mit den Worten beschreibt: „Ich nahm eine Lampe, ging ins Kloster, sah mein Lager und legte mich aufs Bett. Ich nahm eine Nadel und zog damit den Docht heraus, da kam mir Befreiung des Geistes wie das „„Erlöschen"" (Nirwana) der Lampe". „Wie das Erlöschen der Lampe", das Bild ist wundervoll anschaulich für das, was der Buddhist

[5]) Aus Natur und Geisteswelt Nr. 109. 1906. S. 73—77.

Digitized by Google

als Befreiung des Geistes ersehnt: so soll alles lodernde Feuer der Seele, so die flammende Leidenschaft, so die zehrende Glut der Strebungen, so der brennende Durst erlöschen, jener Daseinsdurst, jener „Wille zum Leben", der für den Buddhisten, wie wir sahen, die Ursache dieser ganzen leidvollen Existenz ist. Und damit weist uns der Nirwanabegriff von selbst auf den dritten buddhistischen Wahrheitssatz: „Dies ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren". Daß ich ihn fahren lasse, mich seiner entäußere, mich von ihm löse, ihm keine Stätte gewähre, dieses sein völliges Erlöschen, wie ich es im Nirwanazustand erlebe, bewirkt, daß ich fortan keine Tat mehr begehe. Ist aber keine Tat mehr vorhanden, so auch keine Folge der Tat, kein Karman, und damit keine neue Existenz; oder um in buddhistischem Bilde zu reden: Ich liefere vom Augenblicke an, wo ich Nirwana erreicht habe, der Flamme, welcher der Buddhist diese irdische Existenz zu vergleichen liebt, keinen Brennstoff mehr. Aber doch fällt, so zeigte sich ja eben, der Nirwanazu- noch ins irdische Leben hinein, und dieses irdische Leben dauert einstweilen noch fort. Allerdings; aber dieses Fortleben ist lediglich die Folge der Taten, die ich vor Erreichung des Nirwanazustandes getan; denn auf sie hat seine Erreichung keine rückwirkende Kraft. Oder in buddhistischer Sprache: Es ist als Folge der Taten, die ich vor Erreichung des Nirwanazustandes vollbracht habe, noch ein gewisser Brennstoff für die Flamme meiner Existenz übrig, und der wird durch Nirwanas Erreichung nicht einfach getilgt, sondern er muß ausbrennen, bis auch sein letzter Rest aufgezehrt ist. Er hat ausgebrannt im Augenblick, wo der Tod eintritt, und diesem Tode folgt keine Wiedergeburt mehr. Das heißt, daß für den, der in seinem Leben den Nirwanazustand erreicht hat, der leibliche Tod zugleich den ewigen Tod bedeutet, das „Paranirwana" oder völlige Nirwana, nur ungenau zuweilen selbst schon Nirwana genannt, in Wirklichkeit dessen untrennbare Folge und höhere Stufe.

Gerade als Vorstufe zu diesem letzten und höchsten Ziele empfindet der Buddhist das Nirwana, das er in seinem Leben schon erreicht, als das denkbar reinste Glück. Und in der Tat, im Augenblick, wo der Nirwanazustand eintritt, erfahren dürfen, daß, wie es heißt, „abgeschnitten ist der Daseinstrieb, versiegt der Daseinsquell, daß es ferner ein neues Sein nicht gibt", das ist das volle Gegenstück zu dem, wovon wir den Buddhisten ausgehen sahen, daß nämlich alle Wiedergeburt und alles Dasein nur leidvoll sei.

Es ist, wie man sieht, dieses buddhistische Ziel ein rein negatives; und während der Christ am Ziele seines Glaubens die größte Annäherung an die Lebensmacht zu erfahren erwartet, aus deren Gemeinschaft ihm

Digitized by Google

erst die höchste beseligende Kraft zur Vollendung seiner Persönlichkeit zuwächst, ist das buddhistische Nirwana das Facit einer Abrechnung mit der eigenen Person, wodurch der Forderung ihrer Fortentwickelung die Insolvenzerklärung ausgestellt wird.

III. Sind die Ziele hüben und drüben so grundverschiedene, so müssen es auch die Wege sein, die zu solchen Zielen führen. Was christlicherseits dieser Weg sei, darauf haben verschiedene Zeiten und innerhalb einer gleichen Zeit verschiedene Geistesrichtungen sehr verschiedene Antworten gegeben; denn seit seinem Eintritt in die Welt ist, was wir Christentum nennen, außer in Christo selbst, nie eine einheitliche, geschlossene Größe gewesen, und das bequeme Wort von der Nachfolge Christi ist so vielfacher Deutung fähig, als es Auffassungen der Person Christi gibt. Machen wir die Probe aufs Exempel, so gehen z.B. die Meinungen über Weltverneinung des Christentums so weit auseinander als nur möglich. Daß das Christentum weltflüchtige Tendenzen in seinem Schoße getragen habe, wer will es leugnen? Muß man darum aber gleich den Satz aufstellen, daß es seinem Wesen nach Weltflucht sei? Wir geben es nimmermehr zu; vielmehr will auch das wohl beachtet sein: die erste Gemeinde war völlig vom Glauben an das unmittelbar bevorstehende Ende beherrscht. Wäre sie es nicht gewesen, wer weiß, sie hätte sich wohl ganz anders in der Welt eingebürgert. Die Reformation hat es mit ihrer ganzen Lebensauffassung getan. Sie hat uns alle Gebiete der alltäglichen Berufsarbeit erschlossen als Arbeitsfeld, wo wir im Namen der Religion unsere besten Kräfte einzusetzen haben: Im irdischen Berufe kommt hier unser himmlischer zur Verwirklichung; denn Alles, was wir hienieden sind und was wir haben, unsere Stellung und unsere Gaben und Anlagen, das sind alles nur die himmlischen Pfunde, die uns anvertraut sind, damit wir aus ihnen machen, was wir nur können in sittlicher Arbeit und Berufstreue, Treue auch im Geringsten

Buddhistischerseits steht auf die Frage nach dem Wege zum Ziel eine ganz bestimmte Antwort zur Verfügung. Gegeben ist sie im vierten buddhistischen Wahrheitssatz: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens. Es ist dieser heilige 8-teilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Sich-Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken". — Sieht man sich die Forderungen dieses Satzes genauer an, so fällt gleich der Akzent auf, der in ihnen auf das Intellektuelle gelegt wird: Rechtes Glauben steht am Anfang, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken am Schlusse. Und damit sei denn gleich zusammengestellt, daß in der schon erwähnten berühmten Formel vom Kausalnexus als letzte Ursache der Leidensverkettung das „Nichtwissen", also wieder ein intellektuelles Manko genannt wird — gemeint ist das Nichtwissen um die buddhistischen

Digitized by Google

Wahrheitssätze. Wer sie nicht kennt, so lehrt der erste Satz der besagten Formel, der wird nicht frei von den Prädispositionen zu einer neuen Geburt, mit andern Worten: er wird nicht erlöst. Umgekehrt ist ihre Kenntnis „das rechte Glauben", das an den Anfang des zur Erlösung führenden 8teiligen Pfades gestellt ist. Also der Wissende ist der Glaubende, und das bedeutet, weil dieses Wissen eine ganz bestimmte intellektuelle Begabung voraussetzt, in einem starken Gegensatz zum Christentum von vornherein den Ausschluß der intellektuell minder Begabten von der Erlösung.

Praktisch muß sich rechtes Glauben auswirken in „rechtem Entschließen", d.h. im Entschlusse, der buddhistischen Lehre zu folgen, was sich für den Laien einfach durch das Bekenntnis vollzieht: „ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht zur Lehre, ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde". Aber daß mit dieser zweiten Formel des vierten Wahrheitssatzes „rechtes Entschließen" im Grunde schon etwas Höheres gemeint ist, illustriert folgendes Beispiel ihrer Auslegung auf buddhistischer Seite: „Da hört ein Hausvater oder irgend ein anderer die Lehre des Vollendeten. Nachdem er sie gehört, faßt er Vertrauen zu ihm. Von diesem Vertrauen erfüllt, überlegt er also: Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum die Pilgerschaft. Nicht leicht ist es, wenn man zu Hause wohnt, das völlig geläuterte, völlig geklärte Jüngertum Punkt für Punkt zu erfüllen. Wie, wenn ich nun mit geschorenem Haar und Bart, mit dem gelben Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Hauslosigkeit hinauszöge?! Und nach kurzer Zeit, nachdem er sein kleines oder großes Vermögen aufgegeben, einen kleinen oder großen Verwandtenkreis verlassen hat, schert er sich Haar und Bart, legt das gelbe Gewand an und zieht aus dem Hause in die Hauslosigkeit hinaus".[6])

Damit werden wir in das eigentlichste Wesen buddhistischer Ethik geführt: sie ist durch und durch Mönchsethik, und das Ideal buddhistischer Lebensführung ist vielleicht kaum einmal anschaulicher gezeichnet worden als in folgendem Gedichte aus der berühmten Sammlung der Mönchslieder[7]):

„In tief entlegner Waldesruh, von wilden Tieren nur bemerkt,
Bereite sich die Lagerstatt ein Mönch, der sich vertiefen will.
Aus Resten, die man in den Mist der Straßen und des Friedhofs wirft,
Flick' er zusammen sich den Rock: denn rauhe Kleidung ziemet ihm,
Demütgen Sinns zur Mittagszeit schreit' er zum Dorf, von Haus zu Haus,
Gesammelt und bezähmten Geist's, bis Einer seine Schale füllt.
Auch ekle Speise sag' ihm zu, nicht giere er ein gut Gericht;
Wer lüstern ist nach Wohlgeschmack, den flieht der Selbstvertiefung Glück,
Durch Weniges befriedigt lebt der Mönch beglückt in Einsamkeit,
Geselligkeit, so weltliche wie geistliche vermeide er.

[6]) Vergl. Bhikku Nanatiloka, das Wort des Buddha, Leipzig 1906. S. 34.
[7]) Nach der Übersetzung von K. E. Neumann in der buddhistischen Anthologie, Leiden 1892 S. 212 f.

Digitized by Google

So scheine thörig er und stumm der Welt und allem Weltlichen,
Und in der Mönchsversammlung sprech' er nur, wenn es die rechte Zeit.
Nie tadle irgend jemand er und fliehe allen Zank und Streit,
Feststehend in der Ordenszucht verzehre mäßig er sein Mahl.
Mit festentschlossnem ernsten Sinn erfaß' er diese Wandelwelt,
Versenke sich zur rechten Zeit in Einsicht und in tiefste Ruh'.
In unermüdlich wachsamer Standhaftigkeit sei er gestählt,
Erst wenn des Leidens Ende er erreicht hat, sei getrost der Mönch.
Dem also stets Verweilenden, die Reinheit heiß Begehrenden
Entschwindet aller böse Wahn, er schreitet zu dem heilgen Ziel".

Man sieht, es ist ein Ideal streng mönchischer Observanz, und diese Erkenntnis wird auch nicht umgestoßen durch die Tatsache, daß der übertriebenen Askese, in der Zeitgenossen Buddhas excellierten, Buddha selber ebenso sehr das Urteil gesprochen hat wie einem dem Genuß und den Lüsten ergebenen Leben. Charakteristisch genug bleiben die fünf Hauptgebote, welche über die noch zu nennenden für die Laien gültigen hinaus die Mönche zu befolgen haben: Sie sollen nicht zu unerlaubter Zeit essen, nicht an Tanz, Gesang, Musik und Schauspiel teilnehmen, sich keiner Kränze, Parfüms und Schmucksachen bedienen, nicht in hohem und breitem Bette schlafen, endlich kein Gold noch Silber annehmen.

Diese gänzliche Abkehr von der Welt gibt allein auch die rechte Sammlung und Muße, um den beiden letzten Forderungen des vierten Wahrheitssatzes zu genügen: „rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken". Der Buddhismus hat damit einer sich mehr und mehr raffinierenden Methodik der Meditation und Kontemplation das Feld erschlossen: Zur Mittagszeit, wenn der Mönch mit dem Einnehmen der im Vormittag erbettelten Almosenspeisen fertig ist, setzt er sich mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper grade aufgerichtet, klaren Geistes, gewärtig. Mit der Konzentration auf die Beobachtung seiner Atemzüge beginnt die Vertiefung in die Betrachtung seines Körpers, des lebenden in seinen wechselnden Stellungen und nach seinen verschiedenerlei Elementen, des toten in seiner Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, und so werden der Reihe nach Gefühle, Gedanken und Erscheinungen seziert, bis sich der Geist von Denken und Sinnen frei macht und die innerliche Heiterkeit und Beruhigung gewinnt, womit er aus der ersten Meditationsstufe in die zweite hineintritt, die in der Selbstvertiefung geboren, von Freude und Glück beseelt ist. Nach dem Verblassen dieser Freude verweilt der Jünger wachen Sinnes, klar bewußt in glücklichem Gleichmütigkeitsgefühl: Das ist die dritte Meditationsstufe. Aber auch dieses Gefühl ist noch zu viel, leidlos-freudlose, geistesklare Gleichgültigkeit ist der Zustand der vierten, von wo aus die geistige Funktion sich über alle Formwahrnehmung und Raumunendlichkeit und Bewußtseinsunendlichkeit hinaus immer mehr verflüchtigt bis in die allerdünnsten Luftschichten der Spekulation. Man höre nur die weitere Be-

Digitized by Google

schreibung:[8]) „Sich gänzlich über das Reich, wo nichts vorhanden ist, erhebend, verweilt der Mönch im Reiche, wo es weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung gibt. Sich gänzlich über das Reich, wo es weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung gibt emporhebend, erlangt er die Vernichtung der Wahrnehmungsempfindung und verweilt darin, und nachdem er sie mit voller Weisheit gesehen hat, wird alle Unreinheit restlos vernichtet."

Aber werden dergleichen Bedenken nicht alle reichlich aufgewogen durch das, was für Seelenwanderungsglauben spricht? Besonders laut wird ihm nachgerühmt, daß er allein uns an eine vollkommene Gerechtigkeit in der Welt glauben lasse, sofern er besser als irgend ein anderer Glaube uns die Tatsache des ungleichen Geschickes der Menschen auf Erden verständlich mache. Der Buddhist ist nämlich wie der Inder überhaupt, bei dem Seelenwanderungsglaube heimisch ist, stark durchdrungen vom Gedanken des „Karman", wonach der Mensch das Produkt seiner eigenen früheren Taten ist: Daß es dem einen gut, dem andern schlecht ergeht, das ist die Folge eigenen früheren Handelns; sein gegenwärtiges Geschick hat ein jeder verdient als die Ernte dessen, was er in früheren Existenzen selbst gesät hat. Ich gestehe, diese Auskunft hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes, und doch — ich will nicht einmal sprechen von den Millionen Christen, welche auch ohne sie zum aufrichtigen Bekenntnis göttlicher Gerechtigkeit geführt worden sind, — ich will an sie selber anknüpfen, um sie einen Augenblick weiter zu verfolgen. Also die gegenwärtige Ungleichheit der Lebensgeschicke ist eine Folge größerer oder kleinerer Schuldbelastung in früheren Existenzen. Aber warum, so frage ich, ist diese Schuldbelastung eine so verschiedene? Waren die äußern Lebensbedingungen ursprünglich nicht für alle Individuen gleich günstige? Aber darin läge ja schon Ungerechtigkeit! Oder waren die einzelnen Individuen ursprünglich mit ungleichen Kräften begabt, so daß sie auf äußerlich gleiche Bedingungen verschieden reagieren mußten? Aber darin läge ja neue Ungerechtigkeit! Somit drängt Karman- und Seelenwanderungstheorie des Buddhismus die scheinbare Ungerechtigkeit der gegenwärtigen Lebenslose einfach in frühere Existenzen zurück, das heißt, daß sie das Problem rückwärts schiebt, statt es zu lösen; und Alles in Allem dünkt sie mich weit weniger die Ehrenrettung einer die Welt beherrschenden Gerechtigkeit, als das Christentum sie mir zu geben vermag mit seinem Glauben, daß die Pfunde, die uns als Haushaltern anvertraut sind, von vornherein verschieden große sind, und daß es nur darauf ankommt, *wie* wir mit ihnen walten.

Aber ich fahre fort: Ich habe in einer frühern Existenz Übles getan und bin darum in der gegenwärtigen ins Unglück hineingeboren, etwa, um ein vielzitiertes Beispiel zu nehmen, in den Schoß einer Alkoholiker-

[8]) Neumann, a. a. O. S. 20.

Digitized by Google

familie hinein. Ist es für mich nun wirklich ein größerer Ansporn zur Besserung, wenn ich mir sagen muß, meine unglückliche gegenwärtige Stellung sei nur meine eigene Schuld statt, wie die Vererbungstheorie will, die meiner Eltern und Voreltern? Ich meine umgekehrt, es sei leichter mit einer fremden Vergangenheit brechen, wäre es auch die der Eltern und Voreltern, als mit der ureigensten; denn was in aller Welt gibt mir die Kraft, den Versuchungen in dieser gegenwärtigen Existenz zu widerstehen, wenn ich mir auf Schritt und Tritt vorhalten muß, daß ich diese Kraft in früheren Existenzen gerade nicht besessen habe? Und dabei werden alle, die Eltern sind, einer direkten Verantwortung enthoben, die sie nach dem unerbittlichen Ernst der Vererbungstheorie ihren Nachkommen gegenüber zu tragen haben. Man frage sich doch, gerade angesichts eines Lasters wie der Trunksucht, ob sich der Mensch damit nicht eines heilsamen ethischen Motives leichter Hand begebe?

Aber auch darauf sollten sich überzeugte Vertreter der Seelenwanderungstheorie, die sich zum Buddhismus halten, nicht berufen, daß der Gedanke an diese uns bekannte Existenz auf Erden ein kräftigerer Impuls für unser sittliches Leben sei als der an ein Jenseits, das wir uns doch nicht auszumalen vermöchten. Denn hier müßte gerade buddhistische Wertung irdischen Daseins mit ihrem gründlichen Pessimismus dem Menschen allen Mut benehmen, dieses irdische Leben überhaupt noch einmal leben zu wollen! Im besondern Falle dürfen wir uns eine solche Wertung vielleicht selbst christlicherseits so weit zu eigen machen, daß wir urteilen: Es ist die Summe des Elendes dieser uns bekannten Existenz entschieden zu groß, als daß alles ehrliche Ringen und Streben eines ganzen Menschenlebens wirklich zu nichts Höherem führen sollte als zu seiner wenn auch etwas verbesserten Wiederholung mit ihrem in jedem Fall ganz beschämend mühseligen Beginn! Für meine Person wenigstens habe ich einen andern Begriff von Leben und von Entwickelung, als daß ich nicht hoffen wollte, das langsame Reifen einer geistigen Persönlichkeit, wie wir es an denen beobachten dürfen, die wir uns zu Vorbildern eines praktischen Christentums nehmen, die Abklärung, welche die Jahre ihrer Reife umspielt, ihr stilles Sehnen nach einem Vollkommeneren, das ihnen über das dunkle Tor des Todes leuchtet, das alles habe selbst in den Augen eines großen Gottes um etwas mehr Wert, als daß es ihnen bloß als Angebinde eines neuen Erdenlebens in die Wiege des Säuglings zurückgelegt werde! Nicht als hätte es je auch nur annähernd so viel Wert, daß nach dem Tode gleich die Vollkommenheit für uns anbrechen müsse! Wer weiß, durch wie viele Zwischenstufen wir noch zu gehen haben, ganz allmählich der Vollendung entgegenwachsend, aber durch geistigere, höhere Existenzen hindurch als diese irdische materielle Daseinsform sie uns zu bieten vermag; denn es mag wohl über dieses irdische Leben hinaus für uns gelten, was Paulus, zunächst im Blick auf

Digitized by Google

dieses Leben, ausruft: „Nicht, daß ich es schon ergriffen hätte. Eines aber sage ich: ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, das da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, welches vorhält die himmlische Berufung in Christo Jesu."

Dergleichen Beschreibungen muß man kennen, um zu wissen, was für den Buddhisten der Weg zum Ziele ist. Je ungangbarer er dem erscheinen muß, der mitten im Strome moderner Kulturarbeit steht, um so höher wird er im genuinen Buddhismus gepriesen. Aber man wendet sofort ein: Mönch braucht doch nicht ein jeder zu werden. Der Buddhismus kennt ja eine große Laiengemeinde, deren Mitglieder im häuslichen Leben bleiben und ihre weltlichen Berufsgeschäfte ungestört fortsetzen. Beim Eintritt in den Buddhismus übernehmen sie nicht mehr als die der dritten und der vierten Forderung des 8teiligen Pfades: „rechtes Wort, rechte Tat" entsprechende Verpflichtung, die fünf Gebote zu halten: du sollst nicht töten (und bekanntlich erstreckt sich dieses Verbot auch auf die Tierwelt), du sollst nicht stehlen, du sollst nicht unkeusch leben, du sollst nicht lügen, du sollst nicht berauschende Getränke trinken.

Allerdings hat der Buddhismus eine solche Laiengemeinde, und in ihren edelsten Vertretern gereicht sie ihm zu ganz besonderem Ruhme. Aber das kann gar nicht nachdrücklich genug betont werden: Nie und nimmer erfüllt diese Laiengemeinde das Ideal buddhistischer Lebensführung. Das Beste, was sie tut, bringt sie der Erlösung näher, aber erlöst sie nicht. Erlösung im Vollsinn des Wortes gibt es bloß für den Bettelmönch; nur er kann ein „Arhat", ein Heiliger, werden, der erlöst von Furcht und Angst das Nirwana erlangen wird, und das Höchste, was dem Laien als Trost gegeben werden kann, ist, daß er in einer künftigen Existenz Mönch werde. Ich weiß nicht, wie viele Abendländer, die heute mit dem Buddhismus liebäugeln, sich diese unleugbare Tatsache klar machen und von ihr erbaut sind!

Es bleibt dabei: das buddhistische Lebensideal ist Mönchsideal, und das bedeutet, man mag dagegen sagen, was man will, daß es der Heiligkeit und der Hoheit des häuslichen Lebens nicht gerecht wird. „Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum die Pilgerschaft" — solche Gedanken sind es, die, wie wir sahen, den Buddhisten zu dem führen, was er „rechtes Entschließen" nennt! Und die Schätzung der Ehe ist der Gradmesser für die Schätzung der Frau und des Kindes. Zwar hat Buddha schließlich auch den Frauen, allerdings, wie es heißt, unwillig genug, die Pforte zur Erlösung eröffnet durch die Zulassung von Nonnen; aber bezeichnend bleibt, daß die erste der für sie geltenden acht großen Regeln vorschreibt: „Eine Nonne, auch wenn sie 100 Jahre ordiniert ist, hat einen Mönch, wenn er auch erst an diesem Tage ordiniert wurde, zu grüßen, vor ihm aufzustehen und ihn ehrfurchtsvoll und wie es sich ge-

Digitized by Google

hört, zu empfangen", und die letzte: „Die Nonne darf sich bei einem Mönch Rat holen, aber nicht der Mönch bei der Nonne!" Und den Mönch, der die Bitten seiner einstigen Frau um Nahrung für sein eigen Söhnchen unbeachtet gelassen hat, preist Buddha als den von der Sehnsucht geheilten Heiligen![9])

Ein solches Mönchsideal bedeutet aber auch eine wesentliche Verkürzung der gesamten profanen Berufsarbeit. Die fünfte Forderung des 8teiligen Pfades versteht unter „rechtem Leben" speziell das Berufsleben und in ihrer Ausführung wird als Pflicht entwickelt, einem der fünf Leiden erzeugenden Berufe zu entsagen. Zu diesen gehören nach buddhistischer Lehre z.B. die Berufe des Soldaten, des Jägers, des Fischers und des Fleischers, weil sie mit der Tötung von Lebendigem verbunden sind. Es gibt also, buddhistisch gesprochen, natürliche Berufsarten, welche an sich vom Übel sind — so weit klafft hier sittliches und religiöses Ideal auseinander —, und das ist ein eminent kulturhemmender Zug des Buddhismus, so lange es wahr bleibt, daß wer nur, sei es auch im niedrigsten Berufe, seine Stelle gewissenhaft versieht, an seinem Teile an der Lösung der großen kulturellen Aufgaben der Menschheit mithilft. Was ist es dem gegenüber für ein gewaltiges Wort, das Luther all solcher Mönchsethik entgegenhält: „Ein Streich eines Dreschers in der Scheuer gilt so viel vor Gott als ein Psalter von einem Karthäuser gesungen!"

An diesem Punkte offenbart sich die ganze Kluft zweier entgegengesetzter Lebensrichtungen, einer kulturfreudigen, persönlich freien und einer weltflüchtigen, geistlich gebundenen. Damit soll nun aber nicht im Mindesten gesagt sein, daß der sittliche Ernst der Richtung auf der einen Seite kleiner wäre als auf der andern. Ich will gerne an einen Buddha selbst zugeschriebenen Vers erinnern, der heute noch im Munde gläubiger Buddhisten wie ein Bekenntnis klingt: „Die Unterlassung aller Sünde, das Tun alles Guten, die Reinigung des Herzens, das ist die Lehre Buddhas," und wie sauer es sich in ihrer Befolgung fromme Buddhajünger werden ließen, den dornenvollen Weg zu gehen, der zu Nirwana führt, das verkündet laut genug die Auslegung des Wortes vom „rechten Streben", der sechsten Forderung des 8teiligen Pfades: „Mögen auch Haut und Sehne und Gebein ausdorren, mögen auch Fleisch und Blut austrocknen, so lange nicht erreicht ist, was durch menschliche Macht, Kraft und Anstrengung zu erreichen ist, kann es keine Pause geben."

In diesem Sinne ist es gemeint, wenn man sich buddhistischerseits stets wieder gegen den Vorwurf verwahrt, als sei buddhistische Ethik passiv. Allerdings, im Kampfe des Individuums gegen sich selbst, gegen seinen eigenen Willen zum Leben ist sie hohe Aktivität. Aber damit berühre ich

[9]) Vgl. Näheres in meiner Schrift: Buddhismus und Christentum 1902. S. 32f.

Digitized by Google

die eigentlichen Grenzen buddhistischer Ethik. Sie ist ganz überwiegend Arbeit an sich selbst und zwar Arbeit in dem Sinne, daß ich den Willen in mir ertöten, daß ich das Feuer meiner Seele löschen, daß ich Lust und Unlust in mir herabstimmen soll auf Einen Ton, der ausklingen muß in ein gewaltiges decrescendo und morendo, bis es in mir stille ist und mir nichts mehr an die Seele rührt, daß sie noch mitschwänge und durch ihr Mitklingen mich zu neuer Tat weckte. Dieser Zug auf subjektive Erlösung hin prägt buddhistischer Ethik im Gegensatz zum aktiven Altruismus des Christentums trotz Allem einen unleugbaren Stempel der Passivität auf.

Wo Alles nur auf Beschwichtigung des eigenen Innenlebens eingestellt ist, da treten auch die aktiven Tugenden ganz von selber zurück, die das Christentum befördern muß, je mehr sein Reichs-Gottesgedanke dazu hilft, den Glauben an soziale Gemeinschaft und menschliche Solidarität zu entwickeln. So darf es uns nicht wundern, wiederholt dem Satz zu begegnen, an Stelle der aktiven Nächstenliebe des Christentums stehe auf buddhistischer Seite die mehr passive Tugend des Mitleides. Aber gegen diesen Satz hat sich neuerdings nun freilich in seiner schon erwähnten Schrift Richard Pischel gewendet mit der Behauptung, wie das Christentum, so stelle auch der Buddhismus als Kardinaltugend die Liebe auf, und er macht auf eine bisher übersehene Hauptstelle aufmerksam,[10]) die man das „hohe Lied" der buddhistischen Liebe nennen mag; sie lautet: „Alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, ihr Mönche, haben nicht den Wert eines Sechszehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt. Und wie, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechszehntels des Mondscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und glänzt und strahlt, so auch, ihr Mönche, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechszehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt. Und wie, ihr Mönche, im letzten Monat der Regenzeit, im Herbste, die Sonne am klaren, wolkenfreien Himmel, am Himmel aufgehend, alles Dunkel im Luftraum beseitigt und leuchtet und glänzt und strahlt, und wie in der Nacht, am frühen Morgen, der Morgenstern leuchtet und glänzt und strahlt, so, ihr Mönche, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechszehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt."

Wir versagen einer solchen Stelle sicher unsere Bewunderung nicht. Aber daß die Liebe, die sie preist, doch nicht die Spannkraft der christlichen

[10]) a. a. O. S. 78 f.

Digitized by Google

besitzt, das mag uns am Deutlichsten die Schilderung der dem Buddhisten als letztes Ideal vorschwebenden Tugend des Gleichmuts zeigen — Buddha selbst soll die Worte gesprochen haben —: „die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich. Anteilnahme und Unwille findet sich bei mir nicht. Freude und Schmerz, Ehre und Unehre halten sich in mir die Wage; gegen Alles bin ich gleich; das ist die Vollendung meines Gleichmuts." — Wenn von solchem Standpunkt aus Böses nicht mit Bösem vergolten wird, so geschieht es also letztlich bloß, um die Meeresstille des eigenen Gemütes nicht zu trüben, und oberster Gesichtspunkt der Moral wird die Rücksicht auf die eigene Person. „Darum verletze keiner einen andern aus Liebe zu dem eigenen teuern Selbst," das sind Worte, die Buddha selber unbedenklich in den Mund gelegt sind.

So stark konvergiert auf die Person des eigenen teuern Selbst buddhistische Ethik. Wie sollte der Weg anders beschaffen sein, der zum Ziele der Selbsterlösung des einzelnen Individuums führt, einer Erlösung von dem wiederum das einzelne Individuum treffenden Geschick der Seelenwanderung? Dieser zentralen Bedeutung des Individuums ist in keiner buddhistischen Stelle vielleicht treffender Ausdruck verliehen als in den Worten: „Wahrlich, ich sage euch, nicht kann man, ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen. Nun aber verkündige ich euch, daß in diesem klaftergroßen Körper da, dem mit Wahrnehmung und Vorstellung behafteten, die Welt enthalten ist, die Weltentstehung, die Weltvernichtung und der zur Weltvernichtung führende Weg."

So muß sich dieser ganze weltflüchtige Erlösungsprozeß schließlich im Bewußtsein des eigenen reflektierenden Individuums selbst abspielen, und das ist das spezifisch Indische am Buddhismus; denn Indien, das Land, das ihm die Entstehung gegeben hat, ist das Land der reflektierenden, von der Welt abstrahierenden Individuen. Und damit komme ich auf die zu Anfang berührte Verschiedenheit der Menschen zurück, denen Buddhismus und Christentum ihr Genüge geben. Einer der besten Kenner altindischen Volkstums, Oldenberg,[11]) hat darauf aufmerksam gemacht, wie der Charakter des indisches Volkes, der auf allen Gebieten seines geistigen Daseins die Herrschaft gewann, daraus hervorging, daß der alten, hohen intellektuellen Begabung, der reichen Phantasie der indischen Arier das Gegengewicht gesunder Tatkraft entzogen ward. Und wirklich, dem entspricht buddhistisches Denken von Anfang bis zu Ende: auf der Tat liegt der Fluch, daß sie neues Dasein gebiert, — das ist ja das Grundübel, von dem der Buddhist die Erlösung sucht, Aufhebung aller Tat das Ziel, dem er zustrebt, und der Weg es zu erreichen die Abkehr von der Welt und ihrer Kultur.

Ist es das, was unserer Zeit und unserm Geschlechte Not tut? Ich

[11]) Die Literatur des alten Indien 1903, S. 3.

Digitized by Google

meine, der buddhistische Satz, daß meine Tat mein Besitz und mein Erbteil ist, der Mutterleib, der mich gebiert, das dürfe für uns nicht, was es für den Buddhisten ist, Leiden sein, sondern müsse uns in einem neuen Sinn der Quell wahrer Freudigkeit werden. Was wir tun, es ist allerdings nicht verloren; aber wir verlieren damit nicht, wir gewinnen: von Tat zu Tat fortschreitend bereichern wir die wohlgeborgene Schatzkammer unserer Persönlichkeit mit Werten, über die des Daseins Vergänglichkeit keine Gewalt hat. So machen wir selber unsere Tat zur Bildnerin unseres neuen Ichs im getrosten Vertrauen auf eine Zukunft unserer Person, und damit üben wir zugleich, im tapfern Glauben an einen Fortschritt der Welt und ihrer Kultur, treue Dienstleistung am großen Menschenwerke des Ganzen. In solchem freudig strebenden Schaffen aber wird das Christentum uns im höchsten Sinne die Gehilfin zur Freude. Aus ihm wird uns die Förderung aller Förderung, weil es uns persönliche Kräfte zufließen läßt, siegreiche Kräfte auch in Allem, was wirklich Leiden genannt zu werden verdient, und Kräfte zur Arbeit im Beruf, wo immer er liege, Kräfte die eigene Person zur Entwickelung zu bringen, der Vollkommenheit entgegen, über alles aber Kräfte, um in tätiger Nächstenliebe ein Reich der Persönlichkeiten zu bauen, daß es wahr werde, worum wir täglich beten: Dein Reich komme!

Die Gegenwärtigkeitstendenz der lebendigen Religion und die vergangene Offenbarung.[1]

Von **Theophil Steinmann.**

1.

Es war ein klarer Nachmittag im Spätherbst. Ich verbrachte meine Ferien im Riesengebirge. Wie so oft hatte ich wiedereinmal die hochgebirgliche Kammhöhe erstiegen. Ringsum die große freie Bergeinsamkeit: der blaue Himmel, die kahlen, trümmerreichen Höhen vom Reifträger bis fern hinüber zur Schneekoppe, darüber ausgegossen das ungehemmte Licht des Spätnachmittags — ringsum kein Laut menschlicher Nähe, nur ganz weit her ein leises Herdengeläut.

Damals durfte ich wieder einmal besonders stark erleben, was mir ein lebendig und tief erfaßter Natureindruck schon manchmal schenkte. Es war etwas Anderes als jenes anschauende künstlerische Erleben, da das

[1]) Vgl. 1. Jahrg. S. 103: Probleme und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion. Es war da von drei Teilproblemen die Rede. Hier kommt nun endlich die Behandlung des dritten. Andere Artikel ließen die Fortsetzung soweit zurückstellen. — Was dieser Artikel hier an einem einzelnen Punkte ausführt, behandelt der nachfolgende von Troeltsch in umfassenderem Zusammenhang.

Digitized by Google

Auge die mancherlei Dinge lebhaft auffaßt und in ihrer Einheit schaut und das Gemüt darauf eine vollklingende Antwort gibt. Dergleichen ist mehr ein Leben in der bunten Oberfläche der Dinge. Jenes andere dagegen ist, wie wenn einem unmittelbar an die Seele herantrete, was als ewige Macht in dem Allen geheimnisvoll waltet und wirkt. Es ist nicht eigentlich ein künstlerisches, es ist ein religiöses Erlebnis; die Stimmung ist Andacht vor einem Ewigen, das als gegenwärtig empfunden wird. So trat damals aus der großen Stille und Ruhe, die mich umgab, das Ewige ganz unmittelbar an mich heran. Und wenn sich in solchen Augenblicken die Hände vor die Augen falten: das ist ganz unwillkürlich und wie der selbstverständliche Ausdruck der inneren Bewegung.

Ich bemerke dazu noch: es handelt sich hier nicht um die Reflexion des in theistischen Vorstellungen Aufgewachsenen auf den Schöpfer, der all' diese Schönheit gemacht, wo dann der Gottesgedanke zu der Naturauffassung hinzutritt und einen Schimmer religiöser Bezogenheit darüber breitet. Ohne alle dergleichen Reflexion vollzieht es sich, wie ein Umschlagen des Erlebens, wie wenn sich plötzlich die Tiefen auftäten und zur Empfindung kämen. Gerade in der unmittelbaren Gegenwärtigkeit desjenigen, was sich so zum Erlebnis bringt, liegt das eigentümlich Bedeutsame solcher Augenblicke. Wem selbst dergleichen geschenkt ward, dem brauche ich es nicht weiter zu beschreiben; wer es nicht erlebte, vielleicht vermag er es sich nach dem Gesagten doch etwa gegenständlich zu machen.

Als ich dann durch die immer mehr dunkelnden Wälder wieder talabwärts stieg, knüpften sich mir allerlei Gedanken an das eben Erlebte. Ich hatte mir damals Bielschowsky's Goethe in die Ferienerholung mitgenommen. Nun war es mir wie ein stilles Grüßen dieses einzigen Mannes mit seiner eigenartig frommen Welthingabe, dem ja auch in dem Weltlichen das Ewige, im Erforschlichen das Unerforschliche gegenwärtiges Erlebnis ward. —

Doch was will ich hier mit diesen Erinnerungen? — Ich meine, sie stellen uns vor eine wichtige Frage: Kann auch auf dem Boden der geschichtlichen Religion die Frömmigkeit in ähnlicher Weise *Gegenwartserlebnis* sein? Es ist von Wichtigkeit, daß sie es werden können; mancherlei aber scheint dem wenigstens für unsere Zeit entgegenzustehen.

2.

Zunächst aber die Bedeutsamkeit des frommen Gegenwartserlebnisses für die lebendige Religion.

Ich meine, es liegt auf der Hand, daß es Religion mit lebendiger Gegenwart zu tun haben muß. Ihr ist gelegen an einer starken und eindrücklichen Realität ihres übersinnlichen Gegenstandes; und diese ist am klarsten zu haben in einem Gegenwartseindruck. Das ist keine lebendige Religion, die uns von fernen überirdischen Objekten zu erzählen weiß und

Digitized by Google

einstmaligen zeitfernen Bekundungen. Das Göttliche muß an den Gläubigen unmittelbar selbst herantreten; und kann das nur als eine ihm im Gegenwärtigen nahe Größe. Religiöses Erleben muß die Antwort sein auf ein Gegenwärtiges, das jetzt da ist als gegenwärtige Bekundung des Göttlichen; und es darf nicht alles Religionsleben auf eine Vergangenheit angewiesen sein, die nicht mehr ist als eben eine der Gegenwart entlegene Vergangenheit.

Ein immer unmittelbar Gegenwärtiges ist nun alles Gegebene der Natur. Wohl liegt das Naturweltganze nicht außer der Zeit und ist reich an rascherem oder langsamerem Wechsel und Wandel in all' seinem Einzelnen. Aber keine einzelne Naturvergangenheit erfährt eine Hervorhebung vor der jeweiligen Gegenwart. Das gegenwärtige Naturweltdasein fällt für die Auffassung unmittelbar in eins mit allem vorher gewesenen; und die Berührung mit dem Gegenwärtigen ist hier unmittelbar ein Erleben an dem alle Vergangenheiten mit umfassenden Ganzen. Daran hat alle am Naturdasein sich entzündende fromme Regung ihr Besonderes. Das göttliche Geheimnis der Welt ist dem offenen Sinn überall allgegenwärtig erlebbar. Es gilt nur den Sinn erschließen, dann drängt es ringsum auf dich ein. Es umgibt dich im Blühen und Knospen wie im Welken, in der Mittagsstille des Hochwaldes wie im Sturm, der über die Felsenspitzen hinfegt, auf dem einsamen Feldweg zwischen den reifenden Ähren dem Abendrot entgegen wie im lautlosen eingeschneiten Winterwald. Du brauchst auch nicht besonders gerade hierhin oder dorthin zu gehen, an die See oder in's Hochgebirge; auch auf der Hügelwelle deiner nächsten Umgebung, am Rand des Haselgebüschs, über einem leisen Murmeln irgendeines Wässerleins kann es ganz ebenso an dich herantreten, wie ich es als ein mir besonders eindrückliches Erlebnis von jenem Gang auf der Gebirgshöhe erzählte.

Selbst in der Studierstube ist man diesen Dingen nicht fern. Als ich damals wieder zu Tal stieg, da grüßte mich nicht nur manche Stunde, die ich dort unten im Bauerngärtchen vor blühenden Rosenbeeten mit Goethe verlebt hatte; besonders trat vor meine Seele auch ein Moment mitten aus der Semesterarbeit heraus, an meinem Pult, abends, als mir der lebendige Natureindruck verschlossen war und die Lampe brannte. Ich beschäftigte mich mit der fesselnden Erörterung einer Prinzipienfrage der naturwissenschaftlichen Forschung. Und mitten aus diesen Erwägungen heraus, die mir in durchaus verständiger Weise als Probleme des Denkens die Naturwirklichkeit nahe brachten, brach plötzlich hindurch und trat dicht vor mich hin die ganze Rätselhaftigkeit dieser Wirklichkeit, die mich auch eben in diesem Augenblick wie immer als Teil des Ganzen in unmittelbarer Gegenwärtigkeit rings umfaßte.

Das nun ist ohne Zweifel die Stärke einer an dem Naturweltganzen

Digitized by Google

orientierten religiösen Stimmung, diese starke Gegenwärtigkeit und unmittelbare Nähe des Ewigen. Und es mag immerhin die Frage erhoben werden, ob die geschichtliche Religion mit ihrem doch unleugbar vorhandenen Hinweis auch ein Vergangenes als das Grundlegende und Entscheidende es hierin mit der Naturfrömmigkeit aufzunehmen vermag oder einen gleichwertigen Ersatz zu bieten weiß.

3.

Gewiß gelten für das Christentum vergangene Ereignisse als die grundlegenden Bekundungen Gottes. So sehr charakteristisch das ist, beobachten wir daneben doch auch ein Anderes. Die grundlegende Gottesoffenbarung wird von der religiösen Überlieferung in eigentümlicher Weise aus der bloßen Vergangenheit herausgezogen, und es wird ihr eine bleibende Gegenwärtigkeit verliehen. Wir brauchen nur „Kirche" und „Wort Gottes" zu sagen, dann wird die Sache deutlich.

Was ist denn die Kirche mit ihren Sakramenten anders als die beständige Gegenwart der grundlegenden Offenbarungstat Gottes, die dann eben nichts anderes war als ein für allemal ein Hineinsetzen dieses Trägers aller Gotteswirkungen in die sonst gottferne Welt? Darum ist jeder sakramentale Vorgang sehr greifbare unmittelbare Gegenwart, wenn nicht Gottes, so doch sicher des Göttlichen. Hier treten die jenseitigen Gewalten unmittelbar gegenwärtig an den Frommen heran, gewiß zum mindesten mit derselben Stärke der Empfindung des Gegenwärtigen, wie sie mich dort oben auf der Bergeshöhe überkam. Es ist nicht nur einstmals etwas geschehen, was für damals ein gegenwärtiges Gotteswirken war, sondern seitdem ist dieses Gegenwärtigsein in der Kircheninstitution permanent.

Ähnlich ists mit dem Worte Gottes. Man beachte: die Bibel ist für die reformatorische Frömmigkeit eben nicht eine Sammlung von Gottesoffenbarungen, die früher einmal stattfanden, uns somit eine Kunde übermittelnd von einst Geschehenem. Ihre Bezeichnung als Gottes Wort meint vielmehr gerade ein gegenwärtiges Reden Gottes durch diese Schriftsammlung. Es ist nicht etwa nur einstmaliges Wort Gottes an Moses, Jesaja, Jesus, Paulus und ihre Zeitgenossen, sondern genau so wie an jene auch an uns ein unmittelbares Gotteswort; und wie an uns, so an alle Menschen aller Zeiten und Zonen. Wer seine Bibel aufschlägt, der liest darin nicht nur, wie Gott einstmals gehandelt und geredet hat; dem ist Gott *gegenwärtig*, indem er aus diesen Schriftzügen ganz unmittelbar eben zu ihm redet. Er ist seine Bibel lesend ebenso in der gegenwärtigen sogar ihm direkt und persönlichst geltenden Nähe Gottes wie der Kirchengläubige, den die heiligen Schauer der sakramentalen Handlung umgeben.

Neben der Kirche und dem Worte ist Vermittler der Gottesnähe Jesus. Auch hier machen wir an der kirchlichen Frömmigkeit wieder die ent-

Digitized by Google

sprechende Beobachtung. Nicht an den Menschen Jesus, der vor zwei Jahrtausenden lebte, hält sich die fromme Zuversicht, sondern an den aller Zeit und Vergangenheit entnommenen, unmittelbar nahen erhöhten Christus. Was der kirchlich fromme Leser der Bibel in den Evangelien liest, das sind ihm Lebenszüge nicht eines Menschen längst vergangener Tage; ihm gibt das alles Kunde von der Wesensart dessen, der seinen Gläubigen alle Zeit ungesehen nahe ist und ihnen durch diese Erschließung seines Innersten immer inniger vertraut wird. Die Evangelien reden so nicht eigentlich von einem Vergangenen, sondern von einem Gegenwärtigen.

So bestätigt uns also die kirchliche Überlieferung durchaus, wie unabtrennbar von lebendiger Religion das Gegenwärtigkeitsbewußtsein ist. Eben jene grundlegenden vergangenen Offenbarungsereignisse werden vergegenwärtigt.

4.

Eigentümlich ist die Art dieser Vergegenwärtigung. Sie vollzieht sich in der Weise, daß das betreffende geschichtliche Objekt aus dem Zusammenhang des Wandels der geschichtlichen Dinge herausgerückt wird. Die Kirche, das Bibelwort, Jesus Christus sind nicht geschichtliche Größen in dem Sinne einer vollen Geschichtlichkeit, die zeitgeschichtliche Sonderart, Vergangenheit werden und allerlei Wandlungen durchmachen einschließt. Geschichtlich sind sie nur, sofern man angeben kann, daß sie für die Menschenwelt zu einem bestimmten Zeitpunkt Ereignis wurden. Im übrigen stehen sie wie Fremdkörper mitten unter den geschichtlichen Dingen als allen Zeiten ganz unmittelbar und unverändert dieselbe lebendige Gegenwart. Einmal ward die Kirche als Sakramentsanstalt in die Geschichte eingepflanzt. Seitdem ist es so: wenn man die Kirchenschwelle überschreitet, läßt man draußen vor der Kirchentüre mit dem geschäftigen Straßenlärm zugleich das geschichtliche Leben, hier drinnen umfängt einen die Stille und die unveränderlich immer gleiche Gegenwart des Ewigen. So wars vor hundert Jahren; genau ebenso ist es noch heute. — Einmal hat Gott sein Wort gegeben. Schlägst du dies Bibelbuch auf, dann versinkt um dich alles einst und jetzt und es ist nur noch die unveränderlich immer gleiche Gegenwart der Gottesrede, die nun auch an dich ergeht, unverändert genau ebenso wie an die frommen Väter und Urväter.

Kirche und Gotteswort werden also vergegenwärtigt, indem ihnen eine eigentümliche realiter außer- und nebenzeitliche Existenzweise vindiziert wird. Sie kamen wohl einmal in der Geschichte; sie sind aber nicht selbst Größen der Geschichte. Dadurch eben besitzen sie die lebendigem Religionsleben so bedeutsame Gegenwärtigkeit, daß sie in besonderer metaphysischer Wesenheit realiter außerhalb der Geschichte stehen. Das sichert sie vor dem Vergangenheitwerden, daß sie nie wirklich Vergangenheit waren, sondern nur in der Vergangenheit einmal zuerst da

Digitized by Google

waren. Ihre Naherückung zu religiöser Gegenwärtigkeit ist so unmittelbar zugleich eine metaphysische Herausrückung neben die Geschichte.

So ist es auch bei Jesus als einem Gegenstande des religiösen Glaubens. Einen Unterschied macht hier freilich, daß Jesus als geschichtliche Erscheinung nicht empirisch greifbar fortdauert wie Kirche und Schriftsammlung. Die metaphysische Herausrückung neben die Geschichte vollzieht sich darum hier in etwas anderer Form. Es wird nicht von einer empirisch noch gegebenen Größe behauptet, daß sie neben der Geschichte steht; sondern von einer Person, die vor Jahrtausenden lebte, wird geglaubt, daß sie ebenso wie sie damals innerlich war, auch heute noch nicht nur existiert, sondern als unwandelbar dieselbe realiter und allmächtig wirkt. Auch hier ist Gegenstand der religiösen Beziehung nicht eine vergängliche oder gar vergangene geschichtliche Größe resp. Person, sondern ein metaphysisches außergeschichtliches und darum allen Zeiten unwandelbar gleich gegenwärtiges Wesen, das einmal nicht eigentlich geschichtlich ward, sondern in die Geschichte hineinkam, sich einmal zeigte so wie es unwandelbar ist, auch heute noch und unmittelbar für heute. Der Erhöhte in seiner metaphysischen Gegenwärtigkeit ist Gegenstand allen frommen Erlebens am Menschensohne der Evangelien, nicht der Rabbi Jesus, der vor etwa zweitausend Jahren als Zeitgenosse des Philo etwa dreißig Jahre lang in Galiläa lebte und lehrte.

5.

Diese metaphysische In die Gegenwart-Rückung derjenigen geschichtlichen Gegebenheiten, an welche für die geschichtliche Religion alle Gewißheit der Gotteserfahrung geknüpft ist, leidet nun Not durch den erwachenden Widerstand der historischen Betrachtungsweise. Das aus dem zeitlichen Wandel in eine zeitfreie Allgegenwärtigkeit Entrückte verwandelt sich in ein Vergangenes als Glied und Teilbestand einer Zeit, die längst gewesen ist.

Die Kirche ist und bleibt ja am meisten eine unmittelbar gegenwärtige Größe. Sehr zweifelhaft aber wird ihre von dem Moment der göttlichen Stiftung an unveränderte Gleichheit des Wesens. Ist sie nicht wie alles geschichtliche Wesen durch tiefgreifende Wandlungen hindurch gegangen und verändert sich weiter, wie sehr sie es ableugnen mag? Und sofern sie sich wirklich unverändert gehalten hat, erscheint das keineswegs als ein Kennzeichen ihres im Prinzip übergeschichtlichen allgegenwärtigen Wesens; es ist vielmehr ein Symptom ihrer Starrheit und Erstorbenheit als einer geschichtlichen Größe. Die Formen, die sie als gegenwärtige weiter übt, sind Lebensformen einer entschwundenen Zeit. Die wir wirklich im Heute leben, haben daran keine lebendige Gottesgegenwart, daß wir altertümlichen Gebräuchen beiwohnen. Wir erleben nichts Rechtes dabei als jenen Ehrfurchtsschauer des Vergangenen, wie er uns stets überkommt, wo ein Uraltes immer noch weiter geübt wird. Nur wer nicht erkannt

Digitized by Google

hat, wie sehr diese Dinge stehengebliebene Dauerformen der geschichtlichen Entwickelung sind, mag ungestört weiter in ihnen religiös leben.

Das Wort Gottes wurde eine Sammlung von Urkunden, deren zeitgeschichtlichen Charakter wir immer deutlicher erkannten. Es handelt sich nicht etwa nur darum, daß diese Schriftwerke mit ihrem ewigen Inhalt zu einer bestimmten Zeit entstanden; sie tragen deutlich das Gepräge jener Zeit. Die dergleichen redeten und schrieben, redeten und schrieben aus ihrer Zeit für ihre Zeit. Je lebhafter sich unserem Bewußtsein diese Auffassung einprägt, je mehr wir uns gewöhnen, jene Schriften als historische Quellen zu betrachten und dann auch so zu lesen, um so stärkerer Widerstand stemmt sich gegen jene Empfindung der unmittelbaren Gegenwartsgeltung derselben als eines zeitüberlegenen Gotteswortes unmittelbar an mich und für mich, den Leser von heute. Oder ist es dem historisch-kritisch geschulten Bewußtsein etwa noch möglich, so unmittelbar durch das Bibelwort mit Gott gegenwärtige Zwiesprache zu halten, so ganz direkt beim Aufschlagen dieses Buches in Andacht und Ergriffenheit Gottes Nähe zu empfinden, wie es die Frömmigkeit vermag, der die Bibel ein schlechterdings überzeitlich allgegenwärtiges Wort Gottes an die Menschheit ist?

Viel ist in unsern Tagen die Rede von dem geschichtlichen Jesus; und fleißig werden die Evangelien als Quellen zur Gewinnung seines Bildes durchforscht. Auch die religiöse Bedeutung dieser geschichtlichen Person wird hervorgehoben. Ohne Zweifel aber ist er all' dieser Arbeit immer deutlicher eine geschichtliche Persönlichkeit geworden. Das war er der alten Frömmigkeit nicht. Gewiß war er auch ihr eine geschichtliche Erscheinung, aber doch nicht eigentlich, was wir eine geschichtliche Persönlichkeit nennen, d. h. eine individuelle Sondererscheinung einer bestimmten vergangenen Zeit. Geschichtlich war an ihm sozusagen nur der zeitliche Ort; alle Wesenszüge dagegen waren die Wesenszüge des über alle Zeit erhabenen allgegenwärtigen Heilands. Las man von ihm, so war es Mitteilung über den, welcher während des Lesens selbst nahe war. Die geschichtliche Betrachtung hat seine Person in die Ferne der Vergangenheit gerückt. Er wird ihr immer mehr ein Mensch von damals. Jahrhunderte legen sich zwischen ihn und uns. Er wandelt dort fern im Dämmergrau der Vergangenheit; wir leben im Licht des heutigen Tages. Dem alten Christusglauben dagegen war er ganz unmittelbar und vollständig real ein Mitlebender.

Das alles ist verhängnisvoll; es führt in Schwierigkeiten hinein. Fordert doch die geschichtliche Religion nicht nur irgendwelche Orientierung an diesen vergangenen Dingen. Hier soll vielmehr grade das Zentrum aller religiösen Erfahrung liegen. In Jesus, im Wort, in der Kirche, da eben soll uns Gott nahe treten, wenn wir ihn in rechter Weise erfassen wollen. Wir sollen nicht etwa nur einzelne Vorstellungen und Gebräuche von dorther übernehmen — da wäre die zeitliche Ferne am Ende wohl

Digitized by Google

kein Hindernis — nein, wir sollen hier grade unsere entscheidenden und grundlegenden Gotteserlebnisse machen, die uns der Realität und wirklichen Gegenwärtigkeit Gottes vergewissern. Verständlich mag das sein, wo ein zeitloses Wort Gottes unmittelbar an alle Zeiten und Menschen ergeht und eine Kunde von einem himmlisch allgegenwärtigen Herrn sein Bild in den Seelen lebendig macht. Da mag wohl die Seele des Frommen ganz unmittelbar aus einem Bibelvers oder aus einer evangelischen Geschichte die himmlische Wirklichkeit an sich herantreten fühlen, Gottes in seinem eigenen Wort unmittelbar herantretende Heiligkeit und des erhöhten Sünderheilands ernste und verzeihende Milde. Aber wenn sich viele Jahrhunderte dazwischen schieben! Wenn jene Worte einstmals von Menschen aus ihrer Zeit heraus geredet wurden; und wenn jene Berichte uns Kunde geben von einem Manne von vor etwa zwei Jahrtausenden! Wo soll da die Beugung herkommen vor einer realen Gottesmacht, die an uns in diesen Dingen als *gegenwärtige* herantritt?

Wir erinnern uns des Ausgangspunktes unserer Erwägungen und Fragen gerade heraus: kann uns Gott in der *geschichtlichen* Person Jesu, im *geschichtlich* verstandenen Bibelwort, in der durch geschichtliche Erwägungen profanierten Kircheninstitution, kurz in all diesen Größen aus *vergangenen* Zeiten so *unmittelbar* ein gegenwärtiges Erlebnis werden, wie beispielsweise mir damals in der Bergeinsamkeit das Ewige realgegenwärtig an die Seele trat?

6.

Diese Frage ist verneint worden. Anstatt Vergangenheitsreligion wird gerade aus lebhafter Empfindung für die Bedeutung des Gegenwärtigkeitsbewußtseins für die Frömmigkeit lebendige Gegenwartsreligion gefordert. Man lausche dem lebendig gegenwärtigen Gott im Drängen und Treiben der eigenen Zeit und namentlich im eigenen Inneren. Wir müssen es lernen darauf achten, wie hier der Allgegenwärtige zu einem jeden ganz unmittelbar redet. Was einstmals war, das kann uns nicht eigenes Leben und Sicherheit verleihen; nur im gegenwärtig bewußten, das stark und unmittelbar an die Seele pocht, empfindet sie den Hauch des Gotteslebens. Darum ist es eine befreiende Tat, wenn die historische Kritik die Vergangenheitsgrößen der geschichtlichen Religion so recht in ihrem Vergangenheitscharakter kennen lehrte. Dadurch wurden Fesseln gebrochen, die, was nur in der starken Empfindung des Gegenwärtigen leben kann, an ein früher einmal Lebendiges schmiedeten. Was als schleichendes Gift in den Adern der geschichtlichen Religion seine verhängnisvolle Wirkung tut, das ewig fortgeerbte Vergangenheitliche, die historische Theologie hat es in sauberer Analyse herauspräpariert. Eigen nur, daß dieses Präparat nun von mancher Seite als religiöses Lebenselexier angepriesen wird. Was ist es doch für eine Religion ohne allen Pulsschlag des unmittelbaren

Digitized by Google

Lebens im gegenwärtigen Ewigen, die uns der moderne Jesuismus als Licht und Trost im Leben und Sterben anbietet! Wohl ist es etwas schönes um Begeisterung und Heldenverehrung gegenüber vergangener geschichtlicher Größe; davon kann aber wirkliche Religion nicht leben.

So erhebt sich gegen die geschichtliche Religion, je mehr der geschichtliche Sinn ihre in der Vergangenheit liegende Grundlagen ernstlich als geschichtliche herausstellt, eine mystische Frömmigkeit, die Gott und das Ewige im ewig Allgegenwärtigen des unmittelbaren Seelenlebens unmittelbar ergreifen möchte. Neben die Naturfrömmigkeit, von welcher oben die Rede war, tritt eine Frömmigkeit des unmittelbaren Innenwerdens der Seele in ihren eigensten Erlebnissen, beide darin scheinbar der geschichtlichen Religion überlegen, daß sie im wirklich Gegenwärtigen leben.

Wenn das neu erwachende Religionsleben unserer Tage so gerne auf ältere mystische Frömmigkeit zurückgreift: es liegt nicht lediglich daran, daß die antiquaristische und archaistische Tendenz des Historismus auch dieser Bewegung eines historischen Zeitalters, gewollt oder nicht, im Blute steckt. Wirklich religiöse Interessen drängen dahin. Gott und die Seele sollen möglichst unmittelbar erlebnishaft zusammen kommen. Der Historismus innerhalb der geschichtlichen Religion hat dieses Auffluten moderner Mystik in seinem Teil als eine Gegenwirkung mit verursacht.

7.

Also auf der einen Seite die Möglichkeit und Wirklichkeit allerunmittelbarsten Erlebnisses der Gottheit am direkt Gegenwärtigen, im mystischen Erlebnis und am Natureindruck; auf der anderen Seite, bei der geschichtlichen Religion, teils eine zum mindesten doch stark erschütterte metaphysische Vergegenwärtigung ihres Grundlegenden, das der Vergangenheit angehört, teils eine fortschreitende Aufweisung des wirklichen Vergangenheitscharakters eben dieser Grundelemente. Sieht es nicht wirklich so aus, als sei die klare Herausstellung der wirklichen Geschichtlichkeit der geschichtlichen Religion in ihren grundlegenden Anfängen ein Prozeß ihrer Selbstzersetzung, die als lebendige Religion Gegenwartsgröße sein müßte, und ein Raumschaffen für neue ganz ungebrochen und unmittelbar gegenwartsstarke Religionsgebilde?

Wie erwehrt sich die geschichtliche Religion dieses Angriffes der Historie auf ihr innerstes Leben?

Sie ist in der Tat eifrig am Werke, ohne ihren geschichtlichen Charakter aufzugeben, der Gegenwärtigkeitstendenz lebendiger Religion gerecht zu werden. Es gilt nur, von Geschichte und geschichtlicher Religion eine zutreffendere Anschauung gewinnen.

Man sagt uns: Für die alte Auffassung war das Grundlegende ein Geschichtliches in seiner Isoliertheit als einmaliges Geschehnis. Hier lag noch ganz fern die Vorstellung von allem Geschichtlichen als einem leben-

Digitized by Google

digen Zusammenhang. Die Geschichte erschien vielmehr als eine bloße Abfolge von Einzelereignissen. Sie ward chronikartig erfaßt, anstatt in ihrem innerlichen Zusammenhang. Da konnte ein Vergangenes lediglich durch jene metaphysische Herausrückung aus der Geschichte vergegenwärtigt werden.

Tatsächlich lebt das bedeutsame Vergangene unmittelbar geschichtlich auch noch in der Gegenwart, nämlich in seinen lebendigen Wirkungen. Darin eben besteht die grundlegende geschichtliche Größe bestimmter Dinge, Ereignisse und Personen, daß ihre Wirkung lebendig durch die Jahrhunderte und Jahrtausende fortgeht. So ist es auch mit dem geschichtlich Grundlegenden des Christentums. Auch für uns ist Jesus noch lebendige Gegenwart. Freilich nicht in der Weise, daß er als die zeitgeschichtlich geartete Individualperson, um deren zutreffende Erfassung sich geschichtliche Forschung bemüht, für uns Menschen von heute ein unmittelbar Gegenwärtiger sein könnte, an dessen Eindruck in uns ein Gotteserleben erwacht; da tritt die Zeitferne hemmend dazwischen. Es geht aber von ihm ein Strom lebendiger geschichtlicher Wirkung aus, in dem stehen auch wir noch mitten darin; und so berührt er uns lebendig in seinen gegenwärtigen geschichtlichen Wirkungen. So sind wir zwar für unser Erleben Gottes direkt gewiesen an die uns umgebende lebendige Frömmigkeit mit ihren Wegweisungen;*) eben damit aber wurzeln wir auf ihm, der uns gerade auf diese Weise auf dem Wege der Geschichte wirklich berührt.

Solches Gotteserleben im lebendigen Zusammenhang und nach den Wegweisungen geschichtlicher Religion verdiene aber bei weitem den Vorzug vor allem mystischen Erlebnis und vor starken religiösen Natureindrücken. Er sei soviel höher und reicher als jenes, wie das geschichtliche Leben in seinem Zusammenhang allen Regungen der isolierten Einzelseele und aller Mannigfaltigkeit des Naturlebens überlegen sei.

8.

Man wird solchen Darlegungen ihre Berechtigung nicht abstreiten können. Sicherlich ist die geschichtliche Religion so verstanden, was ihre Gegenwärtigkeit betrifft, nicht im Nachteil gegen mystische und Naturfrömmigkeit. Gewiß auch ist ihre Geschichtlichkeit hier in einer Weise erfaßt, die auf einem eindringenden und zutreffenden Verständnis der Geschichte beruht. Es kommen uns aber doch Bedenken. Die uns umgebende lebendige Frömmigkeit, an welche wir hier gewiesen werden, ist sie wirklich geeignet, solch tiefgreifende Empfindung der Nähe des Ewigen in uns zu wecken, wie erforderlich? Sie mag uns wohl in mancherlei Weise stark innerlich beeinflussen, unserm Denken und Fühlen unmerklich bestimmte Form und Richtung geben. So wachsen wir denn wohl in eine vielleicht sogar empfindungsstarke religiöse Weltauffassung hinein und leben in ihr.

*) Vgl. Probleme und Schwierigkeiten der geschichtl. Religion I im 1. Jahrgang.

Digitized by Google

Was aber haben wir der starken Realitätsempfindung von einem Nahetreten des Göttlichen an die Seite zu stellen, wie sie dem Mystiker in seinen Ekstasen zuteil wird und wie sie aus starken Natureindrücken erwachsen kann? Die uns umgebende lebendige Frömmigkeit ist in sich selbst zu wenig greifbar; sie müßte in einer starken gegenständlichen Zusammenfassung an uns herantreten, um so starke Wirkung zu tun.

Eine solche Veranschaulichung wird ihr tatsächlich zuteil. Was in jeder Zeit als lebendige geschichtliche Wirkung Jesu lebt, das faßt sich zu einem Christusbilde der betreffenden Zeit zusammen. Und das Eigentümliche ist nun grade, daß jeder Zeit der wirkliche geschichtliche Jesus mit diesem ihrem Christusbilde in eins geht. So wird er jeder Zeit ein unmittelbar Lebendiger, der direkt und stark zu wirken vermag. Es tritt neben die historische Erfassung seiner Person, ja verflicht sich mannigfach mit ihr, eine ganz eigentliche Vergegenwärtigung seines Wesens.

Die große Frage ist hier nun, ob das auf eine fortlaufende Umdichtung der geschichtlichen Jesusperson hinausläuft, deren unmittelbarer Gegenwärtigkeitseindruck damit künstlich verlängert würde. In diesem Falle wären wir tatsächlich an seine religiösen geschichtlichen Nachwirkungen gewiesen, nicht eigentlich an ihn selbst als diese bestimmte vergangene Person. Der unmittelbare Gegenwartseindruck von ihm wäre nun ein scheinbarer; das Tatsächliche wären seine Nachwirkungen. Unsere Verbindung mit der grundlegenden Vergangenheit unserer Religion wäre lediglich die einer kontinuierlich fortgehenden geschichtlichen Entwickelung, an deren Anfang als Leben und Richtung gebender Anstoß Jesus steht. — Oder ist wirklich diese Person so reich und tief, daß sie tatsächlich aus ihrer Zeit hinauswächst und, ohne eigentlicher Umdichtung zu bedürfen, zu jeder Folgezeit unmittelbar zu reden vermag? Dann allein würde es sich um ein wirkliches Gegenwartserleben an Jesus handeln, das tatsächlich über ein Erreichtwerden von seinen geschichtlichen Nachwirkungen noch hinausgeht. Und erst in diesem letzteren Falle hätte die geschichtliche Religion grade als geschichtliche wirklich Etwas aufzuweisen, das als geschichtliches Faktum in seiner lebendigen und gegenwärtigen Eindrücklichkeit dem mystischen Gegenwartserlebnis und dem frommen Natureindruck in voller realer Greifbarkeit an die Seite tritt, seinem Inhalte nach aber beides weit übertrifft.

Ich meine nun, die Entscheidung muß für die letztere Alternative fallen. Die Vorstellung von der geschichtlichen Nachwirkung Jesu, durch welche er lebendig an uns heranreicht, ist demnach zu ergänzen durch die Anerkennung einer Zeitüberlegenheit seiner geschichtlichen Person, die eine reale Gegenwartswirkung derselben ermöglicht. Sicherlich ist Jesus im Laufe der Geschichte des Christentums viel umgedichtet worden. Wo aber bei solcher Umdichtung Ersprießliches herauskam, da war sie nicht lediglich eine freie Schöpfung irgend welcher Zeitfrömmigkeit oder gelegentlich auch

Digitized by Google

Unfrömmigkeit; es lag vielmehr irgendwie ein realer, allerdings subjektivgefärbter Eindruck seines wirklichen Wesens zu Grunde.

Dergleichen ist durchaus etwas geschichtlich Normales. Am geläufigsten ist es dem gemeinen Bewußtsein auf dem Gebiete der Kunst. Daß die Schöpfungen der griechischen Plastik, die Werke eines Michel Angelo, Dürer, Rembrandt, die Kompositionen Bachs, die Dichtungen Shakespeares und Goethes solche Zeitüberlegenheit besitzen und auf jede Folgezeit starke und unmittelbare Wirkungen auszuüben vermögen, ohne daß es dazu mühsamer geistiger Umdichtung bedürfte, wem wäre das nicht die allerbekannteste Sache! Wo solche Zeitüberlegenheit erreicht ist, da beugen wir uns vor der Größe eines „klassischen" Meisters.

Auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens hat das Klassische seine gewiesene Stätte. Denn es ist überall dort zuhause, wo nicht der Intellekt, sondern das persönliche Wesen entscheidet. Wo aber wäre das mehr der Fall als bei der Religion, die ganz persönliches Leben ist?

Hat nun die historische Forschung je vermocht, die klassische Größe auf dem Gebiete der Kunst zu vernichten, indem sie ihre Geschichtlichkeit aufwies? Dann mag sie auch auf dem Gebiete der Religion ruhig ihre Arbeit tun. Wer einmal innerlich über alle Zeit hinausgewachsen ist, wie sehr er tiefste Wurzeln in eine bestimmte Zeit senkte — und das tut alles Klassische — dem bleibt seine unmittelbare Gegenwärtigkeit für alle Zeiten. Je mehr sich das Christentum als geschichtliche Religion darauf besinnt, daß nicht sonst dies oder jenes, sondern die Person Jesu es ist, was seinen Gläubigen Gott nahe bringt, um so mehr ist es davor gesichert, über eine gegenwartsferne, nur vergangene Offenbarung klagen zu müssen.

Glaube und Geschichte.

Von **Ernst Troeltsch.**

I. Die Geschichtsbeziehungen des christlichen Glaubens.

Ein besonders schwieriges Problem des heutigen religiösen Denkens ist die Beziehung des Glaubens auf geschichtliche Dinge. Man versteht und empfindet die Religion als Gegenwartsreligion, als im inneren Erlebnis gegenwärtig sich kund tuende Gewißheit von Gott und der ewigen Welt, aber man fühlt große Schwierigkeiten darin, daß dieses Innenwerden Gottes an die Vermittelung geschichtlicher Persönlichkeiten und Kräfte gebunden bleiben und eine religiöse Würdigung geschichtlicher Dinge in sich schließen soll. In dem so gestellten Problem ist jedenfalls die erste Frage,

Digitized by Google

welches diese behaupteten Geschichtsbeziehungen sind und welchen inneren Zusammenhang mit dem Wesentlichen des christlichen Glaubens sie sich geben. Es sind von rein religionspsychologischem Standpunkt aus folgende:

1) Der Glaube ist nur Glaube an einen konkreten Gedankeninhalt, und dieser konkrete Gedankeninhalt entstammt niemals bloß dem einzelnen Subjekt, sondern ist, je reicher und stärker er ist, um so mehr das gemeinschaftliche Werk großer Bildungsepochen und ganzer Generationen oder bei deren Grundlegung das Werk überragender Persönlichkeiten. Dabei hat der Glaube dann das Bedürfnis, sich diese ganze Gedankenwelt in ihrem Ausgangspunkt und in einem Urbild zu sammeln und zu verkörpern, um sich daran stets neu berichtigen und beleben zu können. Dieses Urbild ist ganz naturgemäß die grundlegende Propheten- und Offenbarungspersönlichkeit. Dazu kommt weiter, daß der Glaube auf den höheren Religionsstufen immer mehr zur Aneignung überragender Persönlichkeiten wird und immer stärker des Haltes an dieser Richtung und Impuls gebenden Persönlichkeiten bedarf, je größere Aufgaben der Aneignung er stellt. So muß der Glaube nicht bloß tatsächlich aus der Geschichte gespeist und gebildet werden, sondern muß auch für sein eigenes Bewußtsein um sich selbst sich an die Geschichte und an die ihm vorschwebende Verkörperung der Offenbarung halten. Der christliche Glaube ist ohne bewußte Selbstbeziehung auf Christus nicht denkbar, auch wenn man seinen Gottesglauben noch so sehr als durch eigene innere Evidenz und Kraft sich behauptend ansieht. Er ist aus geschichtlicher Erschließung des göttlichen Lebens entstanden und bedarf für Klarheit und Kraft der beständigen Rückbeziehung auf diese lebendig der Phantasie gegenwärtige Grundlage. Auch wenn einzelne dessen gelegentlich entbehren können, weil sie von der Kraft der Gemeinschaft getragen werden, so kann doch das Ganze es nicht entbehren, wenn es bei seiner Kraft bleiben soll.

2) Der christliche Glaube ist Erlösung durch den Glauben an den in Christus sich offenbarenden Gott und hebt durch die von Christus uns mitgeteilten Glaubenskräfte die Menschen zu einer höheren Stufe der geistigen, moralisch-religiösen Kraft, der Siegeszuversicht und der Überwindung von Weltleid und Schuldbewußtsein empor. Das aber bedeutet, daß damit der einzelne etwas erlebt, was ihn erhöht und befreit, und was er gerade nicht bloß aus sich selbst hervorbringt, sondern was an ihn mit einer überlegenen Kraft herantritt. Ihn erlöst freilich nur der eigene, lebendige wirkliche Glaube an Gott selbst, aber diesen Glauben ergrübelt sich nicht jeder für sich selbst, sondern empfängt ihn als befreiende und emporhebende Macht in den religiösen Eindrücken, die auf ihn ergehen und die im wichtigsten Gehalt Christus zu ihrem Ausgangspunkt und zu ihrer Verbürgung haben. So muß er auch als Erlösungsglaube die geschichtliche Beziehung auf die Stellen festhalten, von denen ihm der be-

Digitized by Google

freiende Anstoß und die gewißmachende Kraft und überhaupt die ganze Fülle dieser Gedanken zukommt.

3) Der christliche Glaube hat sein Ziel in der Schaffung einer großen Menschheitsgemeinschaft, die, durch den Glauben emporgehoben und gestärkt, zugleich gebunden ist in gemeinsamer Anerkennung des sie hervorbringenden göttlichen Willens und durch diesen Willen auf die gemeinsame Liebesarbeit aneinander hingewiesen ist. Eine solche ethische Gemeinschaft bedarf der Mittel des Zusammenhaltes und der Abgrenzung, und diese Mittel können nur in der Vergegenwärtigung und gemeinsamen Anerkennung der hervorbringenden geschichtlichen Mächte liegen. Jedenfalls ist das notwendig, so lange diese Gemeinschaft kämpfend sich ausbreiten und vertiefen muß und nicht die alle selbstverständlich erfüllende siegreiche Kraft ist, außer der es nichts gibt. Das ist aber ein im irdischen Leben nicht zu denkender Zustand, und so macht auch die ethische Gemeinschaft des Glaubens eine bewußte geschichtliche Beziehung auf die zusammenhaltende Grundlage nötig.

4) Der christliche Glaube wirkt zugleich zu seiner Fortpflanzung und Befestigung einen christlichen Kultus, der für die Lebendighaltung der Religion unentbehrlich ist. Dieser Kultus aber kann als Veranschaulichungsmittel, als Erbauungsmittel, als klassische Urbildlichkeit nur die Kunde von dem Ursprung und von der Persönlichkeit des grundlegenden Offenbarers und Helden in erster Linie pflegen. Was er auch sonst an Kräften der Gegenwart verwenden mag, er bleibt an die geschichtlichen Grundlagen und deren Vergegenwärtigung gebunden, so lange er existiert.

5) Der Glaube des Christentums empfindet sich als die vollendete Offenbarung und Erlösung und muß daher sich eine Stellung zu dem Glauben anderer Religionskreise geben, die ja auf ihren höheren Stufen ebenfalls die Grundlage offenbarender Persönlichkeiten und den Inhalt des Erlösungsglaubens haben. Das hat die kirchliche Lehre in der Form getan, daß sie die christliche Offenbarung und Erlösung als übernatürliche Wiederherstellung des vollkommenen Anfangs der Geschichte betrachtete und die außerchristlichen Religionen nach ihren Wahrheitsmomenten als Postulate und Gebilde der verbliebenen Vernunft und nach ihren Unwahrheitselementen als Erzeugnisse der sich selbstüberlassenen erbsündigen Natur bezeichnete. Aber auch wo diese christliche Geschichtsphilosophie aufgegeben worden ist, bleibt die Notwendigkeit, den christlichen Offenbarungs- und Erlösungsglauben zu den außerchristlichen Religionen in ein festes geschichtsphilosophisches Wertverhältnis zu setzen, bei dem das Christentum seine Überzeugung von seiner Höchstgeltung behaupten kann.

Aus all diesen Gründen folgt die wesentliche und unablösbare Beziehung des Glaubens auf die Geschichte und die Notwendigkeit eines religiösen Geschichtsbildes. Von Zeit zu Zeit mag es wohl notwendig werden, diese Geschichtsbeziehungen zu lockern und der eigenen religiösen Produktion

Digitized by Google

Raum zu machen. Aber in dieser eigenen Produktion wird im Grunde stets nur eine neue Stellung zur Geschichte und neue Fruchtbarmachung des Gegebenen enthalten sein. Die Geschichte aufgeben würde für den Glauben heißen sich selbst aufgeben und sich mit den flüchtigen und inhaltsarmen religiösen Regungen begnügen, die die sich selbst überlassene Subjektivität aus sich allein hervorbringt. Die christliche Urzeit hat diese Geschichtsbeziehungen in der Heraushebung Jesu, der Kirche und der Bibel aus dem natürlichen Verlauf der sonstigen Geschichte fixiert und durch die Vergöttlichung dieser Geschichtselemente sich die Festigkeit der Beziehung gesichert. Sie ist dazu durch innere psychologische Notwendigkeiten des Glaubens selbst genötigt worden.

II. Die Bedenken gegen solche geschichtliche Beziehungen.

Bis auf die moderne Welt hat der christliche Glaube diese geschichtlichen Beziehungen ruhig getragen und bei mannigfachen Deutungen in ihnen doch stets seinen festesten Halt gefunden und sie jedenfalls auch überall da bestehen lassen, wo er sich innerlich in reine Gegenwartsreligion verwandelte. Prinzipielle Bedenken hat erst die moderne Welt erhoben. Es sind folgende:

1) Die moderne Welt ist auf allen Gebieten die Welt der individuellen Autonomie. Eigene persönliche zwingende Einsicht in die Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse ist ihr das Mittel des Gewißwerdens auf allen Gebieten, und so auch auf dem der Religion. Die religiöse Autonomie kann auf allgemeine Erkenntnisse und übereinstimmende Überzeugung nur führen, wenn die religiöse Wahrheit im Wesen der Vernunft selbst allgemeingültig wie diese selbst angelegt ist und aus der Vernunft als solcher entnommen werden kann. Das aber bedeutet die Ablösung von der geschichtlichen Autorität und die Stellung des Glaubens auf sich selbst; es bedeutet weiter die allgemeingültige begriffliche Notwendigkeit des Glaubensinhaltes, der aus dem allgemeinen Wesen der Vernunft hervorgehen muß, wenn zu ihm eine automone Zustimmung möglich sein soll. Der Glaube muß gegenwärtige Selbsterfassung des religiösen Gehaltes der Vernunft sein; ohne das wäre er formell unwürdiger Autoritätsglaube und sachlich Hängen an zufälligen Geschichtserscheinungen, in deren Einflußsphäre wir gerade hineingeboren sind. Das autonome und wissenschaftliche Zeitalter emanzipiert sich von der bloß gegebenen Autorität und dem geschichtlichen Zufall der Geburt.

2) Die religionspsychologische Analyse, die es wagt, den Glauben wissenschaftlich-psychologisch zu betrachten, zeigt uns, daß der Glaube in Wahrheit sich nur auf Gegenwärtiges und Ewiges und nie auf bloß Gewesenes und Vorübergehendes beziehen kann. Wo er an Geschichtstatsachen sich gehalten hat, da hat er diese umgewandelt in gerade nicht-geschichtliche Realitäten, in Wunder, welche die ewigen Absichten Gottes kund geben,

Digitized by Google

oder in Menschwerdungen des Göttlichen, in Verklärung oder Auferstehung des Historischen, in denen das Geschichtliche nur Verhüllung oder Entschleierung des Ewigen ist. Das Dogma von Christus, der Kirche und der Bibel ist außer der Fixierung der Geschichtsbeziehungen zugleich doch vor allem Aufhebung der Geschichtlichkeit dieser Größen und deren Verwandlung in zeitlose metaphysische Potenzen. Das läßt sich aber nur solange fortsetzen, als die angeblichen geschichtlichen Grundlagen nicht Gegenstand wirklicher geschichtlicher Forschung sind und nicht in ihrer allem Geschichtlichen gleichartigen Relativität und Bedingtheit erkannt sind. Sobald das der Fall ist, scheidet sich das Geschichtliche und Gegenwärtige und kann nur das Letztere unmittelbarer Gegenstand des Glaubens sein.

3) Eine wirklich geschichtliche Betrachtung geschichtlicher Dinge, die die alte Kirche des Mittelalters überhaupt nicht gekannt hat, zeigt aber nicht bloß deren Relativität und Bedingtheit, sondern macht sie auch zu Gegenständen der Kritik. Wir haben ja nicht die Tatsachen selbst, sondern nur die Überlieferungen von ihnen; und aus diesen Überlieferungen gilt es, das mutmaßlich wirklich Geschehene durch Kritik zu rekonstruieren. Dadurch aber wird das Geschehene unsicher und schwankend in seinem Bilde; es kann bis zur Meinung völliger Unerkennbarkeit und bis zur Leugnung der vorgeblichen Tatsachen selbst kommen. Entscheidung kann immer nur wissenschaftlich-gelehrte Untersuchung geben, die ihrem Wesen nach für wenige zugänglich und bei religiösen Überlieferungen aus unkritischen Zeitaltern und Volksschichten äußerst unsicher ist. Der Glaube aber verträgt keine Unsicherheit und keine Abhängigkeit von der Gelehrsamkeit; er wird sich daher auf das zurückziehen, was geschichtlicher Kritik nicht unterliegen kann.

4) Weiterhin ist das Christentum der modernen Welt mit seinen verschiedenen durcheinandergemischten Konfessionen selbst etwas geschichtlich Geteiltes. Die katholische Lehre von der Alleinwahrheit des Katholizismus und auch die altprotestantische Lehre von der Ächtheit ihres Bibelchristentums leben nicht mehr im allgemeinen Bewußtsein. Hier lebt vielmehr die Forderung der Toleranz und mit dieser jedenfalls eine gewisse Relativierung aller historischen Formen des Christentums. Diese Toleranz und der mit ihr verbundene Relativismus enthalten aber einen Standpunkt über all diesen historischen Sonderformen, der nur deshalb über ihnen liegt, weil er nicht in der Historie selbst liegt, sondern in einer Gegenwartsüberzeugung, von der aus die relativen Werte abgeschätzt und toleriert werden können, oder eine völlige Überzeugungslosigkeit, die die verschiedenen geschichtlichen Formen gewähren läßt, weil sie an gar nichts Festem gemessen werden können. Jedenfalls liegt auch im modernen Toleranzgedanken eine Neigung zur Emanzipation von der Geschichte.

5) Aber die Schwierigkeiten ergeben sich nicht bloß aus dem Ver-

Digitized by Google

hältnis des Christentums zu seinen eigenen historischen Elementen, sondern auch aus seinem Verhältnis zu den anderen geschichtlichen Religionen. Es erscheint immer deutlicher als eine Religion neben anderen. Dann aber giebt es nur entweder den vollkommenen skeptischen Relativismus oder die Gewinnung eines allgemeinen Begriffes von religiöser Wahrheit, an dem die verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen gemessen werden und der nicht selbst gilt durch seine geschichtliche Begründetheit und Autorität, sondern durch seine eigene innere Notwendigkeit und Richtigkeit. Das aber ist wieder eine Befreiung der Religion von der Geschichte.

6) Alle diese Schwierigkeiten, die aus dem religiösen Denken selbst erwachsen, treffen zusammen mit einer allgemeinen Stimmung des Druckes der Geschichte und der Geschichtsgelehrsamkeit, die nicht zu unmittelbarer, naiver und lebendiger Produktion kommen läßt, sondern alles schon im Werden durch historische Vergleiche und Beziehungen erstickt. So ist das Verlangen nach Freiheit von der Geschichte auch eine allgemeine Zeitstimmung, die nur die Rückwirkung auf ein Übermaß geschichtlichen Denkens und Wissens ist. Dazu kommt die Wirkung der zeitlichen und räumlichen Erweiterung des geschichtlichen Horizontes: eine Dauer der Menschheit auf Erden seit mehr als 100 000 Jahren und die Aussicht auf weitere unbegrenzte Dauer mit dem mutmaßlichen Ende einer schließlich eintretenden Unbewohnbarkeit der Erde. Dann ist das Christentum nur eine Welle in dem Auf und Nieder der unbekannten Menschheitsgeschichte, und die religiöse Überzeugung kann sich nicht unlösbar an eine derartige geschichtliche Einzelerscheinung binden.

Aus allen diesen Gründen ist das Problem der Geschichte für den Glauben fast schwerer als das der modernen Metaphysik und der modernen Naturwissenschaften. Hier liegt ein wirklich ernstes und schwieriges Problem des modernen Lebens vor, das eben so wie die beiden andern auf vielfache Umgestaltung unseres religiösen Denkens hinarbeitet. Die alte Stellung zur Geschichte ist nicht zu behaupten. Eine Menschheitsgeschichte von unermeßlichen Zeiträumen, eine gleichmäßige Bedingtheit und Endlichkeit alles geschichtlichen Geschehens, eine allgemeine Herrschaft der Prinzipien historischer Kritik sind zuzugestehen, und bei solchen Zugeständnissen ist es dann sehr die Frage, wie die Geschichtsbeziehungen des Glaubens sich behaupten.

III. Behauptung der Geschichtsbeziehungen des Glaubens.

Aller solcher autonomen Verselbständigung des Glaubens gegenüber bleiben doch zunächst die zu Anfang erwähnten psychologischen Tatsachen bestehen, daß jeder starke und inhaltreiche Glaube als Offenbarung religiöser Heroen und als gemeinschaftliches Werk ganzer Generationen an den Menschen herantritt, und das um so mehr, je mehr ein Glaube durch die Fülle seiner ethischen und religiösen Gehalte das Subjekt im Aneignen und Nachfühlen beschäftigt und ihm für eigene Produktion nur geringen Raum übrig läßt. In demselben Maße aber erscheint ein Glaube auch als er-

Digitized by Google

lösend und befreiend, als er durch solche herangebrachte Kräfte dem Subjekt über die Schranken seines Selbst hinaushilft, und es dadurch erst in die wahrhaft volle und lebendige Berührung mit dem göttlichen Leben bringt. Erst durch solche Erhöhung und Kraftmitteilung wird der Glaube zur Autonomie befähigt. Sie ist nicht der Ausgangspunkt, sondern der Höhepunkt der religiösen Erziehung und bedarf auch von hier aus oft genug noch des Rückgangs auf die den Glauben erregenden veranschaulichenden und verbürgenden geschichtlichen Mächte. Das ist auch auf allen anderen Gebieten so. Nirgends bringt die Autonomie die Inhalte unseres modernen Denkens und Lebens hervor; überall beruhen sie zum größten Teil auf Überlieferung und Autoritäten, von denen aus das Denken nur hinstrebt nach einer autonomen Einsicht und Weiterbildung und das immer nur in sehr beschränktem Umfange erreicht. Beim religiösen Denken ist das nur in einem gesteigerten Maße der Fall, weil es bei der Stärke und Seltenheit seiner großen Offenbarungen und bei der Schwäche und Zersplittertheit der durchschnittlichen religiösen Subjektivität besonders stark der Überlieferung und Autorität bedarf, bis es durch sie hindurch zur Erkenntnis der innerlich notwendigen Gültigkeit der religiösen Gedanken erzogen ist.

Das Weitere ergibt sich bei der Beantwortung der einzelnen Punkte:

1) Die moderne Autonomie kann niemals autonome Hervorbringung des Geistesinhaltes sein, sondern kann sich nur auf die Form der Aneignung beziehen, die nicht durch bloße Autorität, sondern durch eigene Überzeugung und Gewissensnotwendigkeit zu Stande kommen soll, soweit das erreichbar ist. Von da aus wird sie dann zur Kritik und Weiterbildung der Überlieferung. Eine solche eigene Überzeugung wird freilich von der sich darbietenden Ideenwelt verlangen, daß sie als allgemeingültig sich erweise. Aber auf diese Allgemeingültigkeit kann man nur hinarbeiten vom Gegebenen aus, in dem man die darin liegenden Elemente des Allgemeingültigen heraushebt, es mit anderem Gegebenen vergleicht und von da auf ein all dem zu Grunde liegendes Allgemeingültiges nach Möglichkeit zurückgreift. So geht es auch mit der religiösen Autonomie. Sie kann nur vom Gegebenen aus auf das Innerlich-Notwendige und Gültige hinarbeiten, es mit fremden Religionen vergleichen und auf ein in alledem enthaltenes und sich entfaltendes Allgemeingültiges zurückführen. Zerbricht eine Religion bei solchem Hinarbeiten und solchen Vergleichen, so bedeutet das eben ihre Überwindung; behauptet sie sich aber in diesen Auseinandersetzungen, so muß auf ihren Grundlagen weitergearbeitet werden. Über die Art, wie allgemeingültige Urteile hierbei zu Stande kommen und sich bezeugen, ist hier nicht zu reden. Es ist hier nur hervorzuheben, daß es bei aller Autonomie doch immer nötig bleibt, von der gegebenen, allein lebendig verstandenen Religion aus zu arbeiten und daß es sehr wohl

Digitized by Google

möglich bleibt, im Christentum die prinzipielle Höchstentfaltung der religiösen Idee zu behaupten, und daß dann diese religiöse Idee für Kraft, Klarheit und Lebendigkeit immer an die Rückbeziehung auf ihre geschichtliche Durchsetzung und Gestaltung in der religiösen Gesamterfassung zahlloser Geschlechter gebunden bleiben muß. Daran kann keine moderne Autonomie etwas ändern, wenn anders der christliche Gottesglaube selbst vor ihr und in ihr sich behauptet und fortgestaltet. Alles andere wäre ein Rationalismus, der nur in dem Maße haltbar wäre, als er sich auf Folgerungen aus dem formalen Wesen der Vernunft allein begründen und die wirkliche Religion dementsprechend entleeren wollte.

2) Die Relativität und Bedingtheit alles Geschichtlichen gilt zweifellos auch von den geschichtlichen Elementen des Christentums und damit von Jesus und der Urzeit. Aber das schließt nicht aus, daß in diesen geschichtlichen Mächten der Durchbruch, die Verkörperung und die anschauliche Verbürgung der höchsten und reinsten religiösen Kräfte gegeben ist und gegeben bleibt, wie ja auch umgekehrt in der radikalsten Autonomie des heutigen Tages die geschichtliche Bedingtheit und Relativität mitenthalten bleibt. Es kommt hier nur an auf eine richtige Anschauung von dem Verhältnis des Allgemeingültigen zu dem Geschichtlich-Psychologisch-Relativen oder, wenn wir in der Geschichte die Emporbildung des Geistigen aus dem bloß Gegebenen und Natürlichen sehen, auf die richtige Anschauung von dieser Emporbildung oder Entwicklung. Diese kann hier nicht gegeben werden. Aber so viel kann hervorgehoben werden, daß in dieser Emporbildung der Einzelne an die Vorgeschichte und angesammelte Gesamterfahrung gebunden bleibt und daß diese Gesamterfahrung in geschichtlichen Knotenpunkten neue schöpferische Impulse empfängt, die eine gewaltige Steigerung der auch sonst in jedem kleinsten Vorgang liegenden irrationalen Neubildbildung sind. Dann aber bleibt es sehr wohl möglich, den Glauben von der lebendigen Vergegenwärtigung des geschichtlichen Erbes und vor allem der schöpferischen Grundlagen abhängig zu denken.

3) Die historische Kritik kann von der heiligen Geschichte nicht ferngehalten werden und bereitet unleugbar dem Glauben ernste Schwierigkeiten und Unsicherheiten. Aber das ist das Schicksal jedes Glaubens bei dem Übergang aus unkritischen Zeiten und Volksschichten in ein kritisch-wissenschaftliches Zeitalter, und ist mit dem Verhältnis zu dem veränderten Naturbild und dem metaphysischen Denken gerade so der Fall. In kritisch-wissenschaftlichen Zeitaltern lebt eben der Glaube unter andern Bedingungen als in überwiegend unkritischen und hat seine besonderen Kämpfe, die sich von den Kämpfen unterscheiden, die ja auch ein unkritisches Zeitalter ihm auferlegt. In solcher Zeit kann allerdings die geschichtliche Kritik die Geschichtsbeziehung aufs äußerste erschweren und verwirren. Aber das ist doch ein Zustand, bei dem es nicht immer

Digitized by Google

bleiben kann. Die geschichtliche Kritik kann nicht Selbstzweck sein und muß einmal zu in den Hauptpunkten anerkannten Resultaten gelangen. Die Geschichtsbeziehung des Glaubens wird sich dann nur mehr an die Hauptpunkte halten, an die religiöse Persönlichkeit Jesu und Pauli, Augustins und Luthers, und alles übrige der Kritik oder Gelehrsamkeit überlassen; jenen Hauptpunkt aber wird sie dabei stets in einer Allgemeinheit vor sich haben, die dem Glauben erlaubt heute wie früher an die Persönlichkeit Jesu alles anzuknüpfen, was ihnen heilig und teuer ist und den weiteren geschichtlichen Erwerb in sie hineinzudenken. Es handelt sich um das Geschichtliche eben ja nur insofern, als es beständig neu in Gegenwärtiges verwandelt werden kann. Es bleibt für diese freien Deutungen Jesu immer ein letzter geschichtlicher Halt in seiner Predigt und Persönlichkeit. Mehr ist nicht nötig und nicht von der Kritik zu verlangen. Daß aber die Kritik die ganze Überlieferung und Selbstanschauung der Kirche radikal auflösen werde und an Stelle dessen eine völlig andere Entstehungsgeschichte entdecken werde, als der alten Kirche selbst bekannt war, das fällt in das Gebiet sensationeller Überkritik, die zu den Krankheiten kritischer Zeitalter gehört.

4) Die unter uns durchgesetzte Toleranz bedeutet allerdings die Relativierung der geschichtlichen Formen des bisherigen Christentums. Aber sie kann doch wirkliche Toleranz nur sein, wenn sie zugleich relative Wahrheitswerte in ihnen anerkennt. Das ist aber nur möglich gerade von einem Glauben aus, der die Bedeutung des Geschichtlichen zu würdigen versteht und in der Geschichte Behauptungs- und Durchsetzungsformen ewiger religiöser Wahrheiten sieht. Man kann dann diese Wahrheiten selbst wohl mit anderen geschichtlichen Beziehungen denken als die Kirchen, aber nicht überhaupt ohne solche. Jede anders begründete Toleranz wäre geradezu nur Skepsis und Bequemlichkeit.

5) Auch die universalhistorische Stellung des Christentums steht mit der ungeheuren Ausbreitung unserer Kenntnis von der Geschichte, mit dem Zurückweichen des Beginnes der Menschheit in unermeßlich weite Fernen der Vergangenheit und dem mutmaßlichen Bild vom Ende der Menschheit unter fernen Erdveränderungen vor neuen Aufgaben. Diese Aufgabe ist aber nicht gelöst durch die Konstruktion einer aus der geschichtslosen Vernunft folgenden und mit ihr gegebenen autonomen Religion; denn jede solche ist in Wahrheit doch von der Geschichte her bedingt. Es ist vielmehr nur möglich, das Christentum als Höhepunkt einer geschichtlichen Entwickelung und Durchsetzung des Gottesbewußtseins anzusehen und entweder von ihm aus eine auf dieser Höhenlage prinzipiell sich weiterbewegende Geistesentwickelung anzunehmen, oder, wo das Bedenken einflößt, anzunehmen, daß in jedem großen neuen Kulturkomplex das religiöse Bewußtsein in einer analogen Bewegung seinen Höhepunkt finden müsse, der dann

Digitized by Google

auch seinerseits ähnlich an seine geschichtlichen Grundkräfte gebunden bliebe, so lange als er sich behauptet. Jede denkbare Neubildung der Religion setzt dann aber den Untergang der europäisch-christlichen Kultur voraus und könnte das, was in ihr religiöse Wahrheit war, nicht unwahr machen, sondern müßte sie mitenthalten, sodaß auch in diesem extremsten Fall wir in unserem religiösen Besitz nicht irre zu werden brauchen. Die Verteilung aber der Wahrheit auf die verschiedenen Epochen der Geschichte und die Beteiligung der Individuen an den letzten Werten der Geschichte gehört zu dem, worüber wir kein Wissen haben, gehört zum Jenseits der Geschichte.

6) Die Zeitstimmung eines Druckes der Historie ist allerdings vorhanden, aber doch nur deswegen, weil die Historie nicht mehr wagt, ihr Material geschichtsphilosophisch zu deuten. Die wieder ansteigende spekulative und religiöse Ideenmasse wird vor allem die Geschichte von leitenden Grundideen aus bewältigen und von dem System der Lebenszwecke aus zu gliedern und zu beurteilen haben. Dann hört der Druck der Geschichte auf und wird auch der Glaube seiner Geschichtsbeziehungen erst wieder recht froh werden, die ihm ja psychologisch unentbehrlich sind. Ein freies kritisches Verhältnis zur Geschichte, die in ihrem Auf und Nieder dem Ideal bald sich nähert, bald von ihm entfernt, muß uns von der Skepsis wie von dem evolutionistischen Progressismus zugleich befreien.

IV. Die Geschichtsbeziehungen im Glauben der Gegenwart.

Von hier aus ergibt sich für alle, welche mit dem modernen Denken auch dessen besondere Ausbildung nach der Seite der Geschichte sich aneignen, die Notwendigkeit, die Geschichtsbeziehungen des Glaubens zwar festzuhalten, aber in neuem Sinne zu formulieren. Es wird unmöglich, an eine Weltgeschichte mit vollkommenem Anfang, erlösender Wiederherstellung des Anfangs nach ungefähr 6000 Jahren und Endvollendung mit der Wiederkunft Christi zu glauben. Es wird ferner unmöglich, die Bibel, Jesus und die Kirche als absolut andersartige übernatürliche Größen aus dem sonstigen natürlichen und erbsündigen Geschichtsverlauf auszusondern. Es wird schließlich unmöglich, die Erlösung in einem durch Christus vollzogenen Akt der Einwirkung auf Gott zu sehen, der gegenüber die gegenwärtige Erlösung nur glaubende Anregung dieses Aktes und seiner Wirkungen ist. Vielmehr wird es notwendig, das Objektive im religiösen Vorgange, im gegenwärtigen erlösenden und erhebenden Wirken Gottes auf die ihm sich ergebende Seele zu sehen. Aber dieses gegenwärtige Wirken Gottes auf uns und in uns kommt nur zustande durch eine aus der Geschichte uns zukommende Erkenntnis Gottes und eine von daher auf uns wirkende fortreißende und emporhebende religiöse Kraft. Die geschichtlichen Momente des Glaubens sind also für den gegenwärtigen Glauben Offenbarungs- und Erkenntnisgrundlage, Kraftmitteilung und Begeisterung,

Digitized by Google

Verbürgung und Veranschaulichung. Der Glaube legt sich unmittelbar nur dar in den seinen gegenwärtigen Inhalt darlegenden Sätzen über Gott, Welt, Mensch, Erlösung, religiöse Gemeinschaft und Hoffnung. Aber mittelbar bedarf er hierzu der historischen Sätze, in denen ihm Offenbarung, Gewißmachung und Veranschaulichung seiner Kräfte gegeben ist. Die Glaubenslehre hat daher unmittelbar religiöse oder gegenwartsreligiöse oder dogmatisch-religiöse Sätze. Aber sie hat auch historische Sätze, die sie in religiöser Beleuchtung und Bedeutung sieht und nicht entbehren kann; es sind mittelbar religiöse oder historisch-religiöse Sätze. Die Glaubenslehre legt also ihr religiöses Bekenntnis auseinander in historisch-religiöse Sätze und gegenwartsreligiöse Sätze, wobei sie beide Sätze mit der poetischen Lebendigkeit und Freiheit auszuführen hat, ohne die Glaubenslehren überhaupt nicht zu denken sind, wobei sie aber auch für beide Sätze die festen Grundlagen in wirklicher Erfahrung suchen muß. Und sie kann sicher sein, daß das in diesem Zusammenhang erworbene religiöse Leben reicher und stärker ist als jede von der Historie sich völlig emanzipierende reine, in sich selbst schwingende Stimmungsreligion, die erfahrungsgemäß nirgends die Kraft hat, eine ähnliche religiöse Schöpfung hervorzubringen, wie in der großen Weltenwende der Auflösung der orientalischen und occidentalischen Religionen sie in Jesus und dem Urchristentum emporgestiegen ist. Sie kann aber auch sicher sein, daß die in diesem Zusammenhang mit Jesus und der Bibel erwachsene religiöse Wahrheit niemals durch irgend eine Zukunft zur Unwahrheit werden kann, soweit sie überhaupt wirklich am Leben sich bewährende religiöse Kraft und Wahrheit ist. Auf die Herausarbeitung dessen kommt es allein an, und die Zukunft mag ihre eigenen Sorgen haben.

Der philosophische Gottesbegriff des transscendentalen Idealismus.

Von Walter Kinkel.

In einem früheren Aufsatz haben wir die Vorzüge und Schwächen des religiösen Pantheismus aufzuzeigen versucht. Der Pantheismus scheitert vornehmlich am Problem des Bösen. Er sieht sich genötigt, die Realität des Bösen zu rechtfertigen, indem er es irgendwie in das Wesen Gottes mit aufnimmt. Diesem Fehler entgeht scheinbar die religiöse Weltanschauung der Transscendenz, wie sie zuerst von den jüdischen Propheten, dann philosophisch von den Neu-Platonikern vertreten worden ist. Man hatte die Leiden und Nöte des Daseins im tiefsten Herzensgrunde

Digitized by Google

empfunden; man wagte nicht mehr, die Schrecken und Sorgen des Daseins zu beschönigen oder gar abzuleugnen. Das Schuldbewußtsein, die Verzweiflung der Menschheit an sterbenden Idealen, aber zugleich auch die ewige Sehnsucht der Seele nach einem Reich absoluter, ungeteilter Wahrheit und Vollkommenheit, erbaute ein Reich jenseits dieser Welt, in die alle erträumten Güter der Sittlichkeit, Tugend und Erkenntnis gelegt wurden, die man hier so schmerzlich vermißte. Weil man die Welt selbst und die Wirklichkeit absolut setzte, blieb dem Denken gar kein anderer Ausweg. Wenn z.B. die Sünde, wie es das Dogma von der Erbsünde und vom radikal Bösen in der menschlichen Natur wollen, wirklich zum unveränderlichen Wesen des Menschen gehören; wenn Not, Leid und Finsternis sozusagen die Substanz dieser Welt bilden, die nur ihre Erscheinungsweisen ändern: dann bleibt nichts anderes übrig, als das Göttliche, das die tiefste Sehnsucht des Menschen begehrt, ein für allemal von der Welt zu trennen und in ein erträumtes Reich des Nicht- oder Über-Seins zu verlegen, das mit dieser Traumwelt der Wirklichkeit nichts mehr gemein hat. Es sind ja auch ähnliche Gedanken, welche einen Tertullian und seine Gesinnungsgenossen so gleichgültig gegen die Natur und Wirklichkeit machten. So glaubte man das Heiligste und Seligste des menschlichen Herzens gerettet zu haben.

Und wirklich bedeutet diese Weltanschauung dem Pantheismus gegenüber zunächst einen Fortschritt. Der Mensch wird doch nun nicht mehr auf die Unmittelbarkeit seiner Lage verwiesen und an die Zeit gekettet; ein Ewiges ist anerkannt, das alle Menschen verbindet. Aber auch diese Stufe kann nicht als letzte Lösung des religiösen Problems bezeichnet werden. Ich will zunächst davon schweigen, daß auch hier das sittliche Ideal verendlicht wird und so der Unendlichkeit des sittlichen Seins nicht gerecht werden kann. Aber hier wird fast der entgegengesetzte Fehler begangen, wie beim Pantheismus. Hatte der letztere das Böse geleugnet, so muß die Religion der Transscendenz es verdinglichen. Und diese Ver-Ewigung und Ver-Göttlichung ist noch weit gefährlicher. Dem allmächtigen Gott tritt der Teufel entgegen; die Sünde wird in der Erbsünde gleichsam zum Naturgesetz. So wird die Lage des Menschen, des eigentlichen Menschen, völlig hoffnungslos. „Was geht mich", könnte der arme Sünder sagen, der um der Erbsünde willen leiden muß, „jener Engel an, in den ich vielleicht nach meinem Tode durch die Gnade Gottes verwandelt werde? Ich und meine Brüder, die Menschen, wir sind, solange wir auf Erden wohnen, d.h. eben: solange wir noch Menschen sind, dem Leid und dem Teufel rettungslos ausgeliefert!" Gott ist dem Menschen wieder fremd geworden. Vergeblich schieben die Neuplatoniker in ihren Emanationssystemen ungezählte Zwischen-Wesen (den Nus, den Logos, die substantiierten Ideen usw.) zwischen Gott und den Menschen ein, um die

Digitized by Google

klaffende Gruft zwischen beiden zu überbrücken. Sie kehren so zur Vielgötterei zurück und erreichen ihr Ziel doch nicht: Gott und Mensch bleiben sich ewig fern.

Das Bedenkliche des ganzen Systems kommt an den Tag, wenn man sich fragt, was es denn heißt, wenn man dem Bösen und der Sünde Realität, Sein zuschreibt. Man leugnet wohl nicht, daß die höchste Wahrheit eben das Wesen Gottes ausmachen muß. Soll nun etwas, das keine Wahrheit in sich trägt, wie eben die Sünde und der Irrtum, dennoch als seiend bezeichnet werden? Dem gegenüber betont schon Parmenides, betonen Plato und Kant, daß nur die Wahrheit das Sein verbürgt.

Der Fehler liegt aber tiefer. Wir müssen uns daran erinnern, daß die Wirklichkeit nicht absolut ist, daß sie niemals der restlose Ausdruck des Seins ist, sondern nur eine Stufe auf dem Wege zum Sein. Wir müssen unterscheiden zwischen Dasein und Sein. Das Dasein ist wandelbar, endlich, vergänglich und relativ; das Sein ist ewig, wandellos, unendlich und absolut. Aber das Sein ist nie restlos gegeben, sondern immer nur aufgegeben, es ist das unendlichferne Ziel der Kultur, die Vollendung der Wissenschaft und der Sittlichkeit, und damit zugleich der restlose Ausdruck der Wahrheit und des Guten. Eben diesen seinen Charakter als Aufgabe, Endziel der Kultur, bezeichnen wir durch den Terminus der Idee.

Parmenides sagte: Sein und Denken sind identisch. Man muß den Satz nur richtig verstehen. Nicht das individuelle Vorstellen des einzelnen Subjektes ist gemeint, sondern die Begriffe und also das Denken der Wissenschaft. Die Vorstellungen von den Dingen und das Vorstellen der Individuen sind sehr verschieden, so verschieden wie jene Individuen selbst. Aber der Begriff von einem Ding ist und kann immer nur *einer* sein. Deswegen hat Plato seine Idee vornehmlich durch die Begriffe der Identität und Einheit charakterisiert. Deswegen definierte Kant den Begriff selbst als *Einheit* eines Mannigfaltigen. Er zeigte auch, daß die Begriffe des Verstandes es sind, welche die Naturgesetze begründen und enthalten. Der Begriff ist in erster Linie Gesetz, Gesetz des Seins. Eben deswegen ist er auch vom Individuum und seinem subjektiven Denken und Vorstellen unabhängig, er ist allgemein. Psychologisch ist es gewiß interessant, zu erfahren, wer zuerst den Begriff und das Gesetz des Kegelschnittes oder der Gravitation entdeckt hat; logisch hat dieser Begriff mit seinem Urheber und dessen Individualität nichts mehr zu tun.

So ist nun die Wirklichkeit immer nur der Inbegriff der Begriffe und Gesetze einer Zeit und einer bestimmten endlichen Kultur. Aber diese Begriffe und Gesetze sind nicht absolut, sie sind relativ, entsprungen aus dem Versuch, das absolute Sein zu ergreifen. Sie drücken immer nur einen endlichen Teil des unendlichen Seins aus; Dasein und Sein, Wirklichkeit und absolute Wahrheit würden sich erst in der Idee decken. Die

Digitized by Google

Wissenschaft und die Sittlichkeit, die theoretische und praktische Wirklichkeit einer Zeit sind immer nur Stufen auf dem Wege zur Idee. Das Auftauchen neuer Probleme zwingt zur Bildung neuer, reinerer, größerer Begriffe; und so erzeugt der Fortschritt der Erkenntnis stets neue, wahrere, größere Wirklichkeiten.

Der Begriff Gottes muß zur Idee Gottes erweitert werden. Gott ist das Ziel der Kultur und der Menschheit, die absolute Wahrheit und Sittlichkeit, das unendliche Sein im Gegensatz zu allem endlichen Dasein, die voll entfaltete Vernunft (praktische und theoretische). Aber die Idee ist nie gegeben, sondern immer Aufgabe und Ziel.

Die Idee Gottes ist die Idee der Menschheit. Auch hier noch kehren ja zunächst scheinbar die alten Schwierigkeiten und Bedenken wieder. Bleibt denn nicht auch hier Gott recht eigentlich transscendent und dem Menschen fern? Bin ich denn nicht auch von diesem Standpunkt aus ewig vom Paradies, von der Wahrheit und von Gott geschieden? Ich lebe in der Gegenwart, Gott in der Zukunft. Mag denn immer ein künftig Geschlecht glücklich und reich an Gütern des Geistes sein: ich bin gefesselt an diese Welt der Not und des Leides; ich muß entsagen, dulden und sündigen. Um solchen Zweifeln zu begegnen, müssen wir die Begriffe: Mensch und Zeit etwas genauer in's Auge fassen. Auch das Problem des Bösen muß alsdann nochmals erwogen werden.

Man denkt den Menschen als ein isoliertes Wesen, man substantialisiert und verdinglicht seine Seele. Aber das sittliche Selbst des Menschen liegt in der Idee der Menschheit. Im Anderen wird das Selbst geboren.*) Es ist kein Geschenk der Natur, das uns bei der Geburt fertig gegeben würde; es ist Aufgabe, nie fertig, nie abgeschlossen. Das sittliche Selbst entsteht und besteht in der sittlichen Handlung. Die sittliche Handlung aber erstreckt sich auf den Anderen, den Mitmenschen und kann ohne diesen gar nicht gedacht werden. So bin ich in meiner sittlichen Existenz auf die Menschheit angewiesen. Im Verkehr mit dem Menschen erwacht meine Seele zu Freud und Leid, Liebe und Haß; mein tiefstes Sehnen, meine heiligsten Wünsche verdanke ich der Menschheit und teile sie mit ihr. Die Flamme der Leidenschaft, die Kraft des Entsagens entzündet sich und wächst in der Wechselwirkung mit den Menschen. Ich erbaue mein Selbst, durch die Wahrheit, die ich zu erringen weiß und in der ich mich befestige; durch die guten Werke und Handlungen, durch die ich am Werden und Wachsen der Menschheit teil habe. Was ich von wahrhaftigem Sein gewinne, kann nimmermehr vergehen. So ist mein sittliches Selbst in der Menschheit geborgen. Man muß sich von dem Irrtum frei machen, der den Egoismus verschuldet, als ob das vergängliche Ich, das aus der Zeit geboren ist und mit der Zeit vergehen wird, der restlose

*) Vergl. zu folgendem: H. Cohen, Ethik des reinen Willens.

Digitized by Google

Ausdruck der Seele sei. Was ich der Welt von guten Werken und wahren Erkenntnissen schenke, das bin ich; in ihm bin ich unvergänglich wie die Menschheit selbst.

Ein Anrecht auf Glück hab' ich solange nicht, als noch irgend ein Mensch leidet, als die Idee noch nicht erfüllet ist. Die christliche Religion kennt den Gedanken eines stellvertretenden Leidens, einer Erlösung durch den Opfertod Christi. Sofern darin der Gedanke eines „Mittlers" enthalten ist, der meine Sünden auf sich nimmt und durch seine Tat mir Gnade erwies, muß man diese Anschauung ablehnen. Wir alle sollen uns wechselseitig erlösen: jeder, der an der Verwirklichung der Idee mitarbeitet, jeder der unter der Unvollkommenheit der Welt leidet und sie bekämpft, ist hier zum Erlöser berufen.

Uns steht keine substantielle, ewig feindliche Macht des Bösen, kein Wider-Gott entgegen. Das Böse und der Irrtum sind nur der Ausdruck des Problematischen, Unvollkommenen, der Endlichkeit und Relativität unserer Wirklichkeit. Wir leugnen nicht, wie der Pantheismus, die Gebrechen, Sorgen und Schäden der Zeit; aber wir wollen sie auch nicht verewigen nach dem Grundsatz: so war es immer, so muß es ewig bleiben. Nein, nur das Wahre und Gute ist seiend und ewig, hat Bestand über die Zeit hinaus. Das Böse ist Problem, und es hat kein Sein in sich. Kein Problem ist prinzipiell unlöslich; wer tapfer zugreift, vermindert den Irrtum und das Böse in der Welt. Auch der Begriff des Schicksals erhält hier seine Aufklärung: es ist das verdinglichte Problem. Der Zufall, d.h. die Unvernunft, die noch nicht durch vernünftige Begriffe zum Sein erlöst ist, ist das Schicksal. Aber es ist keine Macht, sondern nur ein Rätsel. Freilich, aus der Unendlichkeit des Seins folgt, daß das Böse und der Irrtum niemals restlos aus der Welt verschwinden werden; niemals: d.h. an keinem endlichen Zeitpunkt. Aber kein Übel, kein Irrtum, keine Sünde ist dadurch sanktioniert, keine zum Teufel vergöttlicht. Vielmehr ist die Vernunft und der Glaube an die Menschheit gerechtfertigt, die aller Unvernunft überlegen ist.

Und diese Betrachtungen werden ergänzt durch eine Untersuchung des Begriffes der Zeit. Es ist eines der größten Verdienste H. Cohens, gezeigt zu haben, welche Rolle der Begriff der Zukunft in der Ethik spielt. Die Idee wohnt in der Zukunft; aber die Zukunft ist die Quelle der Gegenwart. Die Zukunft ist realer, hat ein höheres Sein als die Wirklichkeit der Gegenwart. Wir denken uns immer die Gegenwart von der Vergangenheit her bestimmt. Aber das ist falsch: was heute Gegenwart ist, war gestern Zukunft. Zuerst ist die Zukunft: aus ihr wachsen Gegenwart und Vergangenheit. Ist doch auch die Vergangenheit tot, starr, unabänderlich — und aus ihr sollte das Leben stammen? Nein, in der Zukunft, in Gottes Schoß wird alles geboren. Wer daher die

Digitized by Google

Zukunft mit kräftigem Willen ergreift, wer ihr seine Seele anvertraut, der hat Anteil am Wesen und Werden Gottes, d.h. an der Idee der Menschheit. Der rettet sein sittliches Selbst vor der Macht der Zeit und geht ein, hier auf dieser Welt, hier in diesem Leben in das Reich der Ewigkeit. Der Dienst der Menschheit ist der wahre Gottesdienst. Gott ist Idee; er ist der Menschheit nicht fremd. Der Glaube an Gott ist der Glaube an den endlichen Sieg des Guten, der Glaube an die Zukunft des Menschengeschlechtes.

Religion und philosophischer Idealismus.

Von **Paul Kalweit.**

Das Verhältnis von Religion und Philosophie wird immer wieder die Denkarbeit beschäftigen. Eine definitive, für alle Zeit gültige Lösung des hier vorliegenden Problems wird man nicht erwarten dürfen. Jene Versuche, Religion und Philosophie möglichst von einander abzurücken, die noch vor nicht langer Zeit sich besonderer Beliebtheit erfreuten, befriedigen uns heute nicht mehr. Gewiß vertreten jene Versuche eine Wahrheit, die Wahrheit nämlich, daß die Größen der Religion sich nicht durch logische Operationen aus dem ableiten lassen, was nicht Religion ist, sie lehrten uns auf die Eigenart der Religion genauer achten und sie besser verstehen. Aber wenn nun eine völlige Gebietsabgrenzung zwischen Religion und Philosophie vorgenommen und gefordert wurde, daß beide sich in ihren Grenzen zu halten und auf fremdem Gebiet nichts zu suchen hätten, so lag darin eine falsche Anwendung einer richtigen Einsicht. Möglich war jene Grenzregulierung auch nur dadurch, daß beide — Religion und Philosophie — durch das erfolgreiche Vordringen der exakten Wissenschaften eine Zeit lang eingeschüchtert waren und daher glaubten, sich mit einem geringeren Gebietsumfange begnügen zu müssen. Aber es liegt nun einmal im Wesen der Religion wie der Philosophie, sich über das Ganze auszudehnen, die Gesamtwirklichkeit zu umspannen und nichts unergriffen zu lassen. Was nicht von ihnen bewältigt ist, kann zu einem gefährlichen Gegner werden, der ihre bisherige Leistung in Frage stellen kann. Früher oder später werden Religion und Philosophie sich auf ihr Wesen und ihren unverjährten Anspruch besinnen und einen Vorstoß über die ihnen zugewiesenen Grenzen unternehmen, um auch das bisher verschlossene Land zu erobern.

Darum muß es einmal auch zu einer Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie kommen. Allerdings kann die Religion in den Zeiten ihres sieghaften Auftretens, wenn die Grundlagen einer alten Kultur

Digitized by Google

unzulänglich geworden sind, eine grandiose Gleichgültigkeit gegen die Philosophie an den Tag legen und sie behandeln, als wäre sie nicht vorhanden. Aber es kommt einmal die Zeit, da sich nicht mehr übersehen läßt, daß auch außerhalb der eigentümlich religiösen Sphäre gesicherte Wahrheit erarbeitet ist, die die Religion in ihrem ersten Vordringen sich nicht hat einverleiben können. Die Religion kann auch diese Wahrheit nicht einfach stehen lassen, sie muß versuchen, sie sich zu assimilieren, und so muß die Auseinandersetzung beginnen. Die Philosophie wiederum läßt es sich nicht auf die Dauer verbieten, irgend ein Gebiet von ihrer Arbeit auszuschließen, sie wird auch die Religion sich zum Objekt machen und sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin prüfen.

Die Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie kann nun von dem Bewußtsein eines unversöhnlichen Gegensatzes beherrscht oder von dem Gefühl irgendwelchen Zusammenhanges und der Möglichkeit irgend welchen Ausgleichs getragen sein. Keine Versöhnung gibt es zwischen Religion und materialistischer Philosophie, das bedarf keiner Erörterung, aber keine Versöhnung gibt es auch zwischen der Religion und jener Richtung der Philosophie, die man mit dem Namen des Empiriokritizismus zu bezeichnen pflegt. Den Vertretern dieser Richtung, die — beiläufig bemerkt — sich auch wieder von einander unterscheiden, z.B. Mach und Avenarius, gelten als Grundelemente der Wirklichkeit nicht materielle Atome, sondern Empfindungen. Es gibt nach ihnen keinen Unterschied zwischen psychischem und physischem Sein, die Empfindung ist beides, und etwas anderes als Empfindungen gibt es nicht. Die Ablehnung des Materialismus, die darin liegt, könnte eine Annäherung an die von der Religion vertretenen Überzeugungen zu sein scheinen. Aber das ist nun doch nicht der Fall. Denn auch nach dieser Anschauung bilden die eigentliche Wirklichkeit die Empfindungselemente, zusammenfassende Größen gibt es nicht. So ist z.B. das menschliche Ich ein verhältnismäßig konstanter Komplex von Empfindungen, der sich aber doch einmal auflöst und in seine Elemente zerfällt. Es gibt also hier nur Größen der Zusammensetzung, und für Gott ist demnach kein Raum. Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß ein Theologe wie Dr. Heim in seinem interessanten Buche: das Weltbild der Zukunft die Leistung von Avenarius sehr hoch stellt. Denn er hat aus dem Empiriokritizismus etwas ganz anderes gemacht, als er bei seinem Urheber ist.

Zwischen der Religion und dem philosophischen Idealismus hingegen scheint eine wurzelhafte Verwandtschaft zu bestehen. Der Idealismus behandelt den Geist als eine Wirklichkeit ursprünglicher nicht abgeleiteter Art, und er behandelt ihn irgendwie als eine kosmische, nicht bloß menschliche Größe. Diese Schätzung des Geistes aber scheint nicht so weit abzuliegen von der Überzeugung der Religion, die sich in dem Worte aus-

Digitized by Google

spricht: Gott ist Geist. Außerdem scheint den Idealismus mit der Religion zu verbinden eine ähnliche Wertung der Lebensgüter. Nicht sichtbare und materielle, sondern unsichtbare und geistige Güter werden von beiden als höchste Lebensziele vorgehalten. Aber alle Berührung verhindert nun doch nicht die Möglichkeit eines Auseinandergehens. Der philosophische Idealismus ist keineswegs eine einheitliche Erscheinung, er schließt verschiedene Richtungen in sich, die zu der Religion eine verschiedene Stellung einnehmen. In Bezug auf die Stellung zur Religion können wir 1. einen skeptisch-agnostischen, 2. einen kritisch-erkenntnistheoretischen, 3. einen immanent-humanistischen, 4. einen spekulativ-monistischen und 5. einen kosmisch-personalen Idealismus unterscheiden. Natürlich handelt es sich bei diesen Unterscheidungen nicht um absolute Verschiedenheiten. Die Fäden laufen nicht in sauberer Sonderung neben einander her, sondern verschlingen und kreuzen sich mannigfach, und in dem Gewebe des einen Idealismus lassen sich Fäden aufweisen, die auch in dem Gewebe der andern vorkommen. Ja oft mögen die Gewebe sich so ähnlich sein, daß es schwer zu entscheiden ist, ob sie der einen oder andern Kategorie zuzuweisen sind. Es gibt auch hier überall unmerkliche Übergänge.

Ehe wir jedoch die Stellung der verschiedenen Arten des philosophischen Idealismus zur Religion prüfen, wird es erforderlich sein, ein Bild von dem Wesen der Religion zu entwerfen. Dabei suchen wir nicht einen Allgemeinbegriff der Religion, der eine Abstraktion aus allen vorhandenen, auch den niedrigsten Religionen wäre, sondern wir wenden uns für die Gewinnung eines Bildes an die Religion, die für uns allein in Betracht kommen kann, an das Christentum. Selbstverständlich kann es sich dabei nur um einen Entwurf in großen Umrissen, nicht um eine Ausführung in allen Einzelheiten handeln.

Fraglos geht das Christentum von einer pessimistischen Schätzung der vorhandenen Welt aus. Die Welt liegt im Argen, und das Verderben reicht bis in das Innerste des Menschenwesens hinein. Es besteht keine Hoffnung, daß der Mensch aus eigenem Vermögen die Knechtung, in der er lebt, abwerfe. In diesen verzweiflungsvollen Zustand hat Gott aus unbegreiflichem Erbarmen eingegriffen. Das ist der Sinn der Sendung Jesu. Was Jesus in der Ausführung seines Werkes erlebt, das ist das Schicksal Gottes in der Welt. Aber dieses Schicksal bedeutet die Überwindung der Welt und die Erlösung aller, die im Glauben an den Heiland sich anschließen. Diese Welt ist nun dem Untergang geweiht, und Gott führt eine neue herauf, einen neuen Himmel und eine neue Erde, an der alle Erlösten teilhaben werden, auch die vor dem Anbruch des neuen Äon Entschlafenen.

Zu den Grundüberzeugungen des Christentums gehört demnach: die Anschauung von der tiefen Zerrüttung der gegenwärtigen Welt, die Er-

Digitized by Google

lösung durch Gottes Eingreifen und eine Eschatologie — das alles nicht als ein mühsam Erschlossenes —, sondern als gewaltige, wirksame Realität.

Wie verhält sich demgegenüber nun der philosophische Idealismus? Wir brauchen uns nicht lange mit dem skeptisch-agnostischen Standpunkt aufzuhalten, wie er etwa von Spencer vertreten wird. Religion ist da unmöglich. Wohl wird zugegeben, daß ein absolutes Wesen der Erscheinungswelt zu Grunde liegt, aber von seiner Art kann niemand etwas wissen, und so kann auch niemand zu ihm ein religiöses Verhältnis haben.

Für den kritisch-erkenntnistheoretischen Idealismus werden wir gut tun, uns ausschließlich an Kant zu halten, weil er bei ihm doch am ausgeprägtesten und reinsten vorliegt. Kants Kritik, namentlich seine Widerlegung der Gottesbeweise, wurde zunächst als eine schwere Erschütterung der religiösen Erkenntnis empfunden und wird zum Teil heute noch so empfunden. Denn wenn der theoretischen Vernunft alle Gotteserkenntnis abgesprochen wird, so scheint die Religion in bloß subjektive Stimmung sich auflösen zu müssen und alle Sicherheit einzubüßen. Dazu kam der Eindruck, daß Kant dem religiösen Problem gegenüber nie recht eine gewisse skeptische Stimmung losgeworden sei. Nirgend schien Kant unsicherere Schritte zu tun, als wenn er auf das religiöse Gebiet sich begab. Um der scheinbar unausweichlichen religiösen Skepsis entgehen zu können, glaubte man die Einschränkung der theoretischen Vernunft auf die Erscheinungswelt bestreiten zu müssen, und man glaubte die Vernunftkritik durch die Aufweisung schlimmer Widersprüche widerlegen zu können. Man machte darauf aufmerksam, daß Kant die Anwendung der Kategorien nur auf das in der Wahrnehmung Gegebene gestattet habe, daß er aber andrerseits selbst eine Welt der Dinge an sich als Grund der Erscheinungswelt angenommen habe, und damit habe er ja selbst von der Kategorie der Kausalität über das empirisch Vorliegende hinaus Gebrauch gemacht. Dann aber müsse es erlaubt sein, auch die andern Kategorien zur Anwendung zu bringen. Aber es ist nicht wahr, daß Kant einen so handgreiflichen Widerspruch sich hat zu schulden kommen lassen. Seine Meinung ist nämlich, daß wirkliche, bestimmte und klare Erkenntnis durch die Kategorien nur innerhalb der Erscheinungswelt hervorgebracht wird. Denn da gelingt es, alles auf genau bestimmte Verhältnisse zu bringen, alles einem gemeinschaftlichen Maße zu unterwerfen. Wenn z.B. die Kategorien der Kausalität oder Substantialität gebraucht werden, so heißt das, daß Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidentien in einem genau angebbaren, zahlenmäßig feststellbarem Verhältnis zu einander stehen. Wird aber über das empirisch Gegebene hinausgegangen, so fehlt eben die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Maßes. Wenn wir z.B. sagen: Gott ist die Ursache der Welt, so haben wir damit gewiß etwas Richtiges gesagt, aber wir haben nichts im Sinne des Kausalgesetzes erkannt. Für Gott haben wir kein

Digitized by Google

Maß, Gott ist inkommensurabel. Kant hat hier durchaus recht. Man muß bedenken, daß er einen ganz bestimmten Begriff von theoretischer Erkenntnis hat; sie ist ihm so viel wie mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis. Da ist es ganz sicher, daß deren Maße für die Religion nicht passen.

Man tut Kant auch Unrecht, wenn man von gewissen Äußerungen und Stimmungen her, die sich bei ihm finden, glaubt behaupten zu dürfen, daß ihm das religiöse Problem eigentlich unbequem gewesen sei. Es ist ihm schließlich doch das höchste Anliegen gewesen. Immer wieder kommt er darauf zurück, und es bildet den Abschluß seines Philosophierens. Von besonderer Wichtigkeit ist hier seine Lehre von den Antinomieen. Überall verwickelt sich die Vernunft in Antinomieen, und die Vernunft kann nur mit sich selbst einstimmig gemacht werden, wenn die Erscheinungswelt nicht die einzige ist, wenn es noch eine andere, transszendente Welt gibt. Die Antinomieen decken die ganze Zwiespältigkeit und Unzulänglichkeit dieser Erscheinungswirklichkeit auf und zwingen so die Vernunft zu einer anderweitigen Wirklichkeit aufzusteigen. Dann aber findet Kants Philosophie ihren notwendigen Abschluß in den Überzeugungen der Religion von Gott, ewigem Leben und moralischer Welt.

Wenn nun aber Kant doch nicht dem religiösen Bewußtsein genug getan hat und nach dem Grunde dafür gefragt wird, so dürfte auf ein zweifaches zu verweisen sein. Die Religion erscheint bei Kant als eine abgeleitete Größe, die Moral ist jedenfalls die fundamentalere geistige Wirklichkeit. Damit büßt aber die Religion viel von ihrer wundervollen Selbstherrlichkeit ein, die ihr nun einmal unentbehrlich ist. Der Postulatentheorie haftet etwas Mühsames an, das zu der religiösen Freudigkeit nicht stimmen will. Weiter fehlt bei Kant der Erlösungsgedanke, ohne den die Religion immer unvollständig erfaßt wird. Denn erst die Erlösung vollzieht eine Einigung des Menschen mit Gott, weitet das menschliche Wesen aus und befreit es aus seiner Isolierung. Die bloße Moral isoliert letztlich, sie führt zu der Selbstgenugsamkeit des stoischen Weisen. Zwar strebt Kant über die Isolierung hinaus, indem er die Idee eines moralischen „gemeinen Wesens" aufstellt, das durch die Religion ermöglicht werden soll. Aber die Erlösung ist viel mehr als bloße Ermöglichung und Verwirklichung der Moral, worauf bei Kant jene Idee hinauskommt, sie ist Erhebung über Schuld und Schicksal durch die Einigung mit Gott. Die Fassung Kants bedeutet eine Reduzierung der Religion, die viel Wertvollstes ausscheidet.

Mit dem kritisch-erkenntnistheoretischen Idealismus verwandt ist der immanent-humanistische, als dessen Vertreter Natorp genannt sein mag. Auch bei Kant begegnet der Immanenzstandpunkt in der Religion. Das Wesentliche der Religion ist für Kant das Werden einer moralischen Welt. Aber

Digitized by Google

während in der einen Gedankenreihe im Interesse der Verwirklichung dieser moralischen Welt die Unsterblichkeit postuliert wird, wird in der andern, in der es sich um die Begründung und fortschreitende Vervollkommnung des moralischen, gemeinen Wesens handelt, darauf nicht reflektiert. Wir haben bereits hier Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Humanität. Allerdings wird bei Kant diese Anschauung ergänzt durch jene andere von der Unsterblichkeit der Seele und weiter durch die Idee Gottes. Natorp führt nun in seiner Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Humanität den reinen Immanenzstandpunkt konsequent durch. Es kommt ihm darauf an, den Einheitsgrund für Erkennen und Handeln wiederzufinden, der *in* der Menschheit liegen muß, nicht *über* noch *unter* ihr. Sein Interesse gilt der vollen harmonischen Menschenbildung, die in der Gemeinschaft und durch die Arbeit sich vollzieht, und deren Bestandteile die körperliche, wissenschaftliche, sittliche und künstlerische Kultur sind. Wenn Religion überhaupt ein Recht haben soll, so hat sie es zu erweisen durch ihre Leistung für die humane Bildung. Hat sie dafür eine Bedeutung? Zur Beantwortung dieser Frage wird eine Feststellung des Wesensgehaltes der Religion notwendig sein. Natorp knüpft dabei an Schleiermacher an und sieht in dem Gefühl die Grundlage der Religion. Das Gefühl ist nun im Gegensatz zu den objektivierenden, gestaltenden Betätigungen des menschlichen Geistes in wissenschaftlicher Erkenntnis, sittlichem Handeln, künstlerischem Bilden gestaltloses Wogen und Wallen. Ihm eignet damit Unendlichkeit. Die Religion will nun Gefühl des Unendlichen sein, aber geht man der Sache auf den Grund, so erkennt man, daß hier ein Mißverständnis vorliegt; es handelt sich nicht um ein Gefühl des Unendlichen, sondern eben um Unendlichkeit des Gefühls. Im Gefühl also haben wir nicht eine Beziehung auf ein Objekt, sondern auf das Subjekt. Damit ist alle Transszendenz aufgehoben. Religion ist nichts weiter als Unendlichkeit des Gefühls. Aber welche Bedeutung soll diese Art von Religion haben? Sie hat eine Bedeutung wegen der Spannung, in der wissenschaftliche Erkenntnis und Sittlichkeit, die Welt des Seins und des Sollens zueinander stehen. Daß das Sittliche die Macht über die Wirklichkeit sei, das vermag weder die wissenschaftliche Erkenntnis noch das sittliche Gesetz zu erweisen. Objektiv freilich auch nicht das Gefühl, wohl aber subjektiv als *Glaube* an die Erfüllbarkeit des Sittlichen. Es ist imstande diese Leistung zu vollbringen, weil es der Mutterschoß alles Bewußtseins überhaupt ist und so die Einheit gegenüber Differenzierungen darstellt. Die wissenschaftliche Erkenntnis kann dabei nicht die Unmöglichkeit jenes Glaubens nachweisen, weil ihr das letzte Gesetz des Seins unbekannt ist und für immer bei der Unendlichkeit des Seins unbekannt bleiben muß. Das Gefühl vermag, wenn nur der Transszendenzanspruch aufgegeben wird, eine besonders innige Gemeinschaft, die ja für die humane Bildung uner-

Digitized by Google

läßlich ist, herzustellen. An die Stelle der transszendenten Gottheit tritt dann die Menschheit, aber nicht als Summe der Individuen, sondern als Idee, doch nicht als bloße Idee, sondern als Idee in ihrer Wirksamkeit. Die Seele soll sich zur Seele des Alls, wohl nicht der Dinge aber des innern Universums, in dem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt, erweitern.

In anderer Weise vertritt Höffding in seiner Religionsphilosophie den reinen Immanenzstandpunkt. Er definiert Religion als Glaube an die Erhaltung des Wertes. Die Hervorbringung der mannigfachen Werte ist nicht Sache der Religion, aber Werte haben Schicksale, sie blühen und welken. Daß nun trotz allen Vergehens dennoch kein eigentlicher Wertverlust stattfinde, dieser Glaube ist die Religion, die damit das Leben aufrecht erhält.

Beide, Natorp wie Höffding, meinen selbst, daß viele ihre Umdeutung der Religion nicht für Religion halten werden. Das ist in der Tat der Fall. Ein kräftiges religiöses Bewußtsein wird an der Verabsolutierung der Menschheit, wie sie Natorp vornimmt, schweren Anstoß nehmen. Aber auch bereits ein religiös uninteressiertes Denken wird jene hohe Schätzung der Menschheit ablehnen. Denn es kann sich nicht verhehlen, daß die Menschheit so wenig ewig ist, wie die menschlichen Individuen; und wenn der Weltprozeß die Menschheit vernichtet, so zeigt sich das Unrecht jener Verabsolutierung. Ebensowenig wird ein kräftiges religiöses Bewußtsein sich mit dem Glauben an die Erhaltung des Wertes befreunden können, denn es hängt nicht an irgend welchen Werten überhaupt, sondern an dem einen bestimmten Wert: Gott. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde." Es würde besser die Bezeichnung Religion für diese Umdeutungen vermieden. Daß auch in dem, was bisher Religion hieß, ein humanistisches Element steckt, womit Natorp seinen Sprachgebrauch rechtfertigt, und daß es auch in den bisher aufgetretenen Religionen sich um Erhaltung des Wertes handelt, worauf Höffding hinweist, ist doch nicht ausreichend, die Verwendung des Ausdrucks Religion zu begründen.

Eine ganz andere Denkweise tritt uns in dem spekulativ-monistischen Idealismus entgegen. Hier ist nicht der Mensch oder die Menschheit das Maß aller Dinge, Ausgang und Ziel, sondern der absolute Geist. Der spekulativ-monistische Idealismus stellt sich uns in zwei verschiedenen Ausprägungen dar; die eine von Hegel vertreten, ist optimistischer Pantheismus, die andere, von Eduard von Hartmann und seinem Anhänger Arthur Drews vertreten, pessimistischer.

Für Hegel ist das Wesen des absoluten Geistes logisches Sein, alles Geschehen seinem innersten Gehalt nach logischer Prozeß. Daraus folgt die Vernünftigkeit alles Wirklichen. Zwar braucht der jeweilig erreichte Stand der Weltentwicklung nicht absolut vollkommen zu sein, da in der Zeit nur

Digitized by Google

eine allmähliche Verwirklichung des in der absoluten Idee Enthaltenen vor sich gehen kann, aber jede Stelle entspricht genau der Forderung der Vernunft. Eine Fehlbildung ist gänzlich unmöglich. Was so aussieht, wird sich durch den Fortgang des Prozesses als notwendig und vernünftig erweisen. Ein grenzenloser Optimismus beherrscht darum dieses System. Es gibt keine wirklichen Widerstände, sondern allein notwendige Durchgangspunkte der Entwicklung, die nur für den Augenblick etwa wie Widerstände sich ausnehmen; es gibt kein Böses, sondern nur noch nicht voll entwickeltes Gutes. Alle Hemmungen, die sich finden mögen, sind nichts als von der Allmacht des Prozesses selbst gesetzte Widerhalte, um daran sich selbst emporzuarbeiten. Die Religion kann in diesem System nichts anderes sein, als die Hingabe an den Prozeß als eine eigene Angelegenheit. Hegel drückt das auch so aus: die Religion ist die Erkenntnis des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist, d.h. der Mensch steht im religiösen Bewußtsein ein, daß er mit dem absoluten Geiste gleichen Wesens ist, daß er darum in all seiner Betätigung und in all seinem Schicksal unmittelbar von dem absoluten Geiste getragen wird und darum sein Ziel nicht verfehlen kann. Es ist nicht zu leugnen, daß mit dieser Anschauung eine der Religion verwandte Stimmung sich verbinden kann. Das Hochgefühl, von einem allmächtigen Weltgeschehen durchwaltet und über alle Hemmungen des Augenblicks sicher hinausgehoben zu sein, kann dem religiösen Vertrauen zum Verwechseln ähnlich sehen. Und doch ist es etwas anderes. Denn wird einmal das Weltgeschehen als logischer Prozeß erkannt, so muß alle starke Spannung, alle energische Anstrengung des Willens aufhören. Es geschieht ja alles von selbst, ohne die Mitarbeit der Individuen, und es ist ja alles in gutem Stande. Ein leidenschaftliches Verwerfen des augenblicklichen Zustandes muß als Verirrung erscheinen. Eine Erlösung ist hier nicht von Nöten, denn es ist ja in jedem Momente alles bereits vollbracht. Die optimistische Stimmung muß schließlich zur Auflösung der Religion führen.

Zweifellos steht der pessimistische Pantheismus gewissen religiösen Grundüberzeugungen viel näher, ja nach der eigenen Meinung seiner Vertreter bringt er die religiöse Wahrheit erst auf ihren adäquaten Ausdruck. In dem religions-philosophischen Werk von Arthur Drews: Religion als Selbstbewußtsein Gottes hat diese Anschauung eine klare Aussprache gefunden. Ohne Frage finden sich hier wirklich tiefe religiöse Einsichten. An dieser Anerkennung soll man sich nicht hindern lassen durch die zuweilen eingestreuten überflüssigen Bemerkungen über Pfaffen und fette Pfründen. Man wird das Werk, das allerdings weniger breit hätte sein können, nicht ohne mannigfache Belehrung aus der Hand legen. Drews hat eine tiefe Empfindung für Weltleid und Menschensünde. Leid und Sünde sind die sichersten und allgemeinsten Tatsachen. Darum lebt in

Digitized by Google

jedem Menschen der Erlösungswille, und die Befriedigung dieses Erlösungswillens ist die Religion. Aber wie ist die Erlösung möglich? Offenbar nur dann, wenn das den Sinnen sich darstellende Sein nicht die letzte, fundamentale Wirklichkeit ist, wenn es eine Erhebung zu einem andern Sein gibt, dem die sinnliche Welt unterworfen ist, und offenbar nur dann, wenn das sinnliche, egoistische Ich überwunden und dafür ein anderes Selbst von Menschen gewonnen werden kann. Die Realität dieser Bedingungen, des übersinnlichen Seins und des wahren Selbst, läßt sich durch rein theoretische Überlegungen nicht weiter erhärten, sondern nur durch eine Tat der Freiheit erweisen, indem der Mensch das religiöse Verhältnis vollzieht. Die Aufgabe der Religionsphilosophie kann darum nicht sein, die Herstellung des religiösen Verhältnisses zu ermöglichen, sondern das vorausgesetzte religiöse Verhältnis seinem Gehalt nach darzulegen; mit andern Worten: sie hat die Frage zu beantworten: Wie muß das religiöse Verhältnis gedacht werden, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen? Die Erlösung kann nur dann wahrhaft sein, wenn es zu einer völligen Einigung von Gott und Mensch kommt, das heißt aber: Gott und Mensch müssen dem Wesen nach identisch sein. Indem der Mensch sich zu seinem wahren Selbst erhebt, erhebt er sich zu Gott und umgekehrt. Eine volle Einigung zwischen Gott und Mensch ist aber nur möglich, wenn der absolute Geist unpersönlich und unbewußt ist. Persönlichkeit und Bewußtsein lassen es zu keiner vollen Einigung kommen, sie wirken trennend, da sie einen Sonderkreis darstellen, der gegen anderes abgeschlossen ist. Erst diese Fassung Gottes als unbewußten und unpersönlichen absoluten Geistes ermöglicht nach Drews die Lösung sonst unlösbarer Probleme. Nun erst lassen sich Heteronomie und Autonomie wahrhaft vereinen, denn der Wille Gottes, auf den es in der Religion ankommt, ist nun des Menschen eigener Wille, den die Sittlichkeit fordert. Nun erst wird die Erlösung sicher über allen Eudämonismus hinausgehoben, da sie Rückkehr in das Unbewußte bedeutet, da sie demnach etwas rein Negatives ist, während alle positive Seligkeit den eudämonistischen Einschlag nicht los wird. Erst diese negative Erlösung ist auch definitiver Natur, da alle positive Seligkeit durch die Dauer notwendig an Intensität allmählich verlieren und schließlich in Unseligkeit umschlagen müßte. Nun erst gelingt auch eine Theodicee. Weltleid und Menschensünde sind für einen persönlichen, bewußten Gott eine furchtbare, nicht zum Schweigen zu bringende Anklage, nicht aber für einen unbewußten, unpersönlichen Gott. Denn bei ihm geschah eben die Schöpfung des Alls ohne Grund und ohne Absicht, sie war ein unglücklicher Zufall, und Gott selbst trägt nun mit an dem Leid und der Sünde der Welt. Das Ziel der Weltentwicklung ist die Aufhebung der Welt, die Herstellung des Anfangszustandes, die Erlösung Gottes. Auch das ist nach Drews wichtig,

Digitized by Google

daß Gott ebenso des Menschen zu seiner Erlösung bedarf, wie der Mensch Gottes zu der seinen. Denn erst dann ist die Religion über das subjektiv Menschliche wahrhaft hinausgehoben, wenn sie auch eine Notwendigkeit für Gott ist. Hier wird nun auch die These deutlich, die der Titel von Drews Werk enthält: Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Die Entstehung von Bewußtsein ist notwendig, um das ganze Unheil der Weltschöpfung zu erfassen und an der Aufhebung der Welt zu arbeiten. Von hier aus sind die Sätze zu verstehen, die Drews schreibt: „Nur indem Gott sich selbst zum Menschen einschränkt, kommt überhaupt ein Bewußtsein zu stande, und nur indem dies menschliche Bewußtsein sich zum Bewußtsein des wahren menschlichen Selbst im Gegensatz zum sündigen Ich vertieft, kommt Gott zum Bewußtsein seiner selbst. Gott muß Mensch werden, um seiner selbst bewußt zu werden, und der Mensch muß seiner selbst bewußt werden, um Gott zu werden. Gott begibt sich in die Fesseln der Natur um des Menschen willen, und der Mensch ringt sich aus der Natur empor um Gottes willen. Ist nämlich die menschliche Freiheit nur auf Grund des göttlichen Bewußtseins möglich, das göttliche Bewußtsein wiederum nur im Menschen möglich, muß der Mensch erst Gott zum Bewußtsein verhelfen, damit Gott ihm zur Freiheit verhilft, so ist die Religion auch eine Angelegenheit Gottes. Nicht bloß der Mensch ringt sich im religiösen Verhältnis von den Fesseln der Naturbedingtheit los, sondern Gott selbst, indem er die seinem Wesen unangemessene Form des Daseins in diejenige des Bewußtseins umwandelt und dieses Bewußtsein dazu benutzt, die Freiheit vom Dasein zu erlangen."

Nicht nur vom christlich-religiösen Standpunkt her, sondern auch aus allgemeinen Erwägungen lassen sich Einwendungen gegen die von Drews vertretene Anschauung erheben. Zuerst wird sich die Schwierigkeit aufdrängen, Geist und Bewußtsein zu scheiden, ein unbewußter Geist erscheint vielen als ein hölzernes Eisen. Aber Drews könnte da seinerseits einwenden, daß er mit dem Worte Bewußtsein einen ganz bestimmten Begriff verbinde, nämlich die Zurückbiegung alles geistigen Vorgehens auf ein punktuelles Subjekt, auf dessen Lust und Unlust, die Reflexion; und er könnte darauf hinweisen, daß gerade in den höchsten Momenten geistigen Schaffens der Zustand auch des menschlichen Geistes sich dem der Unbewußtheit wenigstens annähere. Schwerer wiegt, daß Drews das Bewußtsein an vielen Stellen seines Werkes nicht genug herabsetzen kann und ihm dann doch eine so ungeheure Leistung wie die Erlösung Gottes zuweist, denn ohne Entstehung von Bewußtsein ist ja nach Drews die Erlösung unmöglich. Es ist das eine ähnlich überraschende Wendung wie in der Philosophie Schopenhauers, wo der Intellekt zunächst nichts als ein unselbständiges Werkzeug des Willens ist und dann auf einmal das Vermögen beigelegt bekommt, den Willen zur Ruhe zu setzen. Weiter wird bei einer

Digitized by Google

streng monistischen Fassung, wonach Gott und Welt sich wie Wesen und Erscheinung zu einander verhalten, es nie einleuchtend zu machen sein, wie zur Welt gehörige Wesen ihre Vereinigung mit Gott erst zu suchen haben. Die Vereinigung muß ja doch von Anfang an fertig sein.

Aber sehen wir von diesen Einwendungen mehr formal-logischer Natur ab. Das christlich-religiöse Bewußtsein wird nicht anerkennen können, daß es durch die von Drews vorgetragene Überzeugung überboten sei. Wohl kennt auch das Christentum den Gedanken der Wesensidentität von Gott und Mensch: wir sind seines Geschlechts; aber es überspannt ihn nicht, es wahrt unbedingt den Abstand: Gott ist kein Mensch. Das ist eine ungeheure Antinomie, gewiß — aber ohne diese Antinomie gäbe es keine Religion. In der Erlösung vertreten der pessimistische Pantheismus und das Christentum genau entgegengesetzte Ziele, dort ein Verflachen des Lebens, hier höchste Steigerung des Lebens. Jede theoretische Überlegung ist an dieser Stelle überflüssig. Hier kämpfen nicht Gedanken miteinander, sondern Wirklichkeiten. Es kommt darauf an, was mehr gilt: Leben oder nicht Leben. Dem, der das Leben — nicht nach seiner natürlichen Bestimmtheit, sondern seinem idealen Gehalt nach — als das höchste schätzen muß, wird die Sehnsucht nach dem Erlöschen des Lebens, nach dem Nirwana, als etwas Müdes, Schlaffes erscheinen, und umgekehrt, der am Leben leidet, wird das Verlangen nach Leben gemeine Lebensgier schelten. Beweise und Widerlegungen führen hier nicht weiter und können keine Verständigung hervorbringen. Es verschlägt hier kein anderer Beweis als der des Geistes und der Kraft, ob das Leben den Tod oder der Tod das Leben zu überwinden vermag.

Wenden wir uns nun dem kosmisch-personalen Idealismus zu. Als Vertreter seien Rudolf Eucken und Karl Heim genannt. Der Grundbegriff, von dem Eucken ausgeht, ist das Leben. Das Leben ist das nächste, das wir kennen, ohne Leben wäre für uns überhaupt nichts. Nun gibt es aber zwei Arten des Lebens, das natürliche und das geistige Leben. Das natürliche Leben ist ein kleiner Sonderkreis, eingebettet in das Gewebe des Alls, es bezieht alles auf sein Wohl oder Wehe und kennt keine andere Schätzung als die nach dem Angenehmen und Nützlichen. In dem geistigen Leben dagegen wird eine Befreiung von dem Interesse des kleinen Sonderkreises vollzogen, das Geistesleben fragt nicht nach dem Angenehmen und Nützlichen, sondern nach dem Wahren und Guten, und es geht diesen Zielen nach, unbekümmert darum, was dabei für das natürliche Leben herauskommt; das natürliche Leben kann sogar verneint werden, wenn die Ziele des geistigen Lebens nicht anders aufrecht zu erhalten sind. In eindringender Untersuchung zeigt nun Eucken, daß das geistige Leben weder als ein Nebenerfolg eines materiellen Geschehens, wie der Naturalismus behauptet, noch als logischer Prozeß, wie der Intellektualis-

Digitized by Google

mus will, gefaßt werden kann, sondern als eine selbständige Wirklichkeit personaler Art verstanden werden muß. Denn das geistige Leben umspannt die Wirklichkeit, das All, und bringt eigene Forderungen an die Welt der Dinge heran und gestaltet sie nach seinen Maßen, was unmöglich wäre, wenn es nichts weiter wäre als eine Funktion materieller Punkte; dann wäre es an diese Punkte gebunden und könnte nicht über sie hinausreichen. Und vom geistigen Leben sind unabtrennbar Entscheidungen ethischer Art. Es gibt kein wahrhaft geistiges Leben, das mit der Selbstverständlichkeit eines mechanischen oder logischen Prozesses entstände und sich erhielte, geistiges Leben muß gewollt werden, an Freiheit gewollt werden, oder es ist überhaupt nicht. Damit ist die personale Art dieses Lebens erwiesen. Zugleich trägt es einen Weltcharakter an sich. Wir sahen bereits, daß es nicht auf einen Sonderpunkt gerichtet ist, daß es vielmehr die Wirklichkeit zu umspannen und in sich hineinzuziehen trachtet, es kann auch nicht, wie wir ebenfalls bereits sahen, aus den bloßen Beziehungen der Weltelemente als deren Funktion nachträglich hervorgehen. So gehört es dem Grundbestande der Wirklichkeit an, so gibt es ein kosmisch-personales Geistesleben.

Wie kommt es nun zur Religion? Dadurch, daß der Mensch wohl auf das Geistesleben hin angelegt ist, aber zunächst von dem natürlichen Leben eingenommen wird. Indem nun die geistigen Forderungen in seinem Leben auftreten, wird er dazu aufgerufen, sich für sie zu entscheiden. Diese Entscheidung ist nicht das Ergebnis abstraktlogischer Erwägung, sondern eine Tat der Freiheit. In dieser Tat aber ist eine bestimmte Überzeugung enthalten, nämlich die Überzeugung, daß in der Entscheidung für das geistige Leben eine Einigung mit dem Grundbestande der Wirklichkeit erfolgt. Wäre das geistige Leben nur eine Erscheinung des menschlichen Kreises, so wäre es verloren. Nur dann kann der Mensch es in seinem Kreise aufrecht zu erhalten streben, wenn er gewiß ist, daß das geistige Leben im letzten Grunde unabhängig von der Unzulänglichkeit seines Vermögens ist. So wächst der Begriff des geistigen Lebens zu dem Begriff der Gottheit. Es entsteht hier eine Religion universaler Art, wie Eucken sich ausdrückt, eine Religion, die alle geistige Arbeit in der Welt begleitet und den Menschen zu einem freudigen Schaffen befähigt. Aber nun entsteht eine schwere Verwicklung. Die Weltarbeit nimmt keinen ungehemmten Fortgang, wie es doch scheint sein zu müssen, wenn die geistige Arbeit von der Gottheit getragen wird. Das Weltgeschehen behandelt die Zwecke des Geisteslebens mit vollendeter Gleichgültigkeit, vernichtet wahllos Edles und Gemeines oder fördert gar Schlimmes, während es Wertvolles dem Untergange preisgibt. Auch im Innern des Menschen will es nicht gelingen, eine sichere Herrschaft des geistigen Lebens aufzurichten. Die natürlichen, selbstsüchtigen Triebe reißen die Herrschaft an sich, zwingen

Digitized by Google

die geistige Arbeit, ihnen zu dienen und bringen so eine schlimme Verkehrung hervor. Gäbe es nichts als die geistige Leistung in wissenschaftlicher, sittlicher und künstlerischer Kultur, so wäre hier nur ein großer Mißerfolg zu konstatieren, denn alle Leistung bleibt unvollkommen, bruchstückartig und zufällig. Aber nun eröffnet sich ein Reich tieferer Innerlichkeit jenseit der bloßen Leistung in der Ausbildung eines direkten Verhältnisses zum absoluten Geistesleben. Hier entsteht ein Leben wahrhaft persönlicher Art, das höchsten geistigen Wert besitzt, auch wenn ihm die Leistung nach außen versagt bleibt. Hier entstehen Größen, die wir mit den Worten: Persönlichkeit, Charakter, Gesinnung, Liebe bezeichnen. Diese Größen sind nur echter Art, wenn sie in der Beziehung auf Gott entstehen, sonst sind sie nur subjektive Stimmung und eine Aufbauschung des kleinen Ich. So wird der Mensch durch Gott im innersten Kern seines Wesens über die Weltverwicklung und die Verwicklung seines eigenen Lebens, über Schicksal und Sünde hinausgehoben und erhält an dem Wesen Gottes Teil. Damit ist ihm auch die Gewißheit gegeben, daß er nicht ganz der Vergänglichkeit preisgegeben ist, daß er für eine ewige Welt gerettet ist. Eucken nennt die Religion, deren Inhalt das direkte Verhältnis des Menschen zu Gott jenseit aller Weltarbeit ist, charakteristische Religion, weil sie es eben mit der Ausbildung eines spezifisch-religiösen Lebens zu tun hat im Gegensatz zu der universalen Religion, die mehr als religiöse Stimmung die Weltarbeit begleitet. Universale und charakteristische Religion sind dann übrigens, wie auch Eucken selbst in der zweiten Auflage seines Wahrheitsgehalts der Religion hervorhebt, besser als die zwei Seiten oder Bewegungsrichtungen in der Religion anzusehen, die auf einander angewiesen sind und sich gegenseitig ergänzen. Angedeutet sei noch, daß die charakteristische Religion nach Eucken eine innige Beziehung zur Geschichte hat. Sie entsteht nur nach schweren Erfahrungen der Menschheit, und die großen religiösen Persönlichkeiten, diese Gesandten Gottes, die dann auftreten, sind Wegbahner im Unsichtbaren.

Die innige Verwandtschaft der Gedankengänge Euckens mit den Grundüberzeugungen der christlichen Religion ist nicht zu bestreiten. Hier wie dort die Überzeugung von der schweren Verwicklung des Weltlebens, von der Notwendigkeit und Gewißheit der Erlösung durch Gott, von der Rettung des Menschen für die Ewigkeit.

Mit Eucken trifft Heim vielfach zusammen, wenn auch sein Weg ein andrer ist. Heim geht von der Tatsache aus, daß alle Wirklichkeit innerhalb des Bewußtseins liegt, wir können eine andere Wirklichkeit auch nicht einmal denken, denn indem wir sie zu denken versuchen, liegt sie bereits innnerhalb des Bewußtseins. So ist das Bewußtsein nicht eine abgeleitete, sondern die aller fundamentalste Größe. Diese Bewußtseinswirklichkeit trägt nun absoluten Verhältnischarakter in sich. Grenzen wir irgend einen

Digitized by Google

Wirklichkeitskomplex, z.B. einen Baum ab, so zerlegt er sich in lauter Verhältnisglieder, in Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter, Blüten usw. Auch das kleinste Glied, das wir erhalten möchten, etwa die Zelle, entfaltet sich wieder in lauter Verhältnisse. Nirgend treffen wir auf letzte einfache unzerlegbare Elemente. Umgekehrt geht auch der Baum als Verhältnisglied in seine Umgebung ein, und diese wieder in die weitere Umgebung usf. Alle Grenzen sind demnach verschiebbar. Gleichwohl ist jeder bestimmte Bewußtseinsinhalt umgrenzt, und wir müssen in jedem Augenblick Grenzen ziehen. Worauf beruht dieses Grenzenziehen? Zuletzt nicht auf rein theoretischen, d.h. abstrakt logischen Überlegungen, sondern auf Entscheidungen. Die reine Theorie bietet immer nur eine Auswahl von Möglichkeiten dar, die, rein logisch beurteilt, absolut gleichberechtigt sind. Wirklichkeit kommt dann immer nur durch eine Entscheidung für eine dieser Möglichkeiten zustande. Am besten läßt sich Heims Meinung an den Richtungsunterschieden verdeutlichen. Jede Richtung im Raum kann rechts oder links, vorn oder hinten sein. Welche es wirklich ist, das hängt von meiner Entscheidung ab, ob ich mich so oder so hinstelle. Ist es aber so, ist alle Wirklichkeit einerseits Bewußtseinsinhalt, kommt sie andrerseits nur durch Entscheidung zustande, so liegt alle Wirklichkeit innerhalb eines Ich. Denn was wir Ich nennen, ist nicht ein immaterielles Atom, sondern eben Bewußtsein mit bestimmtem, durch Entscheidungen umgrenzten Inhalt. Damit konstituiert sich die Wirklichkeit aus zahllosen, sich gegenseitig schneidenden, umspannenden und eingliedernden Ichkreisen. Es ist nicht so, wie Heim auf Grund eines Mißverständnisses des von ihm gebrauchten Ausdrucks Ichmythos vorgeworfen worden ist, daß er das Ich eliminiert, im Gegenteil er erweitert gerade seine Geltung. Das Kleinste wie das Größte konstituiert sich nur als Inhalt eines Ich. Es gibt demnach untermenschliche und übermenschliche Ich, es gibt ein Ich, das die ganze Welt umspannt. Alle Wirklichkeit trägt so personalen Charakter an sich, und so können wir bei Heim wie bei Eucken von einem kosmisch-personalen Idealismus reden.

Was nun die Religion angeht, so ist hier keine Frage, ob Gott existiert. Das ist selbstverständlich. Sondern die Grundfrage lautet hier, *was* Gott ist, und das heißt, was sein Wille ist, welche Entscheidung er getroffen hat und welche Wirklichkeit er heraufführen wird. In jeder Religion kommt es also auf Verwirklichung von Willensinhalten an. Dabei unterscheidet sich die Religion in formeller Hinsicht durchaus nicht von sonstigen Inhaltsverwirklichungen, sondern allein durch den immensen Umfang, da es bei ihr um das Schicksal der ganzen Welt sich handelt. Wie geht es nun bei Willenshandlungen zu? Offenbar so, daß ein Bild des Zustandes, der erreicht werden soll, entworfen und die erforderlichen Mittel festgestellt werden. So geschieht es nun auch bei der Religion. In einer

Digitized by Google

grandiosen Antecipation wird der Zustand, der erreicht werden soll, vorweggenommen, d.h. jede Religion hat eine Eschatologie, und zugleich werden die Wege festgelegt, die dahin führen, d.h. jede Religion hat eine Heilsordnung. Welches nun aber die Eschatologie und welches die Heilsordnung ist, das läßt sich nicht durch theoretische Überlegungen sicher stellen, sondern allein durch Entscheidung für die bestimmten Inhalte. Der Christ sagt: ich entscheide mich für Jesus, der Buddhist: ich entscheide mich für Nirwana. Wer recht hat, darüber können nicht Theorien etwas ausmachen, sondern allein die Wirklichkeit selbst.

Die Christlichkeit dieser Gedankengänge läßt sich nicht verkennen. Mit Energie ist die Eschatologie hingestellt und alles vom Willen Gottes abhängig gemacht. Was dem Willen Gottes nicht entspricht, — und das ist eine Welt — das ist Sünde und ist dem Untergange geweiht. Diese Welt liegt im Argen, und es gilt, aus dieser Welt herauszukommen und in die vom Willen Gottes beherrschte Welt zu gelangen. Ein Bedenken könnte sein, daß Alles zu sehr auf die Entscheidung des Menschen gestellt sei und dabei die Erlösung nicht zu ihrem Recht komme. Aber das ist doch nur scheinbar so. Denn selbstverständlich kann der Mensch seine Entscheidung nur treffen, weil Gott sich so und nicht anders entschieden hat, und auch die Entscheidung des Menschen ist in die Entscheidung Gottes mit aufgenommen.

Die gegebene Übersicht hat gezeigt, daß Religion und philosophischer Idealismus in sehr verschiedenem Verhältnis zu einander stehen können, je nach der Art des Idealismus. Dennoch werden sich einige allgemeine Forderungen aufstellen lassen, die auf Geltung Anspruch machen dürfen. Die Philosophie ist zunächst theoretisches Verhalten. Als solches konstruiert sie nicht Wirklichkeit, sondern setzt sie voraus. Auch die Religion ist ein Stück Wirklichkeit, wie schließlich immer das Urteil über ihren Realitätsgehalt ausfallen mag, und die Philosophie muß daher die Religion voraussetzen, sie kann sie nicht konstruieren. Den Glauben an die Fähigkeit der Spekulation, aus allgemeinen Begriffen auf formal logischem Wege alle Wirklichkeit abzuleiten und so auch die Religion zu deduzieren, haben wir wohl für immer verloren. Gäbe es keine Religion in der Wirklichkeit des Menschenlebens, so würde keine noch so feine Spekulation darauf kommen. In diesem Sinne ist die Religion primär, sie geht der Philosophie voran, wie überhaupt die Wirklichkeit ihrer philosophischen Begreifung vorangeht.

Eine umfassende Philosophie darf auch an der Religion als einem Stück Wirklichkeit nicht vorübergehen, sie muß sie zum Objekt und zum Problem machen. Es wäre ihrer nicht würdig, vor aller Untersuchung ein Urteil zu fällen und die Religion abzulehnen. Wenn sie eine Antwort auf die Frage nach der fundamentalen Wirklichkeit sucht, so darf sie die Antwort nicht aus einer Teilwirklichkeit allein, etwa aus der — dazu noch

Digitized by Google

materialistisch interpretierten — Natur zu gewinnen suchen, sondern sie muß alle ihr zugängliche Wirklichkeit berücksichtigen.

Die Philosophie hat es aber schließlich nicht allein mit dem zu tun, was ist oder geworden ist. Darauf beschränkt sind die exakten Wissenschaften, die nomothetische Naturwissenschaft, die nach den vorhandenen Gesetzen, die idiographische Geschichtswissenschaft, die nach den abgeschlossenen individuellen Bildungen fragt. Beide, Natur- und Geschichtswissenschaft, sehen dabei in dem, was noch kommen mag, nichts als eine geradlinige Fortsetzung des Vorhandenen, sie betrachten die Welt als fertig, es kann nichts eigentlich Neues geschehen. Aber das ist trotz aller Autorität, die man diesen Wissenschaften und ihrer großen und ernsten Arbeit zuerkennen mag, doch nur ein Vorurteil. Die Philosophie soll sich der Frage offen halten, ob es nicht Neues geben kann, und sie soll, wenn es ihr gegeben ist, dem aufstrebenden Neuen mit dem Gedanken die Wege ebnen. So tut es z.B. die Philosophie Eckens, die nicht müde wird, die Wahrheit zu betonen, daß wir nicht in einer fertigen Welt leben, daß darum das Vorhandene und Gewesene nie und nimmer das Kommende unbedingt determinieren. Ebenso vertritt Heim energisch den Gedanken, daß die Welt kein geschlossenes System ist. Wäre sie es, dann könnte freilich alles Vorgehen nur eine verschiedene Kombination ein für alle Mal vorhandener Elemente sein. Aber wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß die Welt ein geschlossenes System sei.

An dieser Stelle treffen Religion und Philosophie zusammen. Die Religion denkt nicht daran, den vorhandenen Weltzustand zu verewigen, diese Welt ist ihr etwas, das vergeht, und Gott schafft einen neuen Himmel und eine neue Erde. Eine starke, wirkungsmächtige Religion wird auch der Philosophie Mut machen, den, vom Standpunkt der exakten Wissenschaften aus angesehen, allerdings überkühnen Gedanken einer neuen Wirklichkeit zu vertreten. Überhaupt wird die Religion imstande sein, Tiefen aufzuschließen, die sonst dem Gedanken verborgen blieben.

Aber auch die Philosophie kann der Religion wertvolle Dienste leisten. Sie wird zur größeren Aufhellung der religiösen Gedankenwelt, zur schärferen Herausarbeitung des Wesentlichen mitwirken, indem sie die Religion mit aller anderen gesicherten Wahrheitserkenntnis und bedeutsamen Wirklichkeit in Verbindung bringt. Eine Isolierung gegen das übrige Geistesleben, eine stolze Ablehnung aller Diskussion, wäre der Religion selbst nicht gut; sie wäre in Gefahr, eng und urkräftig zu werden.

Gewiß wird es nicht immer schnelle und glückliche Lösungen aller hier obwaltenden Probleme, nicht immer leichte Verständigungen geben, gewiß kann es auch einmal zu schweren Zerwürfnissen kommen, denn beide — Religion und Philosophie — werden von irrenden Menschen vertreten.

Digitized by Google

Aber auch die zeitweilige Verfeindung muß ſchließlich der tiefern Verſöhnung und der beſſer erkannten Wahrheit dienen.

Zarathuſtra-Sprüche.

Von Otto Braun.

Selten iſt einem Denker in der öffentlichen Meinung ſo unrecht getan worden, wie dem unglücklichen Dichter-Philoſophen Friedrich Nietzſche. Man hielt ſich bei einem Urteil über ihn nur zu oft und zu lange an die lächerliche Poſe ſeiner geiſtloſen Nachtreter und Nachbeter, von denen Schillers Wort gilt:

„Wie er räuſpert und wie er ſpuckt,
Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt."

Er ſelbſt, der große Einſame, wäre an dieſen „Freunden" zu Grunde gegangen, denn ſein feiner Geiſt hätte die Veräußerlichung und Mißdeutung ſeiner Lehren, die er mit ſeinem Herzblut niedergeſchrieben, nicht verwinden können.

Wie bitter unrecht tut man dem Dichter des Zarathuſtra, jenes Buches „für Alle und Keinen", wenn man ihn, wie es ſo oft geſchieht, mit Max Stirner in einem Atem nennt, jenem flachen Kopfe, deſſen „Einziger und ſein Eigentum" vor einiger Zeit eine unverdiente Auferſtehung feierte. Auch in Nietzſche glaubt man den „abſoluten Egoiſten" ſehen zu müſſen — weil man noch nie einen Blick in ſein reifſtes Werk getan hat; ſonſt hätte man dort die Worte gefunden:

„Ungemein iſt die höchſte Tugend und unnützlich, leuchtend iſt ſie und mild im Glanze: eine ſchenkende Tugend iſt die höchſte Tugend."

„Wahrlich, ich errate euch wohl, meine Jünger: ihr trachtet, gleich mir, nach der ſchenkenden Tugend. Was hättet ihr mit Katzen und Wölfen gemeinſam"?

„Auf Entartung raten wir immer, wo die ſchenkende Seele fehlt".

„Aufwärts geht unſer Weg, von der Art hinüber zur Über-Art. Aber ein Grauen iſt uns der entartende Sinn, welcher ſpricht: „Alles für mich". („Von der ſchenkenden Tugend", Zarathuſtra, S. 110 f.)

Nietzſche iſt eben *nicht* „Egoiſt", wenn man mit dieſem dehnbaren Wort den Sinn eines „Für-ſich-haben-wollens" verbindet: bei ihm ſteht ja alle Lebensbetätigung im Dienſte einer großen Aufgabe, deren Erreichung in weiter Ferne liegt, der wir uns zu opfern haben, ohne einen Vorteil für uns erwarten zu dürfen: Die Überwindung des Menſchen heißt dieſe Aufgabe, das Schaffen des Übermenſchen.

Digitized by Google

So vergröbert man durchgängig Nietzsche's hohe Meinungen und verkehrt sie in ihr Gegenteil; das geschieht auch, wenn man ihn, den Philosophen der Lebensfreude, der den Tanz heilig spricht, als düstern Schwärmer und Fanatiker ansieht, welchen Mißglauben man oft antrifft. Und von der Zartheit und Feinheit der Empfindung des „Umwerters aller Werte" hat man im breiteren Publikum keine Ahnung, wenn man auch noch so viele „bildende Vorträge" über ihn gehört hat. Zur Bezeichnung seiner zartfühlenden Seele möchte ich hier nur auf eine Stelle aus Zarathustra hinweisen, in der die Feinheit seiner Empfindung die christlichen Anschauungen bei weitem übertrifft:

„So ihr einen Feind habt, so vergeltet ihm nicht Böses mit Gutem: denn das würde beschämen. Sondern beweist, daß er euch etwas Gutes angetan hat."

„Und geschah euch ein großes Unrecht, so tut mir geschwind fünf kleine dazu! Gräßlich ist der anzusehen, den allein das Unrecht drückt".

„Vornehmer ist's, sich Unrecht zu geben, als Recht zu behalten, sonderlich wenn man Recht hat. Nur muß man reich genug dazu sein."

„Sage, wo findet sich die Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist?"

„So erfindet mir doch die Liebe, welche nicht nur alle Strafe, sondern auch alle Schuld trägt!"*) (Vom Biß der Natter, Zarathustra S. 100.)

Böses nicht mit Gutem zu vergelten, um nicht den Andern zu beschämen, sondern ihm das Gefühl nehmen, daß er etwas Böses getan: wahrlich, ist das nicht tief empfunden? Öfter noch als Feinden gegenüber werden wir vielleicht bei Menschen, die wir lieben, diese Rücksicht zu üben haben: denn hier schmerzt beides tiefer, das Böse und die Beschämung. Hier gilt es, entweder das Gefühl des Unrechts aufzuheben und — wenn möglich — in das Gegenteil zu verwandeln, oder sich als teilnehmend am Unrecht darzustellen („fünf kleine Unrechte dazu zu tun", wenn es nicht anders geht!), oder gar ganz auf sein Recht zu verzichten und die Schuld auf seine Seite zu bringen. Überall gilt es, die Erniedrigung des geliebten Menschen zu vermeiden, denn nichts verletzt so sehr, als sich vor ihm schämen zu müssen.

Ich habe hier nur Einzelheiten herausgegriffen, um auf eine Seite von Nietzsche's Wesen mit „vorsichtigen Fingern" hinzudeuten, die im Allgemeinen zu wenig beachtet wird. Im Ganzen steckt selbst im Zarathustra mehr deutscher Idealismus, als auch des Übermenschen Vater zugeben wollte: diese Ansicht näher zu begründen, spare ich mir für eine andere Gelegenheit auf. Man wird mir eben ohne weiteres wohl zugeben, daß ein

*) Vgl. Jenseits von Gut und Böse, S. 394: Die griechischen Götter nahmen auch die Schuld auf sich, und waren damit vornehmer als der Christengott, der nur die Strafe trägt.

Digitized by Google

Idealismus in der Forderung liegt, der Mensch solle sein Leben einem Ziele opfern, das in „übermenschlicher" Ferne liegt und in einer höheren Art Mensch besteht, der wir nur den Boden bereiten sollen.

„Wohl könntet ihr den Übermenschen schaffen".

„Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und das sei euer bestes Schaffen!" (Zarathustra S. 123.)

Und ebenso ist es Idealismus, wenn er ausführt, daß die verschiedenen Völker nur durch ein gemeinsames großes Ziel zu einer wahrhaften „Menschheit" vereinigt werden würden:

„Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das feine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel."

„Aber sagt mir doch, meine Brüder: wenn der Menschheit das Ziel noch fehle, fehlt dir nicht auch — sie selber noch?" (S. 87.)

Allerdings ist es bei Nietzsche mit seinen darwinistischen Züchtungsreden ein naturalistischer Idealismus, wenn diese paradoxe Zusammenstellung gestattet ist: alles „Hinterweltlertum" ist ihm ja verhaßt. Trotzdem glaube ich hier einen Unterton zu finden, auf den bei der Analyse dieses polyphonen Geistes mehr geachtet werden muß.

Berichte.

Religion und Naturwissenschaft.

Von Emil Ott.

Literatur: Camerer, Dr. J. W., Philosophie und Naturwissenschaft. 158 S. mit 1 Doppeltafel und 2 Abbildungen. 3. Auflage. Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde, Stuttgart. 2.— und 3.— Mk.; für Mitglieder 1.25 und 1.75 Mk. — Adickes, Erich, Prof. der Philos. in Tübingen: Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus. 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Reuther und Reichard, Berlin 1906. 160 S. 2.40 und 3.— Mk. — Renner, Dr. Hugo. Herausgeber der „Philosophischen Wochenschrift". Adickes contra Haeckel. Philos. Wochenschrift. III 7/8 S. 181—203. G. Rohde, Leipzig. — Marcus, Hugo. Die Philosophie des Monopluralismus. System einer analytischen Naturphilosophie. Konkordia Deutsche Verlagsanstalt, Berlin 1907. 163 S. 3.— und 4.— Mk. — Hansen, Adolph, Dr., Professor der Botanik in Gießen. Haeckels „Welträtsel" und Herders Weltanschauung. Alfred Töpelmann, Gießen. 1907. 40 S. 1.20 Mk. — Otto, Rudolf, D. Prof. der Theologie in Göttingen. Naturalistische und religiöse Weltansicht. Mohr, Tübingen 1904. 296 S. 3.— u. 4.— Mk. Jetzt auch in englischer Übersetzung erschienen. — Wobbermin, Georg, Prof. der Theologie in Bres-

Digitized by Google

lau. Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie. Alexander Duncker, Berlin 1902. 127 S. 2.– u. 2.60 Mk. Inzwischen in 2. Auflage erschienen und im folgenden berücksichtigt. 2.60 u. 3.25 Mk. — Schmid, Rudolf, D. Prälat. Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen. 2. Auflage. Max Kielmann, Stuttgart 1906. 164 S. 3.— und 3.80 Mk. — Adickes, Otto, Wobbermin und Schmid werden, weil in 1. Aufl. schon länger erschienen, inhaltlich nicht erschöpfend behandelt werden.

---

1. Die Interessen der Religion an der Naturwissenschaft.

An sich nimmt Religion keinerlei Interesse an irgend welchem wissenschaftlichen Erkennen. Sie trägt den Grund ihrer Gewißheit rein in sich selbst. Ihre erkenntnis-theoretische Form ist nicht das logisch-gültige Urteil der Erfahrungswissenschaften, sondern die Überzeugung, der Glaube, gegründet auf Gemütserlebnisse. Nur insofern jede Art Frömmigkeit zugleich ein gewisses Maß von Weltanschauung in sich birgt, besteht einmal die Möglichkeit eines Konflikts mit Welterkenntnis und andersartiger Weltdeutung, sodann aber auch die Möglichkeit, durch die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften und die daraus gezogenen philosophischen Schlußfolgerungen dem Gehalte nach bereichert oder in einzelnen Stücken modifiziert zu werden. Die Interessen der Religion an der Naturwissenschaft lassen sich also charakterisieren als solche der Selbstverteidigung und Selbstförderung, wobei letztere wieder als Befestigung, Bereicherung und Reinigung in Betracht käme. Dieser Sachverhalt wird von Otto, Wobbermin und Schmid hervorgehoben.

Die erste Frage wird nun die sein: welches ist der Maßstab für die Entscheidung in dieser Auseinandersetzung. Soweit es sich um empirisch gesicherte Ergebnisse der Wissenschaft handelt, besteht keine Schwierigkeit. Nur insofern das Gesicherte vom hypothetischen nicht immer genau unterschieden und daraus für die Religion bedeutsam gefolgert wird, hat diese dabei mit allem Nachdruck die Frage nach Fähigkeit und Grenze der in Betracht kommenden Wissenschaft zu stellen. Indem also die Frömmigkeit nach den Grenzen der Naturwissenschaft fragt (Abschnitt 2), tritt sie für ihre beiden oben charakterisierten Interessen ein. Sowie sich aber Religion nicht mehr bloß mit Tatsachen, sondern mit auf Grund dieser Tatsachen gebildeten Weltanschauungen auseinanderzusetzen hat, wird die Lage schwieriger. Denn nun gibt es keine objektiven Maßstäbe mehr, sondern nur noch letzte subjektive Überzeugungen.

So richtig in unserer Literatur auf diese Lage hingewiesen ist, so gefährlich ist sie, gerade für unsre heutige Zeit. Auch wenn man mit Fichte und Adickes annimmt, daß für die Wahl einer Weltanschauung nicht logische oder metaphysische Elemente, sondern auch für die Wahl der letzteren wieder individuelle Gemütsbedürfnisse und Lebenstendenzen entscheidend seien, so ist es doch höchst bedenklich, einen solchen Grundsatz in dem Maße wie Adickes (S. 108f.) in den Vordergrund der Debatte zu rücken. Einmal kann das zu dem Irrtum verführen, als gäbe es überhaupt keine objektive Wahrheit, sondern nur relative, individuelle Gültigkeiten, die von

Digitized by Google

der Zufälligkeit der Charakterzüge des einzelnen Menschen abhängen. Das wäre aber augenscheinlich ein erkenntniskritisch unbegründeter, mindestens aber ein dogmatisch voreiliger Schluß von der Zufälligkeit der menschlichen Erkenntnis der Wahrheit auf die Zufälligkeit und relative Gültigkeit der Wahrheit selbst. Wir heben das hervor, um der Willkür zu steuern, mit der man in der Gegenwart mehr als bisher oder im Gegensatz zu früheren Zeitaltern die Bildung seiner Weltanschauung von subjektiven Lebensstimmungen abhängen läßt und durch die scharfe Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft sich scheinbar ein Recht dafür sichert.

Auch Camerer will in seinem Schlußwort den Einfluß der Wissenschaft auf die Weltanschauung nur insoweit anerkennen, als man nicht einen Glauben annehmen könne, der mit einer wissenschaftlichen Erkenntnis im Widerspruch stehe. Im übrigen sei Glaube und Weltanschauung „wenn nicht immer, doch sehr häufig eine Sache des Gefühls und der Stimmung." Die Schlußsätze sind aber so matt und skeptisch gehalten, daß man den Eindruck hat, als halte der Verfasser eine Lebensanschauung durch die Zufälligkeit einer Lebensstimmung für hinreichend begründet. Allein dann wäre man allem Elend des Relativismus ausgeliefert.

Damit ist schon die weitere Gefahr berührt, welche ein zu starkes Betonen des subjektiven Charakters einer Weltanschauung mit sich bringt. Die Debatte kann zu rasch abgebrochen werden, um schwierigere und mühsamere Forschungen zu umgehen und sich bei seiner zufälligen Lebensrichtung zu beruhigen. Und diesen Weg werden die heutigen Menschen bei offensichtlichem Mangel an intellektueller Energie am meisten einschlagen. Deshalb ist mit um so größerer Entschiedenheit zu fordern, daß, worauf auch Wobbermin kurz hinweist (24), die unhaltbar schroffe Scheidung zwischen Wissenschaft und Welt- oder Lebensanschauung aufgegeben werde. Auch die inneren Überzeugungen, welche sich nicht mehr streng wissenschaftlich beweisen lassen, unterstehen der Kontrolle der erkenntnistheoretisch-metaphysisch reflektierenden Vernunft. Nur dann bleiben wir auf philosophisch fruchtbarem Boden. Mit Charakter- und Gemütsargumenten läßt sich nicht mehr debattieren. Sie führen zum Subjektivismus, aber nicht zur Wahrheit. Kann auch die Erkenntnis der letzteren natürlich nicht immer zu logischer Gewißheit, sondern sehr oft nur zur Wahrscheinlichkeit gebracht werden, und wird die Entscheidung für diese letztlich sicher auf subjektiven Eindrücken beruhen, so besteht eben aller wissenschaftlich-philosophische Fortschritt gerade in der möglichst weitgehenden Ausscheidung jener empirisch zufälligen Erkenntnismotive durch die Erweiterung des empirischen Gesichtskreises der Wissenschaft und das sich stetig darnach korrigierende philosophische Denken. Wo demnach eine Weltanschauung gegen eine andere ausgespielt werden soll, da kann es sich freilich nicht um ein „beweisen" handeln, wohl aber kann die philosophische Spannkraft der einen gegen die der andern erprobt werden.

Dies alles ist höchst bedeutsam für die Religion. Wir können den religiösen Indifferentismus und das willkürliche Umspringen mit dem, was

Digitized by Google

Religion zu nennen sei, sich nicht entschuldigen lassen mit der Berufung auf sogenannte persönliche Überzeugung, die sehr oft nichts ist als der Exponent zufälliger persönlicher Lebenserfahrung und Lebensstimmung. Gerade in der Korrektur der individuellen Erfahrung durch die Allgemeinerfahrung in Geschichte und Gegenwart, wie sie Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung ist, besteht die Aufgabe im Suchen nach einer Welt- und Lebensanschauung. Auch für die Religion gilt zwar, daß sie sich nicht anbeweisen läßt, sondern letztlich in Gemütserlebnissen verankert ist, aber trotzdem muß jede Art Frömmigkeit vor dem Richterstuhl der Philosophie bestehen können, sonst fehlt jeglicher Schutz gegen Subjektivismus.

Das weitere Interesse der Religion an der Naturwissenschaft wäre also zunächst die Frage, ob naturphilosophische Schlußfolgerungen etwa in Widerspruch mit ihr stehen.

Otto stellt drei „Mindestforderungen" auf, von welchen die Religion im Interesse ihrer Selbstverteidigung nicht abstehen könne. Am bekanntesten ist die, welche sich apologetische Bemühungen am meisten angelegen sein lassen, die Möglichkeit einer Betrachtung der Welt nach Zwecken. Die beiden naturwissenschaftlichen Lehren, welche eine solche scheinbar bestreiten, sind der Darwinismus und die mechanistische Lebenslehre. Angesichts der Nervosität, mit welcher man in religiösen Kreisen sich dieser Lehren erwehren zu müssen glaubt, scheinen uns die Ausführungen Ottos (49 ff.) von außerordentlicher Wichtigkeit zu sein: Jene Lehren sind für die Religion wenn auch nicht irrelevant, so doch ganz ungefährlich. Daß die Welt ein streng gesetzmäßiger Organismus sei, diese Ansicht gerät mit der Religion nicht nur nicht in Widerspruch, sondern ist, wie weiter unten noch ersichtlich werden wird, sogar eine Forderung des religiösen Bewußtseins, da wir an einen Gott als einen Gott der Regel und Ordnung glauben müssen. Daß aber leitende Ideen und Zwecke dieses ganze gesetzmäßige Getriebe beherrschen, dies zu behaupten oder zu leugnen, steht ganz außerhalb der Kompetenz der Naturwissenschaft, ist eine Wertbetrachtung. Es kommt darauf an, ob ich das geistige Leben für so wertvoll anerkenne, daß ich das natürliche als auf jenes angelegt, zu diesem Ziele hinstrebend und ihm dienend betrachten muß. Das kann ich aber, ohne durch eine Allgesetzlichkeit gehindert zu werden. Diese Einsicht sollte mehr als bisher durchdringen, um die diesbezüglichen Theorien der Naturwissenschaft leidenschaftslos verfolgen zu können und vor allem dieser selbst den Verdacht zu nehmen, als wolle man durch eine unumgängliche Dogmatik den Forschertrieb unterbinden.

Schmid und mit ihm wohl der größte Teil der Vertreter einer konservativen Theologie halten das Leugnen von einem realen Wirken teleologischer Naturkräfte für unvereinbar mit einer deistischen und theistischen Religionsanschauung (103/4), deren Gott ein persönlicher, allmächtiger und allweiser sein müsse (106). Allein da käme es auf eine nähere Erörterung des Verhältnisses von Kausalität und Zweckbegriff an. Daß sich beide gegenseitig nicht auszuschließen brauchen, gibt auch Schmid zu. Warum es aber Gott nicht möglich sein soll, seine Zwecke lediglich durch

Digitized by Google

Kausalkräfte zu erreichen, ist nicht einzusehen. Seine Allmacht wäre dadurch nicht verringert, sondern im Gegenteil größer, und die Weisheit brauchte nichts einzubüßen. Glaubt man an die Möglichkeit einer Lenkung der Naturgesetze durch göttliche Eingriffe, so könnte die Weisheit vollends durch diese Eingriffe ihre Zwecke sichern. Teilt man diesen Glauben nicht, dann könnte man viel mehr zu der Meinung kommen, als müsse man die göttlichen Zweckverwirklichungen durch besondere teleologische Kräfte garantiert sein lassen. Aber selbst hier könnte eine tiefer dringende Philosophie noch fragen, ob nicht Kausalität und Zweck für das Absolute überhaupt zusammenfallen und nur für menschliches Denken und Handeln sich notwendigerweise in zwei Begriffe zerlegen müssen.*) Lehnt man derartige Spekulationen ab, so besteht u. E. wenigstens die Betrachtungsweise Ottos zurecht.

Viel wichtiger ist für Otto schon die zweite Forderung des religiösen Bewußtseins, die Welt nicht in naturalistischem Sinne denken zu dürfen als in sich selbst bedingt und genugsam. Die Grundbehauptung aller Religion ist immer die der Abhängigkeit alles Seins von einem Absoluten gewesen. Könnte ihr diese streitig gemacht werden, so würde ihr die Wurzel ausgerissen, das Gefühl der Demut und Abhängigkeit. Die Betrachtung über die Grenzen der Naturwissenschaft wird zu zeigen haben, wie es sich damit verhält.

Den größten Wert legt aber Otto auf seine dritte Forderung. „Religion ist noch mehr als Demut. Sie ist Andacht. Und Andacht ist Erleben des Mysterium. ... Frömmigkeit sucht Tiefe in den Dingen, sie streckt sich nach einem im letzten Grunde Verborgenen und Unverstandenen und Geheimnisvollen ... Wissenschaft dagegen ist ein Drängen nach alles verstehen, alles rational und klar machen, alles unter Begriff und Rechnung bringen" (30), Naturwissenschaft speziell ein Suchen nach weltbeschreibenden und -erklärenden, logisch vollkommen durchsichtigen Formeln „oder gar der einen großen Generalformel, die alle Vorgänge eindeutig bestimmt und rationalisiert", kurz Naturwissenschaft will „Durchdringung und Aufhellung der ganzen Welt" (31). Entgegengesetztere Interessen kann man sich nicht denken und Otto spannt sie aufs äußerste, wenn er meint, in einer Welt, die nicht Geheimnis wäre, „könnte Frömmigkeit nicht leben" (33). Die Forderung einer solchen Beschaffenheit der Welt ist für ihn in der Tat das A und O aller seiner Untersuchungen, die Grundtendenz und Grundstimmung seines ganzen Buches, u. E. aber auch seine Achillesferse.

Leider gibt Otto keine näheren Gründe an für die Aufstellung dieser wohl hauptsächlich an Fries orientierten Religionstheorie. Wenn wir recht sehen, so waren für Fries in der Hauptsache erkenntnistheoretische Motive maßgebend. Weil er mit Kant die Organisation unsrer Vernunft für durchaus gebunden hielt an die Welt der Erscheinung, war für ihn eine Erkenntnis des Ewigen unmöglich. Diese beschränkte sich auf eine bloße „Ahndung" des Unendlichen im Endlichen durch das Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur. Diese Überzeugung durch „Ahndung"

*) Vgl. Sigwart, Kleine Schriften. 2. Aufl. II. Der Kampf gegen den Zweck.

Digitized by Google

hat aber — worauf es uns ankommt — „das Eigentümliche, daß dasjenige, was wir in ihr erkennen, uns doch immer ein notwendiges Geheimnis bleiben muß" (251).*) Der Gegenstand der Religion sowie seine Beziehungen zum Endlichen müssen also aus erkenntnistheoretischen Gründen notwendigerweise ein Geheimnis bleiben.

Wie kommt nun aber Otto dazu, was man vom Gegenstand der Religion fordern kann, auch von seiner Erscheinung, der Welt zu fordern? Im Einklang mit Fries befindet er sich jedenfalls nicht mehr. Dieser schreibt: „in der Natur findet jedes Geheimnis nur jetzt noch vorläufig statt, Erklärungen und Aufschlüsse sind uns nur jetzt dem Grade nach unerreichlich, indem wir die Natur noch nicht lang genug oder genau genug beobachtet haben. Wenn wir aber imstande sein werden, diese Beobachtungen weit genug fortzusetzen, so wird sich in der Natur alles aufklären und jedes Geheimnis verschwinden." Offenbar versteht Fries unter dem Verschwinden jedes Geheimnisses in der Natur deren restlos kausale Erklärbarkeit (251 unten), während Otto sich darauf stützt, daß auch eine solche Natur, wie später noch gezeigt werden wird, nicht erklärt, sondern nur beschrieben wäre, in dem Wie und Warum ihres Geschehens doch ein Geheimnis bliebe. Allein Fries hätte das wohl auch zugegeben, schon von seinem Kantschen Standpunkte der Unerkennbarkeit der Dinge an sich aus, und doch die Übertragung des Geheimnischarakters vom Gegenstand der Religion auf seine Erscheinung nicht gebilligt. Denn diese ist schon erkenntnistheoretisch unmöglich. Erkennen wir auch das Warum und Wie der Naturvorgänge nicht, so doch ihr „Daß", und das ist doch immerhin ein Erkennen, ein tatsächliches Rationalisieren. Mag das naturwissenschaftliche Urteil noch so viel Irrationales übrig lassen, wenn man etwa besonders an Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" denkt, es bedeutet trotzdem ein die Realität der Natur irgendwie treffendes Erkennen. Nur ein absoluter Skeptizismus oder Illusionismus kann das bezweifeln. Im andern Falle aber wäre das Interesse der Religion am Geheimnis der Welt mindestens nicht ganz befriedigt.

Nun gibt es aber tatsächlich noch eine Welt, die auch in ihrem Warum zu durchschauen ist, die Welt der Logik. In ihr könnte also „Frömmigkeit nicht mehr leben". Freilich auch hier könnte man noch Auswege suchen. Warum gilt der Satz des Widerspruchs oder der Satz vom ausgeschlossenen Dritten? Es sind letzte Axiome, Sätze, die sich nicht mehr beweisen lassen. So gäbe es also tatsächlich doch noch ein Eiland für das Wunderbare. Aber nur ein Eiland. Das weite Meer der Logik, das unsre ganze Erfahrung trägt, liegt spiegelklar vor der Erkenntnis. Man denke nur einmal an die Mathematik.

Jetzt sei es erlaubt, die religionsphilosophische Frage zu stellen: warum soll gerade das Irrationale der Welt Frömmigkeit erwecken und nicht gerade oder mindestens mit demselben Rechte das Rationale? Empirisch betrachtet kann alles in der Welt zum Religionserreger

*) Wissen, Glaube und Ahndung. Herausgegeben von Nelson. Göttingen 1906. Vandenhoeck & Ruprecht.

Digitized by Google

werden. Der Tatsache, daß religionsgeschichtlich im Volke vornehmlich das Wunderbare in Natur- und Geisteswelt eine Entstehungsursache für Religion war, steht die andere gegenüber, daß in Bildungskreisen, besonders in philosophischen, das Erkenntnisvermögen, also das Rationale so sehr als Göttliches empfunden wurde, daß es als Logos sogar zum Weltprinzip und auch zur Qualität eines selbständigen Absoluten hypostasiert werden konnte. Prinzipiell genommen kann die Tatsache des Irrationalen nur an der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis liegen, muß also in der Sache selbst als Übel empfunden werden; denn unser Ideal eines vollkommenen Erkenntnisvermögens kann nur ein „intuitiver Verstand" sein, für den die „Dinge an sich", die „Noumena" keine Geheimnisse mehr sind. Als Übel kann das Irrationale allerdings der Religion wieder zum Erreger, aber auch zum Anstoß werden. Nur weil letzteres schon ein starkes intellektuelles Empfinden voraussetzt und in seiner Tiefe und Energie sich hauptsächlich nur bei wissenschaftlichen und philosophischen Naturen finden wird, fällt es weniger auf. Tatsächlich sind die Schranken unsrer Erkenntnis oft Ursache zum Abfall von der Religion. Das Rationale dagegen, das als das Vollkommenere gegenüber dem Irrationalen betrachtet werden muß, wird vielleicht nicht empirisch, aber an sich weit häufiger für die Religion disponieren. Es liegt uns indessen fern, demzufolge etwa die Theorie aufzustellen, zum Wesen der Frömmigkeit gehöre das anbetende Staunen vor der Klarheit und Deutlichkeit, womit der Schöpfer den Menschen in seine Werkstatt schauen läßt, wie etwa das Entzücken des Naturforschers, wenn ihm ein neues Gesetz aufleuchtet. Derselbe Einwand, den wir gegen Otto machen, müßte sonst auch uns treffen: wir hätten einen unter den vielen empirischen Religionserregern verabsolutiert.

Weiterhin hat sich Ottos Buch durch jene Religionstheorie, wie uns bekannt geworden ist, den Verdacht aufgeladen, wissenschaftlich nicht unbefangen zu sein. In der Tat muß dem, der in erster Linie doch nach intellektueller Durchleuchtung der Erfahrung streben muß, das stete Haschen nach dem Geheimnis lästig und ärgerlich sein. Natürlich ist es nicht die Meinung Ottos, daß der wissenschaftliche Forscher sich durch jenes Interesse der Religion beeinflussen lassen sollte. Er hat der Wissenschaft völlig freie Hand gegeben und nur auf ihre Schranken hingewiesen. Aber man wird trotzdem das peinliche Gefühl nicht los, daß hier eben entgegengesetzte Bestrebungen vorliegen und die eine nur wartet, bis sie der andern ein Stück Boden abringen kann. Otto betont ja immer wieder die Selbständigkeit und Selbstgewißheit der religiösen Erlebnisse. Das Richtige wäre doch dann, die Frömmigkeit so lange in sich selber schweben zu lassen, bis sie von der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis entweder bereichernde Zuflüsse erhält oder nach Inhalt und Umfang korrigiert wird. Sich von vornherein aber auf eine Forderung festzulegen, die an sich der wissenschaftlichen Tendenz zuwiderläuft, das kann von einem Nichttheologen nur als dogmatische Befangenheit beurteilt werden. Nicht bloß die empirische Wissenschaft wird dadurch diskreditiert, sondern auch die Philosophie. Gegen den Versuch der alten Dogmatik, den Vorsehungsglauben rational

Digitized by Google

zu rechtfertigen, wird eingewandt, er sei „gegen die Frömmigkeit selber ungünstig, denn das Mysterium ist hier reinlich aufgelöst und nach Rubriken verteilt, und alles ist ganz ‚einfach' geworden". (288.) Wollte man dieses Prinzip streng durchführen, so müßte man die ganze Vorstellungswelt der Religion gegen das vernunftgemäße Erkennen isolieren. Dann wäre aber dem Subjektivismus jedes Regulativ entzogen. Otto hält jene Philosophie über die Vorsehung für unmöglich. Dann wäre eine andere dafür zu geben gewesen, oder es hätte, falls eine solche überhaupt unmöglich sein sollte, gezeigt werden müssen, inwiefern der Glaube an die Vorsehung dem wissenschaftlich-philosophischen Weltbild nicht widerspricht. Denselben aber ohne weiteres im Dunkel des Geheimnisses verschwinden zu lassen, indem man auf die Unzulänglichkeit unsrer kausalen Betrachtung überhaupt und auf die Schranken unsrer Erkenntnis (289) hinweist, das darf wohl als unkritische Dogmatik bezeichnet werden.

Das zweite Hauptinteresse der Religion an der Naturwissenschaft war das der Selbstförderung.

Es kann zunächst als das der Selbstbereicherung durch empirisches Tatsachenmaterial spezialisiert werden. Schmid weist (37ff.) auf die Erweiterung und Verfeinerung des Gefühlsgehaltes hin, welche die Religion durch die Fortschritte der einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen in der Neuzeit erfahren hat. Es wäre wünschenswert, daß ein solcher Aufweis noch in viel höherem Maße als bisher geschehen, etwa in der Art eines Bölsche, nur in positiver religiösem Sinne in Angriff genommen würde. Unübersehbare Schätze hat die Religion noch aus den Schächten der Naturwissenschaft zu holen, zur Bereicherung ihrer Empfindungen und zugleich zum Schutze gegen dogmatische Erstarrung oder mystische Verdunstung.

Im Sinne einer Befestigung und Bestätigung ihrer eigenen Weltanschauung hat die Religion dann weiter zu fragen, ob ihr etwa philosophische Schlußfolgerungen aus den Ergebnissen der Naturwissenschaft entgegenkommen (Abschnitt 3). Niemand wird sich gegen solche verschließen.

Heftig umstritten ist aber endlich die dritte Frage, ob Religion etwa im Interesse ihrer Selbstreinigung der Spekulation bedarf, wieviel sie also an Weltanschauung überhaupt interessiert sein soll. Otto zeigt in dieser Frage ein charakteristisches Schwanken, theoretisch wie praktisch in der Anwendung. Prinzipiell muß er die Spekulation, soweit sie im Interesse einer positiven Förderung der Religion getrieben werden soll, ablehnen (287); dazu nötigt ihn nicht nur seine Religionstheorie, sondern auch seine Erkenntniskritik, nach der es über das erfahrungsgemäße Wissen hinaus nur noch Phantasien und Gedichte gibt (286f.). Man kann diese vieldeutigen Ausdrücke gebrauchen, aber über ihren Erkenntniswert verschieden denken. Otto selbst hat sich nicht unzweideutig über denselben ausgesprochen. Auch wenn er im gleichen Sinne von Analoga etwa dem Analogen der Persönlichkeit, das für die Charakterisierung des Wesens Gottes zu gebrauchen sei, spricht, weiß man nicht, wie weit das ein reales Sein treffen soll. Im Allgemeinen hat man bei ihm den Ein-

Digitized by Google

druck, als verlöre man sich mit der Spekulation über das Transszendente ins Ungewisse und Nebelhafte, weil die Grenzen einer strengen Erkenntnis überschritten sind. Die Untertöne der Skepsis und des Agnostizismus sind deutlich vernehmbar. Man fragt sich deshalb, warum man dann überhaupt bei so ganz unsicherem Erkenntniswert mit Spekulation sich abmüht, warum etwa gegenüber dem Pantheismus das Theistische mit so großem Eifer als das Unveräußerliche hingestellt wird, wenn man doch keinen festeren Boden dafür hat als den Flugsand der Phantasie.

An den verschiedensten Stellen wird uns das Unzureichende des Ottoschen Standpunktes noch deutlich werden, wie es sich auch in dem vorhergehenden Abschnitt gezeigt hat. Viel befriedigender ist hierin Wobbermin (24ff.). Das Weltbild ist ihm nicht bloß Grenzposten gegen antireligiöse Weltdeutungen oder Stärkung der eigenen Macht, sondern Verbindungsglied zwischen Glauben und Wissen, dient also auch zur Erhaltung der Verbindung zwischen Vernunft und Gemütserlebnis. Die Aufgabe der Metaphysik ist also umfangreicher und wesentlicher geworden. Sie tut nichts als was jeder Laie, unbeeinflußt von Theologenkünsten, verlangt, daß man Vernunft und Religion gegen einander ausgleiche. Und sie traut sich mehr Erkenntniswert zu, indem sie in ihrer Arbeit nicht ein Tappen im Dunkeln sieht, sondern notwendige Denkbewegungen aus dem Bereich der erfahrungsmäßigen Erkenntnis in den des Glaubens, Denkbewegungen, welche natürlicherweise korrigierbar bleiben, aber die Überzeugung einer allmählichen Annäherung an die Wahrheit in sich tragen.

Auch Schmid, der die Empfindsamkeit der konservativen Theologie für die Realitätsfrage besitzt, erprobt alle religiösen Wahrheiten darauf, ob sie „das Denken befriedigen" oder wenigstens nicht mit ihm in Widerspruch stehen (101ff.). Eine Erkenntnistheorie der Religion gibt er allerdings nicht, begnügt sich sehr oft mit einer bloßen Konstatierung des Befriedigtseins oder Unbefriedigtseins, ohne Argumente zu nennen, läßt aber keinen Zweifel darüber, daß man nicht „mit dem Herzen ein Christ und mit dem Verstande ein Atheist sein" könne (2), nimmt auch nicht das Geheimnis zum Schleier gegen die prüfende Vernunft, sondern setzt sich z. B. bei der Vorsehung und dem Wunder in ernstlichem Ringen mit der Philosophie auseinander.

2. Die Grenzen der Naturwissenschaft.

Es darf mit großer Genugtuung festgestellt werden, daß das Gewissen der Naturforscher inbezug auf die Leistungsfähigkeit ihrer Wissenschaft immer feiner wird, und zwar nicht bloß im Kreise der Akademiker, sondern auch unter den Männern der Praxis. Die Hauptbedeutung des Camerer'schen Buches möchten wir darin sehen, daß es die bekannten Übergriffe einer naturalistisch-materialistischen Anschauung zurückweist, die Grenzen von Philosophie und Naturwissenschaft im allgemeinen wenigstens richtig markiert, im übrigen von einem medizinischen Praktiker geschrieben und innerhalb kurzer Zeit schon in 3. Auflage in dem bekannten Kosmos-

Digitized by Google

verlag erschienen ist, der einen bedeutenden Einfluß in den verschiedensten Kreisen gewonnen hat.

Sein philosophischer Standpunkt lehnt sich stark an Kant an. Oft ist die Ausdrucksweise zu schwebend, als daß man die erkenntnistheoretischen Grundzüge Kants sicher erkennen könnte. Nicht bloß die bekannten Schranken, auf welche die Naturwissenschaft innerhalb ihrer eigenen Gebiete stößt (Empfindung, Bewußtsein usw.), werden sichtbar gemacht, auch die Inkompetenz derselben, über die Ideen von Gott, Freiheit und individueller Unsterblichkeit etwas Positives oder Negatives auszusagen, wird nachdrücklich betont.

Im einzelnen ist die Interpretation und Kritik Kants nicht zutreffend. Aus der Tatsache, daß es unser „eigener Geist" ist, der nach selbständigen, apriorischen Gesetzen eine Erfahrung erst möglich macht, folgt noch nicht, daß „der Mechanismus der äußeren Welt nicht minder subjektiver Schein, als die Illusion der Farben und Töne" (65f. und 105). Hier hat der Ausdruck „subjektiver Schein" zu Mißverständnissen verführt. Auch dem naturwissenschaftlichen Urteil, kommt in Beziehung auf seine Anschauungs- und Verstandesformen nach Kant Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, also objektive Wahrheit zu. Das wird später von Camerer auch wieder halb zugegeben, wenn er schreibt: „doch möchte der große Meister selbst seine oft ausgesprochene Ansicht, daß nur die Erfahrung objektive Erkenntnisse liefere, heutzutage vielleicht stärker betonen". Aber nur halb zugegeben, denn schon auf der folgenden Seite heißt es wieder: „daß wir das alles doch nicht mehr gut als bloßen, subjektiven Schein betrachten können". Es könnte also wieder scheinen, als habe Kant die naturwissenschaftliche Erkenntnis „für bloßen subjektiven Schein" gehalten. Wenn Camerer ferner Kant nach dem besseren Stand der heutigen Naturwissenschaft korrigieren will, so fehlt er schon in der Methode. Kant gewinnt seine Erkenntnisse auf transszendental-logischem Wege, denn nur hier gibt es Allgemeingültigkeit. Deshalb hat eine Kritik ihm auf diesem Wege zu begegnen. Camerer will ihm mit der Empirie beikommen, aber empirische Urteile sind immer nur relativ. „Die Vertiefung unsrer Erkenntnisse, ihre Ausbreitung auf die fernsten Himmelsräume und die verborgensten chemischen, physikalischen und biologischen Vorgänge ist jetzt schon so groß, daß wir das alles doch nicht mehr gut als bloßen „subjektiven Schein" betrachten können". Diese Tatsachen sollen die Objektivität unsrer Erkenntnis beweisen. Aber auch wenn wir die Naturvorgänge ganz durchleuchtet hätten, wären wir noch keinen Schritt über unsre Vorstellungen hinausgekommen, um durch einen Vergleich derselben mit dem zu erkennenden Naturgeschehen ihre etwaige Objektivität feststellen zu können. Es bleibt der erste unumstößliche Satz aller erkenntnistheoretischen Besinnung, daß wir unser Bewußtsein nicht überspringen, auf empirischem Wege also niemals Objektivität erreichen können. Ferner sollen die Fortschritte der Nervenphysiologie, unsre besseren Kenntnisse von den engsten Zusammenhängen zwischen Leib und Seele zur Verwerfung der dualistischen Anschauung von Geist und Materie und zur Annahme eines Kausalitätsverhältnisses zwischen „Ding an sich" und Erkenntnis nötigen, diese

Digitized by Google

Nötigung ihrerseits wieder die Objektivität unserer Erkenntnis beweisen (66 und 156). Gegen letzteres gilt das eben Gesagte. Was das erstere betrifft, so würde auch der Aufweis aller psychophysischen Zusammenhänge, der bekanntlich noch nicht gelungen ist, für die Frage des Verhältnisses von Geist und Materie noch nichts präjudizieren. Das wäre schon Metaphysik. Man sieht aus diesen Beispielen, wie nötig vor allem ein feines erkenntnistheoretisches Empfinden ist, um ganz in den Schranken der Naturwissenschaft zu bleiben.

Im übrigen leistet das Buch Camerers doch nicht, was mancher vielleicht dem Titel nach erwarten möchte. Der Abriß der Philosophie, welcher das naturwissenschaftlich Wichtige heraushebt, ist zu knapp und zu fragmentarisch, als daß er mehr sein könnte als eine erste Orientierung. Das Übrige ist im wesentlichen eine Einführung in naturwissenschaftliche Begriffe wie Stoff, Kraft, Substanz, Raum, Zeit u. a., in ihre Entstehung und Bedeutung, nebst einer ausführlichen Erörterung des empirischen Verhältnisses von Leib und Seele. Auch auf das Verhältnis von Naturwissenschaft und Weltanschauung ist nicht näher eingegangen; letztere schwebt, wie schon früher erwähnt, ziemlich in der Luft.

Was das Wesen der Naturwissenschaft selbst betrifft, so stimmen alle unsre Autoren überein in ihren Ansichten, die am besten wiederzugeben sind mit den Worten von Lipps aus seinem unübertrefflich klar und präzis geschriebenen Vortrag,*) auf den noch einmal besonders dringend aufmerksam gemacht sei: „Die Naturwissenschaft ist die Darstellung des Wirklichkeitszusammenhanges als eines einheitlichen Systemes gesetzmäßiger Abhängigkeitsbeziehungen zwischen räumlichen, zeitlichen und Zahlbestimmungen“ (13).

Um sich dieser Schranken bewußt zu bleiben, sucht man sogar mehr und mehr auch alle anthropologischen Begriffe, welche falsche Deutungen, namentlich die Meinung nahelegen, als könnten sie erklären, aus der wissenschaftlichen Terminologie auszumerzen. So bekämpft Camerer den „Wunderglauben“ an die „Kräfte“ (117. 154), ebenso Adickes (98). Der Göttinger Physiologe Verworn will aus demselben Grunde sogar den Begriff „Ursache“ durch „Bedingung“ ersetzen.**) Ebenso betonen unsre Autoren, daß die sogenannten Naturgesetze nicht etwa „ins Innere der Natur“, in ihr Warum dringen, sondern nichts tun als die Oberfläche beschreiben. Sie sind „Rätsel, auf Formeln gebracht“, wie sich Otto ausdrückt (39), der in dem Aufweis der Geheimnisse, welche die Naturwissenschaft übrig läßt, am ausführlichsten ist und den geheimsten Winkeln nachspürt. Wobbermin stellt durch erkenntnistheoretische Erwägungen fest, daß Naturgesetze „keine absolut feststehenden Normen der objektiven Weltordnung“ sein können, sondern nur durch Abstraktionen gewonnene „Regeln des Naturgeschehens von verschiedenartig großer Wahrscheinlichkeitsgeltung“, oder, wie er sie im Anschluß an Ostwald nennt, „Berichte“, nicht „Befehle“ (32ff.). Diese Überlegungen richten sich zugleich gegen

*) Naturwissenschaft und Weltanschauung. Winter, Heidelberg 1906. Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift I S. 100.

**) Naturwissenschaftliche Wochenschrift VI 18 „Die Erforschung des Lebens“.

Digitized by Google

die populäre Auffassung, als sei die Welt durch die Naturgesetze aus sich selbst erklärt, unbedingt und selbstgenugsam; vielmehr wird dem Interesse der Religion an der Abhängigkeit und Bedingtheit der Welt durch sie Raum gegeben.

Das alles sind ja alte philosophische Erkenntnisse, müssen aber immer wieder hervorgehoben werden gegenüber dem Unheil, das in Weltanschauungsfragen der Wahn von einer Unverbrüchlichkeit und Allmacht der Naturgesetze wie von einer realen Zulänglichkeit naturwissenschaftlicher Begriffe unter dem Volke nicht nur, sondern auch unter Gebildeten immer noch anrichtet. Der Drang nach einer auf den neueren Erkenntnissen der Naturwissenschaft, namentlich der Deszendenztheorie fußenden Weltanschauung hat die Scharen einem Manne wie Haeckel ausgeliefert und ihn als Propheten erscheinen lassen, während gerade das, was man bei ihm sucht, ohne die vielgerügten Fehlgriffe schon bei Männern älterer Zeit zu finden wäre, namentlich bei Herder.

Letzteres ist der Sinn der sehr lesenswerten, in loserer, nicht systematischer Form geschriebenen Broschüre Hansens. Wer Herder noch nicht kennt, wird in der Tat verblüfft sein, daß sich bei ihm schon alle Bausteine zur Deszendenztheorie finden, und daß er mit prophetisch-begeisterten Worten in engster Fortsetzung der wissenschaftlichen Resultate eine Weltanschauung vertritt, die „ebenso fern ist von theologischem Dogmatismus wie von einem landläufigen, aber ebenso dogmatischen Pantheismus". Die ausführlichen Zitate, welche Hansen gibt, überzeugen schon von seinem Urteil, daß „Herder ein durchaus originaler, unserm Zeitbedürfnis ganz besonders entsprechender Geist", und möchten die Lektüre von Herders „Ideen" anregen, denen der Verfasser mit Recht, „durch die Errungenschaften der Einzelwissenschaften berichtigt, eine gleiche, aber lieber eine tausendfach größere Verbreitung" wünscht als den „Welträtseln". Sonst tritt die Schrift noch für die Priorität Herders gegen Goethe inbezug auf die Deszendenztheorie ein, verteidigt Herder verschiedentlich gegen seinen Biographen Kühnemann wie gegen Kant und will auf die wesentlich historischen Mängel der „Welträtsel" hinweisen.

Eine der besten Waffen gegen Haeckel ist das Buch von Adickes, von einer allgemeinverständlichen Klarheit und Prägnanz wie ganz wenige philosophische Bücher. Abgesehen von der inneren Kritik, welche es an Haeckels „Welträtseln" und „Lebenswundern" übt, führt es zwei „Geschütze" gegen dieselben. Eine Erörterung über das Verhältnis von Leib und Seele führt den bekannten Nachweis gegen Haeckels Materialismus, daß Psychisches nicht aus Physischem ableitbar. „Das schwerste Geschütz" soll aber der erkenntnistheoretische Idealismus sein, und Adickes meint, in diesen Ausführungen „mit der ganzen heutigen Philosophie, soweit sie, an Kant oder Hume anknüpfend, erkenntnistheoretisch orientiert ist," eins zu sein (9).

Das bedarf aber einer wesentlichen Berichtigung im Anschluß an Renners Aufsatz. Adickes' entscheidende These lautet: „alles Physische geht aus Psychischem hervor, die Materie ist ein Werk unsres Geistes, sie

Digitized by Google

existiert nur aus Bewußtseinszustand" (49). Diese These kann sich auf Kant berufen, soweit sie die beiden Grundpositionen des erkenntnistheoretischen Idealismus zum Ausdruck bringt: 1. Die Materie ist uns nicht in ihrem „Ansich", sondern nur als Bewußtseinsinhalt, als Vorstellung gegeben. 2. Sie bildet sich nicht in unserm Geiste einfach ab, sondern im Gegenteil, unser Geist ist es, welcher sie vermöge der kategorialen Formen erst erfahrungsmöglich macht. Die Frage von der größten Tragweite ist jetzt aber: sind diese Kategorien (Kausalität, Substanz . . . in weiterem Sinne Raum und Zeit) psychische Gebilde, oder sind es logische Urteilsnotwendigkeiten, die sich bei dem Erkenntnisprozeß wohl psychisch realisieren, an sich aber von diesem unabhängig sind und andern Gesetzen folgen? Die erste Meinung vertritt der Psychologismus und mit ihm Adickes, die zweite der Transszendentalismus und mit ihm Renner. Bekanntlich bildet diese Frage ein Gegenstand des heftigsten Streites in der gegenwärtigen Philosophie. So hat Renner recht, wenn er den Anspruch von Adickes, seine wichtigsten Einwände seien durch Kant „zum Gemeingut der ganzen modernen wissenschaftlichen Philosophie" geworden, verschiedentlich zurückweist. Weiter ist es bei Adickes nicht immer klar, wie weit er in der Interpretation oder Fortführung der beiden oben ausgesprochenen Hauptsätze des Idealismus auf Kants Schultern stehen oder über ihn hinaus gehen will. Jedenfalls entsteht der Schein als sei er mehr mit Kant eins, als er es wohl nach seiner eigenen Meinung sein will und tatsächlich ist, weshalb auch der Titel des Buches „Kant contra Haeckel" entschieden zu weitgehend ist.

Was für Schwächen die Auffassungen von Adickes gegenüber dem Kant wenigstens der „Neukantianer" haben, wird sich nun im einzelnen zeigen, vor allem inbezug auf die Frage, welche für uns am meisten in Betracht kommt, nämlich die nach der Objektivität des naturwissenschaftlichen Urteils oder dem Wahrheitscharakter der Erkenntnis der Außenwelt, die Frage, welche auch Camerer angeschnitten.

Bekanntlich läßt Haeckel auf Grund einer falschen Auffassung von Kants Unterscheidung zwischen „Schein" und „Erscheinung" diesen lehren, die Welt sei nur unsre Vorstellung, also nur subjektiver Schein. Demgegenüber verweist Adickes Haeckel auf die wahre Lehre Kants von der „Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann" (61). Mit Recht legt Renner verschiedentlich den Finger gerade auf diese wunde Stelle bei Adickes. Kant kann gegen Haeckel in diesem Falle nur dann ausgespielt werden, wenn er nicht psychologistisch aufgefaßt wird. Denn das ist zweifellos richtig, der Psychologismus vermag nie und nimmer eine objektive Wahrheit zu begründen, er führt nicht weiter als zum Relativismus, der seinerseits wieder zum Skeptizismus mit fortreißen muß. Das hat die Geschichte der Philosophie seit Hume zur Evidenz gezeigt und das kommt bei Adickes selbst ganz deutlich zum Ausdruck. Die Kategorie der Kausalität trägt für ihn nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit, des Glaubens, nicht den der Allgemeingültigkeit und Notwendig-

Digitized by Google

keit (114), natürlicherweise, da er auf dem Standpunkt des Empiristen steht und Erfahrung, wie er selbst zugibt (113f.), nie Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit begründen kann, ferner weil die Kategorien für ihn nur Vorstellungen sind und diese wiederum nicht über die Zufälligkeit und Relativität der psychischen Erfahrung hinausführen. Deshalb vermögen sie aber auch keine Objektivität, also auch nicht die des naturwissenschaftlichen Urteils zu begründen, dieses ist ebenfalls nur ein Glaubensurteil, das objektive Sein der Raumwelt ist für Adickes eine Annahme (62), keine Erkenntnisgewißheit, und so befindet er sich Haeckel gegenüber in einer prekären Lage.

Da er erkenntnistheoretisch das Sein der Außenwelt nicht begründen kann, versucht er es nun metaphysisch. Wohlweislich. Der oft wiederholte und eben als erstes Prinzip des erkenntnistheoretischen Idealismus ausgesprochene Satz ist der, daß die Welt nur meine Vorstellung ist. Zunächst kann er ja nur methodologisch gemeint sein: Die Welt ist mir unmittelbar immer nur als Vorstellung gegeben. Da aber Adickes nur die Bewußtseinswelt, das Geistige als das Ansich, das Substantielle betrachtet, so liegt sofort der Verdacht des Solipsismus nahe, für den die Außenwelt eine Illusion. Dem entgeht aber Adickes durch den Glauben, daß der Raum nicht bloß eine subjektive Anschauungsform ist, sondern im Gegensatz zu Kants Auffassung ein extramentales Dasein hat (58), daß ferner den das Bewußtsein affizierenden Bewegungsvorgängen in der Welt der Dinge an sich psychische Innenzustände parallel gehen (88 f.). Nach seinen eigenen Grundsätzen, wonach in Weltanschauungsfragen individuelle Bedürfnisse maßgebend sind, kann jedoch Adickes diesen Glauben nicht für zwingend ansehen; der Solipsismus ist, wie er zugeben muß (112), nicht widerlegbar, und so kann er sich gegen Haeckels Vorwurf des Illusionismus nur mit individuellen Bedürfnissen schützen. Für Kant aber ist es, wie Renner auch mit Zitaten belegt (199), „ein Skandal der Vernunft", daß man an die Realität der Außenwelt nur glauben solle; sie ist vielmehr als Produkt der Synthese eine reine Erkenntnis. Renner meint sogar mit Kant, daß die Erscheinung tatsächlich als Schein betrachtet werden müsse, wenn sie wie nach Adickes als Produkt unsres Geistes aufgefaßt würde (200). Den Grundfehler von Adickes sieht Renner deshalb darin, daß das Geistige als das Primäre und Ursprüngliche, als Sein an sich betrachtet wird, während es nach Kant so gut wie die Außenwelt für die Erkenntnis nur Erscheinung ist (194 f.).

Adickes Unvermögen, die Objektivität des naturwissenschaftlichen Urteils zu begründen, hat aber auch Konsequenzen, welche Interessen der Religion berühren. Da er der Kausalität nur Wahrscheinlichkeit, nicht Allgemeingültigkeit beimessen kann, so muß er auch den Glauben an Wunder für möglich halten und kann seine eigene Überzeugung von einem lückenlosen Kausalzusammenhang der Welt nicht anders begründen als indem er Glauben gegen Glauben setzt (115ff.). So stünden wir auch hier wieder vor dem Relativismus. Aber „ohne allgemeinen Kausalzusammenhang" nicht nur „keine wahre Wissenschaft", wie er zugibt,

Digitized by Google

sondern auch keine wahre Religion. Eine Welt, in der die Geltung der Kausalität nicht sicher sein könnte, würde zu einer Welt der Willkür und des Zufalls, und ein gesetzloses Naturgeschehen wäre nicht mehr zu vereinen mit einem Gott, von dem wir in erster Linie Vernunft, und damit Regel und Ordnung prädizieren zu müssen glauben. (Vgl. Otto 44.)

3. Religiöse Postulate der Naturphilosophie.

Hat der vorhergehende Abschnitt die Naturwissenschaft in Weltanschauungsfragen an ihren Grenzen gefunden, so ist jetzt die Frage: führt die Philosophie über die Ergebnisse des Naturforschers irgendwo zur Forderung eines Gottesbegriffs? Es ist geradezu ein religiöses Postulat, diese Frage bejahen zu müssen. Wir wüßten nicht, was gegen die Logik des Schlusses gesagt werden sollte, den Otto in die Worte faßt: „Besteht Frömmigkeit zu Recht, so muß die Natur Gottes sein und sie muß Zeichen an sich haben, durch die sie sich auch so deuten läßt" (27).

Nach Otto sind solche „Zeichen" folgende: der Geheimnischarakter der Welt, ihre Abhängigkeit und Bedingtheit, ihre Gesetzmäßigkeit, ihr Erscheinungscharakter, ihre Zweckmäßigkeit (29). Von vornherein ist das Mißverständnis abzuwehren, als könnten diese Zeichen die Bedeutung der alten Gottesbeweise haben, indem sie logisch zwingende Notwendigkeiten sein oder Religion erstmals begründen wollten. Das ist durch die moderne Erkenntnistheorie unmöglich geworden. Indem sie die Annahme eines Absoluten nahelegen, „beweisen" sie dasselbe nicht, sondern postulieren es im besten Falle als vernunftnotwendige Idee, zu der niemand gezwungen werden kann.

Was das erste Zeichen, den Geheimnischarakter der Welt angeht, so hatten wir ihn als unumgängliche Forderung von seiten der Religion nicht anerkennen können. Nun aber kommt er dem religiösen Glauben, daß unsere raum-zeitliche Welt nicht das ganze, wahre Sein, sondern nur Erscheinung sein könne, durch die Tatsache entgegen, daß unsere wissenschaftliche Naturerkenntnis uns überall auf die „Jenseitigkeit" der Dinge hinweist. Eine erkenntnistheoretische Begründung der Phänomenalität der Welt will Otto nicht in vollem Umfange geben, sondern verweist nur auf Kants Lehre von der Antinomie der Vernunft, indem er zwei der Antinomien als Beispiele ausführt. Hier sei auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die im ganzen Denken Ottos liegt und hier besonders deutlich wird, eine Schwierigkeit, wie sie allerdings auch im Wesen der Sache begründet ist. Die raum-zeitliche Welt soll Erscheinung sein, andrerseits als eine Welt Gottes dessen Spuren an sich tragen, also auch ein Ansich sein; Frömmigkeit behauptet sogar, göttliches, unvergängliches Leben selbst zu besitzen. Das ganze Immanenz-Transzendenz-Problem leuchtet hier in seiner Kompliziertheit und Subtilität durch. Schon für den Kantianismus hat es seine besonderen Haken, noch mehr aber für eine Religionsphilosophie, die von bloßen „Ideen" zu substantiellen Realitäten fortschreiten will. Hier rächt sich auch für Otto die scharfe Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, die Überspannung der religiösen Selbstgewißheit, die

Digitized by Google

ihn im Grunde genommen doch ziemlich indifferent macht gegen philosophische Spekulation, dafür aber die fragende und zweifelnde Vernunft, die ihre Augen vor der Frömmigkeit nicht verschließen kann, unbefriedigt läßt. Auch er muß natürlich zu pantheistischen Gedankenreihen kommen (283), aber ihre erkenntnistheoretische oder metaphysische Bedeutung neutralisiert sich sofort wieder in der Welt der Phantasie, für die er keine rationalen Richtpunkte angegeben, und in der Theorie, die u. E. der heutigen religiösen Situation direkt verderblich geworden ist, daß Religion gegen philosophische Weltanschauung mehr oder weniger indifferent sein und das Geheimnis lieben müsse (287).

Was weiter Abhängigkeit und Bedingtheit oder Selbstgenugsamkeit und Unbedingtheit der Welt angeht, so findet Otto, daß diese Frage unabhängig ist von der nach Gesetzmäßigkeit oder Regellosigkeit der Welt, daß aber doch die Gesetzmäßigkeit zur Postulierung eines außerweltlichen Grundes verwendet werden kann, wenn auch nicht muß (44). Diese Erörterungen ziehen sich nun zusammen zur Herausstellung des bleibenden Wahrheit des kosmologischen Beweises. Otto argumentiert mit der Notwendigkeit und Zufälligkeit der Welt. Eine Notwendigkeit für die Tatsache der Welt kann nicht eingesehen werden. Wir können nicht wissen, warum sie ist, und warum sie gerade so ist. Sie ist vielmehr für unser Urteil ganz zufällig, d.h. wir könnten sie uns auch als nicht seiend oder anders denken. Aber gerade für diese Zufälligkeit der Welt verlangt die Vernunft eine Begründung, eine hinreichende Ursache, die sie nur in einem „ewig und durch sich Notwendigen" finden kann, so sicher sie auch sonst zu allem Zufälligen eine Notwendigkeit fordern muß (47ff.).

Wobbermin macht von der Regelmäßigkeit der Wechselwirkung innerhalb der objektiv-mathematischen Logik des Weltgeschehens den Schluß auf einen die Harmonie der Wechselwirkung garantierenden Weltgrund (35). Wenn er aber daraus folgert, daß „jede übergreifende philosophische Gesamtbetrachtung einen einheitlichen Weltgrund annehmen resp. anerkennen muß, . . . der strenge Atheismus philosophisch sinnlos und unhaltbar", weil jener Schluß „unbedingte Allgemeingültigkeit" in Anspruch nehmen könne (38f.), so überschreitet er selbst die Grenzen seiner zu Anfang des Buches klar und scharf gegebenen erkenntnistheoretischen Grundlegung. „Unbedingte Allgemeingültigkeit" gibt es nur im Gebiete der verstandesmäßigen Erkenntnis, das sich auch für ihn nur auf die „Gegenstände möglicher Erfahrung" erstreckt; philosophische Weltanschauung dagegen ist „ein das erfahrungsmäßige Wissen überfliegender Versuch, . . . der notwendig hypothetisch bleibt (27)." Damit wird sein obiges Urteil von selbst hinfällig.

Mit welchem Rechte Wobbermin weiter noch von der mathematischen Logik des Weltgeschehens auf einen einheitlichen Weltgrund als mathematisch-logische Intelligenz schließt und Vorstellungen vom Absoluten, wie sie E. von Hartmann, Spencer und Wundt haben, als unwahrscheinlich und „schlecht begründet gebrandmarkt" wissen will

Digitized by Google

(39), ist uns nicht ersichtlich. An und für sich lassen bekanntlich diesseits der Erfahrung liegende Wirkungen verschiedenartige jenseitige Ursachen zu. Die größere Wahrscheinlichkeit einer Ansicht gegenüber einer andern muß deshalb näher begründet werden. Soweit eine solche von Wobbermin erst später gegeben sein soll, kommen wir jetzt bei der Erörterung der Zweckmäßigkeit der Welt, also des physikotheologischen Beweises auf sie zu sprechen.

Der Boden, auf dem wir uns damit befinden, ist schon weit unsicherer als bisher, ja man muß sagen, überhaupt nicht mehr sicher. Denn bis jetzt konnten wir uns auf Ergebnisse der empirischen Naturwissenschaft stützen. Der Zweckbegriff liegt aber für alle Zeiten ganz jenseits der Grenzen dieser Wissenschaft, er ist für den Naturforscher, so wenig er ihn als Hilfsbegriff entbehren kann, doch „Mystik", wie er sich gerne ausdrückt. Natürlich sind die naturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht irrelevant für die Bildung dieses Begriffs, im Gegenteil, sie können dieselbe mehr oder weniger nahelegen, je nachdem man sich zu den biologischen Theorien stellt. Was für Interessen die Religion an der ganzen Debatte hat, ist schon dargetan. Ihre teleologische Betrachtung kann durch Darwinismus und mechanistische Lebenslehre nicht unmöglich gemacht werden, wohl aber erhält sie eine kräftige Stütze in den neu aufstrebenden antidarwinistischen und antimechanistischen Richtungen. Und so ist es begreiflich, wenn Otto, Wobbermin und Schmid diesen Fragen die ausgedehntesten Untersuchungen widmen, Otto am gründlichsten, dann Wobbermin und Schmid.

Es ist schlechterdings unmöglich, hier auch nur die wichtigsten ihrer Ergebnisse hervorzuheben. Was uns speziell in diesem Abschnitt interessiert, ist die weit schwierigere Frage nach der religiösen Tragweite etwaiger Entwicklungstendenzen, Bildungstriebe, Dominanten, Lebenskräfte oder wie man sie noch nennen mag.

Man kann wohl Otto ohne weiteres zustimmen, wenn er in ihnen Zeichen sieht, „daß dem Glauben an die höchste Weisheit als Grund und Leiterin der natürlichen Dinge die Natur nicht widerspenstig ist, sondern ihm Raum und Recht gibt" (143). Der alte physikotheologische Beweis tritt hier nicht in Form eines logisch-zwingenden Schlusses auf, das ist für Otto ausgeschlossen, aber wie uns bei dieser vorsichtigen Ausdrucksweise scheinen will, auch nicht in Form eines Vernunftschlusses, wie etwa der eben erörterte kosmologische Beweis.

Letzteres ist dagegen der Fall bei Wobbermin und erregt starke Bedenken. Er schließt in der bekannten Weise von dem „Kunstwerk" der Welt auf einen „zwecksetzenden und verwirklichenden Baumeister" (63), also von zweckmäßigen Wirkungen auf eine zwecksetzende Intelligenz als zureichende Ursache. Für die größere Wahrscheinlichkeit dieses Schlusses gegenüber einer pantheistischen Auslegung beruft sich Wobbermin auf die Analogie der Erfahrung, nach der wir eben Zweckverwirklichungen nur „durch selbstbewußte, zwecksetzende Intelligenzen" kennen 30 (63f.). Wundt, mit dem sich Wobbermin besonders auseinandersetzt, gibt zu,

Digitized by Google

„daß die Lebenserscheinungen ohne die Voraussetzung geistiger Kräfte in der Natur nicht zu erklären sind"*), fragt aber, was dazu nötige, die zweckentsprechende „Intelligenz als eine Einheit oder gar als eine unendliche Totalität zu denken . . . . Es liegt doch gar kein Grund vor, diesen zwecksetzenden Willen außerhalb der Organismen selbst anzunehmen, da uns die Erfahrung die Willenshandlungen der Tiere tatsächlich als wichtige ursächliche Faktoren zweckmäßiger Anpassungen der Organe kennen lehrt (432)."

Vielleicht würde Wobbermin dagegen geltend machen, daß die Erfahrung Zweckverwirklichungen eben nur bei selbstbewußten Intelligenzen zeige; da nun die Natur wenigstens nicht auf allen Gebieten, in denen Zweckverwirklichungen vorhanden, die einheitliche, bewußte oder gar selbstbewußte Intelligenz wie beim Menschen aufweise, so müsse eine solche eben als außerhalb ihrer selbst gelegen postuliert werden. Sofort aber müßte dann der alte Einwand entkräftet werden, mit welchem Rechte man anthropomorphisierend die Organisation des menschlichen Geistes auf Natur und Gott übertrage. Zunächst wäre das nichts anderes als eine Verabsolutierung der menschlichen Zweckbetätigung. Das Wesen derselben besteht in der Antizipation einer Zweckwirkung durch eine Zweckvorstellung. Wundt betont aber, daß darin der Zweckbegriff nicht aufgehe, sondern auch da noch seine Geltung habe, wo wir zwar Zweckverwirklichungen beobachten, aber aus mangelnder Kenntnis der Kausalzusammenhänge den Zweckbegriff als eine Deutung von der Wirkung, statt wie beim Kausalbegriff von der Ursache aus anwenden (316). Wundt selbst deutet nun die Zweckmäßigkeiten der Natur bekanntlich voluntaristisch-pantheistisch als Willenskräfte. Wobbermin will Wundt darin in Widerspruch mit sich selbst sehen. Seine „Selbstschöpfung der organischen Welt" müsse eine „unbewußte Geistestätigkeit" voraussetzen. Eine solche sei aber ein Widerspruch in sich selbst, was er selber gegen Hartmann geltend mache (644). Aber der Geist, der in der Natur sich selbst zu verwirklichen strebt, hat nach Wundt nur verschiedene „Bewußtseinsgrade", d.h. die Fähigkeit, psychische Vorgänge mehr oder weniger zu erneuern und zu verbinden („Kontinuität der geistigen Zustände") (563ff.), und auch wo ein nur „momentanes Bewußtsein, d.h. ein geistiges Geschehen, bei dem der innere Zusammenhang mit andern Vorgängen völlig aufgehört hat", als „metaphysischer Hilfsbegriff" gebildet werden muß, ist nicht von einem eigentlichen Unbewußten, sondern mit Leibniz nur von „verschwindendem oder unendlich kleinem Bewußtseinsgrad" zu reden (568).

Diese Erwägungen sollten zeigen, daß, wie man sich auch zu ihnen stellen mag, die ganze Argumentation des physikotheologischen Beweises nicht aufgenommen werden kann, ohne eine vorhergehende gründliche psychologische und erkenntnistheoretisch-metaphysische Erörterung über den Zweckbegriff.

*) System der Philosophie. 2. A. 433.

Digitized by Google

4. Religion und naturwissenschaftliches Weltbild.

So erquickend wie die geschliffene Klarheit aller Ausführungen von Adickes ist auch die überzeugende Entschiedenheit, mit der die Unmöglichkeit einer Vereinigung des Haeckel'schen Weltbildes mit Religion dargetan wird. Mit wenig Dingen, vielleicht mit keinem sonst wird heutzutage soviel Mißbrauch getrieben wie mit dem, was wir als Religion zu bezeichnen pflegen. Bis zum Nihilismus vermag man sich mit einer religiösen Glorie zu umgeben. Adickes trifft u. E. ganz richtig die unverrückbare Grenze zwischen Religion und Nichtreligion, wenn er verlangt, Gott müsse in irgend einer Beziehung etwas Selbständiges sein. Das Absolute muß entweder unabhängig von den beiden Haeckel'schen Attributen Materie und Energie für sich existieren, oder es muß ihnen als Ding an sich realiter zu Grunde liegen, niemals aber darf es in seinen Attributen aufgehen, mit ihnen identisch sein, sonst ist es nur eine andere Benennung für Natur, die gar keine reale Bedeutung hat, sondern nichts ist als eine „leere Phrase". (Vgl. auch Otto 283.) Haeckels Monismus ist ein Scheinmonismus. Stoff und Kraft sind nirgends durch ein Drittes verbunden, sondern nur durch die Einheit der Existenz, durch die der Entwicklung und des allgemeinen Kausalzusammenhangs, eine Verbindung, die also nur äußerlich ist, eine Benennung, eine Idee. „Seine Begriffe von Gott, Natur, einheitlicher Substanz haben also keine andere Funktion und keine andere Bedeutung als unsere Zahlen und Maßbegriffe, wie z.B. Dutzend oder Schock, Liter oder Ar." Zwar taucht ein „Ding an sich" bei ihm auf, um aber gleich wieder als „ideales Gespenst" zu verschwinden. (18ff. und 92.)

Das Weltbild von Adickes ist, kurz skizziert, folgendes (75–92). Da es unmöglich ist, eine Wechselwirkung zwischen zwei so völlig disparaten Größen wie Materie und Geist anzunehmen, bleibt nichts übrig, als hinter den Naturvorgängen psychische „Innenzustände" zu setzen (Theorie der Allbeseelung), Kraftzentren, welche sich äußerlich in Lageverhältnissen und Bewegungen spiegeln, ja sogar die eigentlichen Ursachen derselben sind, – da ja eine Bewegung nie eine andere herbeizwingen kann, etwa durch den Zauberer „Gesetz", – Kraftzentren, welche andrerseits auch mit den Bewußtseinsvorgängen parallel gehn und wiederum allein die Ursache sind, daß äußere Bewegungsreize überhaupt wahrgenommen werden (Psychophysischer Parallelismus). Ausdehnung und Bewußtsein sind also nur korrelative Äußerungs- und Wirkungsweisen eines und desselben zugrunde liegenden Etwas, des Ding an sich, der Substanz, des Unendlichen. Wie dieses Unendliche zu denken sei, „der Monist wird nicht wagen, darüber eine Meinung auszusprechen, ja er wird nicht einmal wagen, es sich auch nur irgendwie auszumalen. Unser Intellekt hat nur mit Endlichem zu tun: den Begriff des Unendlichen kann er wohl fassen, er kann auch glauben, das Unendliche schließe sich zu einer Einheit zusammen – aber weiter geht seine Kraft nicht. Nur das eine wird er anzunehmen geneigt sein, daß wie das Unendliche alles Endliche in sich faßt und also über alles Endliche ist, so auch sein Innenleben sich weit über das unsrige und über jedes von

Digitized by Google

uns vorstellbare erheben werde. Und wie es unser Streben ist, in unserm individuellen Sein die Vernunft zur Herrschaft zu bringen, so — dürfen wir hoffen und glauben — steht auch die Entwicklung des Alls unter dem Zeichen der Vernunft. Ist es in seinem innersten Wesen Geist, so wird es auch in seinem innersten Wesen Vernunft sein" (91). — Bei einer solchen Weltanschauung ist Raum für die Religion („in der Form des Pantheismus" 92). Nur weil das All seinem wahren Wesen nach psychischer Art ist, „kann es Sinn und Bedeutung haben, kann es Ziele und Zwecke, Entwicklung und Wertunterschiede in ihm geben, kann ich zu ihm in einem persönlichen Verhältnis stehn (90)." Der Monist kann dieses All „lieben und verehren, sich ihm vertrauend hingeben und aus dem Gedanken an das Ganze, an das Unendliche, Kraft und Fülle des Lebens schöpfen" (92).

Wir halten diese Weltanschauung für durchaus berechtigt, in sich sehr gut geschlossen und mit Religion sehr wohl vereinbar. Renner dagegen läßt die ganze Heftigkeit und den ganzen Abscheu eines strengen Kritizisten gegen sie aus, nicht ohne Verblendung, Übertreibung und Ungerechtigkeit, auch nicht immer ohne den polemisch scharfen Ton, den er selbst an Adickes gegen Haeckel tadelt. Vor allem will er die Motive von Adickes zum Ausbau gerade dieser Weltanschauung nicht sehen. Er sagt: „Wozu dieser Glaube" an psychische Dinge an sich „nötig ist, hat er vergessen anzugeben" (188). Renner hätte aber aus dem ganzen Tenor der Ausführungen von Adickes heraushören können, wie er nach einer einheitlichen Weltanschauung, nach einer Überwindung des Dualismus von Geist und Materie, nicht bloß im Interesse des Denkens, sondern auch der Ethik und Religion ringt, und dazu vor allem die Theorie der Allbeseelung nötig hat. Diese Motive sind auch wiederholt „angegeben": z.B. 85.89.90ff. Wenn Renner von dem psychophysischen Parallelismus als von einer unbegründeten und in der Gegenwart wohl endgültig zurückgewiesenen Theorie spricht (187), so ist das angesichts von Anhängern derselben wie Wundt, Paulsen, Ebbinghaus und vielen andern wohl als Übertreibung zu bezeichnen. Gegen die Allbeseelungslehre gebraucht er den gegen sie immer beliebten Ausdruck „Phantasterei" und variiert ihn noch mit „mystische Quertreibereien" (187f.). Auch Otto (267) und, wie es scheint, Wobbermin (39) und Schmid (101f.) diskreditieren diese Theorie. Sie kann natürlich zu Phantastereien sich auswachsen, scheint uns aber, da doch erkenntnistheoretische und metaphysische Gründe zur Annahme eines geistigen Charakters des Naturgeschehens nötigen, nicht ganz umgangen werden zu können.

Weiter spricht Renner des öftern von Adickes' Metaphysik in dem verächtlichen Tone, den dieses Wort in der Schule der Neukantianer hat. Es ist leicht, von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, auf dem zunächst allerdings so und so viele metaphysische Fragen ausgeschaltet werden können, über Metaphysik zu schelten. Aber ausgeschaltet ist nicht aufgehoben. Sie erheben sich an der Grenze der erkenntniskritischen Leistungsfähigkeit in um so größerer, monumentaler Form. Die transzendental-logische Methode kann es nur zu einer subjektiven Objektivität

Digitized by Google

der Erkenntnis bringen, sie vermag die letzte große Frage nach der Garantie der Wahrheit nicht ohne die Metaphysik eines Absoluten zu beantworten. Die Bildung von erkenntnistheoretischen Grenzbegriffen wie „Allgemeinbewußtsein", „transzendentes Sollen" u. a. ist u. E. nur das Eingeständnis dieser Notwendigkeit. Von welcher Seite man auch herkommen mag, immer wird die Erkenntnistheorie irgendwo in Metaphysik umschlagen, wenn das Denken ganz befriedigt werden soll. Man treibt nicht Metaphysik aus Liebhaberei, sondern aus wissenschaftlich-philosophischer Notwendigkeit; und die Tatsache, daß sie neuerdings wieder mehr zu Ehren kommt, mag den Geltungswert der Rennerschen Auslassungen über sie auf sein richtiges Maß beschränken.

Ottos Weltansicht (280 ff.) will „ein Rahmen sein, in den die Ergebnisse des Welterkennens wohl einzutragen wären". Sie ist im allgemeinen die der deutschen Idealisten, am meisten wohl die Fichtes, auf den er sich selbst des öftern beruft. Die Welt eine Setzung Gottes, ausgestattet mit Freiheit, durch die sie sich von der niedersten Materie an vermöge eines Willens zum Dasein selbständig aufringt bis zum geistigen Leben des Menschen, das in der Gottähnlichkeit Sinn und Zweck findet. Aus dieser Freiheit, die schon eine Qualität der natürlichen Entwicklung ist, erklärt sich das Zweckwidrige, Unlogische und Rätselhafte in Natur- und Geisteswelt. An dieser Stelle wird mit Fichte die Selbständigkeit Gottes gegenüber der Welt, das Sein vor dem Werden, der Aktus vor der Potenz betont, offenbar im Gegensatz zu den Anschauungen, welche Gott erst im Laufe der Entwicklung zu einem ausgestalteten Sein kommen lassen. Damit ist aber die pantheistische Linie noch nicht völlig überschritten. Was zu dem (219) geforderten Theismus nötigt, außer daß Fömmigkeit für das Absolute „die höchste Analogie" vom geistigen Dasein bilden müsse, ist nicht angegeben. Auch das Motiv zu dieser Analogienbildung nicht. Sie bleibt, wenn sie so schutzlos gefordert wird, den Vorwürfen des Anthropomorphismus ausgesetzt, sowie den Angriffen des Phänomenalismus, welcher auch geistiges Leben als Erscheinung, nicht als substantielles Ansich, das hypostasiert werden dürfte, betrachtet. So sind die Probleme des Theismus liegen gelassen, wohl aus Gründen, wie wir sie bei Otto schon des öftern ausgestellt, und doch hätten sie auch von einem naturwissenschaftlichen Weltbild aus Bedeutung gewinnen können.

Schmid geht teilweise auf sie ein in seiner Apologetik des Wunders und der Vorsehung. Das Wunder verteidigt er mit den bekannten und zur Genüge diskutierten Mitteln, die u. E. nicht haltbar sind. Weniger oft wird eine Rationalisierung des Vorsehungsglaubens unternommen. Nachdem Schmid den bekannten theologischen Erfahrungsbeweis geführt (120 f.), stützt er sich für die Irrationalität der Vorsehung auf die Analogie der Zweckverwirklichungen und anderer Tatsachen der Natur, welche zweifellos da seien, ohne in ihrem Wie eingesehen zu werden, ferner auf die Analogie der psychophysischen Wechselwirkung, vermöge der unser Geist auf die Natur einwirke, ohne deren Gesetzmäßigkeit aufzuheben. Beides ist wohl möglich, aber gerade was erwiesen werden soll, daß Gott in den

Digitized by Google

Naturlauf „eingreifen" könne, ist noch diskutabel. Das würde eine doppelte Ursachenreihe voraussetzen. Otto meint (289), es sei „nicht einzusehen, warum ein Gott, wenn er die Gesetzmäßigkeit schuf, er sie so mangelhaft und hilfsbedürftig machte, daß sie noch der besonderen Eingriffe bedürfe." Damit ist aber die Frage nicht erledigt. Es kann metaphysisch-theologische Gründe dafür geben. Eine Erörterung über Berechtigung oder Nichtberechtigung derselben gehört aber nicht mehr hierher. Wobbermin versucht in der 2. Auflage seines Buches ebenfalls eine Apologie des christlichen Vorsehungsglaubens im Rahmen einer Erörterung über das „Wunder" (60 ff.). Die Spitzen des Problems treten aber bei ihm nicht hervor. Er hält die Vorsehung in allgemeiner wie spezieller Bedeutung gerechtfertigt durch die doppelte Betrachtungsweise, welche das Weltgeschehen zuläßt. Es kann unter dem Gesichtspunkt der empirischen Kausalität, aber auch mit demselben Rechte unter dem einer Kausierung durch ein transszendentes Absolutes angesehen werden (69). Das ist wohl erkenntnistheoretisch sehr einleuchtend, erscheint aber metaphysisch als das alte Problem des Verhältnisses zwischen immanenter und transszendenter Kausalität. Man kann dieses Verhältnis als irrational bezeichnen und trotzdem mit Recht an jener doppelten Betrachtungsweise festhalten. Es ist aber die Frage, ob diese allgemeine Begründung für den christlichen Glauben an eine spezielle Vorsehung, d.h. eine Vorsehung für einen einzelnen Fall im Weltgeschehen ausreicht. Wobbermin hält es mit Recht für unmöglich, einen solchen Glauben „rein theoretisch zu beweisen" (66); es ist Sache des subjektiven Gewissens, das im einzelnen Falle bestimmt, „was ihm mit besonderer Deutlichkeit über die Erscheinungswelt hinaus und auf Gott hinzuweisen scheint" (70). Und dies deshalb, weil die göttliche Kausierung der Dinge die menschliche Willensfreiheit nicht ausschließt, sondern sogar fordert. Allein die theoretische Möglichkeit einer speziellen Vorsehung hätte wenigstens erwiesen werden müssen. Abgesehen davon, daß zu diesem Zweck auf geistigem Gebiete das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit zu durchleuchten wäre, müssen wir doch auch für das Naturgeschehen zur Erklärung des Zweckwidrigen und Unvernünftigen eine freiheitliche Entwicklung annehmen und hätten somit hier dasselbe Problem wie in der Geisteswelt. Die uns interessierende Frage wäre nun, ob eben für den Glauben an eine spezielle Vorsehung nicht eine göttliche Lenkung der Naturvorgänge postuliert werden müßte, die deren gegen geistige Werte blinden Mechanismus zwar nicht aufhöbe, aber doch, wenn auch unbeschadet ihrer Gesetzlichkeit an einzelnen Punkten beeinflußte, also doch wieder ein göttlicher „Eingriff" wäre. Es handelt sich ja bei diesem Glauben nicht mehr bloß um eine punktuelle Kausalität, sondern um eine Zweckverwirklichung, bei der die Fäden des geistigen und natürlichen Geschehens zu dem einzelnen providentiellen Falle zusammengezogen werden müßten. Diese naturphilosophisch-metaphysische Frage bleibt u. E. bei den Erörterungen Wobbermins übrig.

Marcus hält den Monismus für unmöglich, weil aus einer Einheit, die nicht schon eine Mannigfaltigkeit in sich enthielte, auch kein

Digitized by Google

Mannigfaltiges entstehen könnte, aber auch den Dualismus und Pluralismus, weil eines der zwei oder mehrerer Grundelemente (deren es sieben geben soll) nicht ohne das andere, nicht ohne eine zusammenhaltende Einheit sein könnte. Diese Einheit soll der Mannigfaltigkeit weder transszendent, noch transszendental, sondern immanent sein. Das Grundverhältnis von Einheit und Vielheit, das allem Geschehen zu Grunde liegt, ist eine Antinomie. Ein andres ist Einheit, ein andres Vielheit, und doch kann eines nicht gedacht werden ohne das andere. Diese Antinomie geht durch alle Kulturgebiete; in soziologischer Beziehung z. B. soll der Mensch Individualität und doch wieder der gleiche Teil eines Ganzen sein, nach Freiheit und Selbständigkeit, zugleich aber auch nach Gebundenheit durch das Ganze streben. Einheit und Vielheit bestehen notwendig zusammen im Nacheinander der Zeit, insofern sich Einheit nur durch Differenzierung wandelt und diese zugleich wieder Vereinheitlichung zur Folge hat; ferner im Nebeneinander, insofern das Ganze und die Teile sich immer gegenseitig beeinflussen. Das menschliche Geistesleben hat den Drang zur Einheit; um Extreme zu vermeiden, muß aber dieser Einheit durch die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungsprinzipien und der ethischen Ziele das Gleichgewicht gehalten werden.

Die Ausführungen des Verfassers sind originell gedacht und im einzelnen sehr geistreich. Eine Auseinandersetzung mit ihnen ist nicht unsre Aufgabe. Sie sind größtenteils nur empirisch gehalten, insofern sie die Wirklichkeit unter monopluralem Gesichtspunkt behandeln. Die Konsequenzen für philosophische Welt- und Lebensanschauung treten seltener hervor. Die Religion ist leider nicht in Betracht gezogen; nur ganz selten kommen Seitenblicke auf sie, aus denen aber nicht viel geschlossen werden kann. In einer Anzeige des Buches von dem Verfasser heißt es*): „für ihre höchsten Begriffe: Gott, Substanz u. a., hat die Philosophie ja keine andere Funktion zu vergeben, als daß sie sie die Einheit in der Vielheit der Erscheinung bilden läßt". Wenn aber diese Einheit nach Marcus weder eine transszendente, noch eine transszendentale Bedeutung haben soll, so wüßten wir nicht, was für eine andre noch übrig bliebe als die logische, die metaphysisch betrachtet naturalistisch gedeutet werden muß (vgl. 36). Die Einheit ist eben die Vielheit, ganz wie Spinozas Substanz, die ohne ihre Attribute nichts ist. Im Naturalismus hat aber die Religion nach unsern Grundsätzen keinen Raum. Trotzdem scheint Marcus eine positive Stellung zu ihr einnehmen zu wollen, was die schon erwähnte Aussage und S. 159 vermuten lassen. Wie für die Welt- und Lebensanschauung, so ergäbe sich auch für die Religion ein gewisser Synkretismus, eine gegenseitige Ausgleichung der in der Geschichte aufgetretenen Ideen. Wir hätten hier wieder einen der unzähligen modernen Fälle, wo Religion und Weltanschauung aufs Widerspruchsvollste vereinigt werden. Entweder die Weltanschauung aufgeben, oder nicht mehr Religion nennen, was keinen religiösen Sinn mehr haben kann.

*) Philosophische Wochenschrift VII, 1.

Digitized by Google

Die theosophische Gesellschaft ein gigantischer Welthumbug.

Von **Carl Kellin.***)

Es ist eine eigentümliche Lage sich einer sogenannten Bewegung gegenüber zu sehen, der man keinen andern Titel zu geben weiß, als den der Überschrift. Als ein Stimmungsbild hat die geehrte Redaktion den Bericht des Herrn Grävell-Heidelberg in einem Brief an den Verfasser bezeichnet. Sie verstattet mir wohl, den obigen Titel zu belassen und damit von vorn herein zu erklären, daß ich niemanden, der in dieser „Bewegung" steht, völlig ernst nehmen kann. Ich bin glücklicher Weise in der Lage, den Nachweis antreten zu können, daß meine scharfe Verurteilung durchaus dem Sachverhalt entspricht.

Die Genossen dieser Bewegung sind mehr oder minder verirrte Brüder, denen zu helfen mein größtes Verlangen ist.

Die gegenwärtige Präsidentin A. Besant, welcher angeblich von den „Mahatmas" dieses Amt übertragen wurde, hat einst erklärt, „daß es ein Tag des Glückes und der Freude sein wird, wenn wir der theos. Gesellschaft nicht mehr bedürfen, weil jeder Einzelne (?) die Wahrheit erfaßt hat, welcher sie zu verbreiten strebt." Dieser Augenblick für die theos. Gesellschaft ist m. E. längst vorüber; er liegt in der Vergangenheit. Sie ist jetzt ein Trümmerhaufen, dessen Reste noch durch die 150000 Pesos des Herrn Fuente oder durch die wenn auch etwas geringere Summe des Wachtmeisterlegates in einer Art von Scheinleben erhalten werden. Alle Prahlereien mit der Menge von Chartern und mit der ganzen theosophischen Bücherei, mit der man das Lesepublikum bisher gelangweilt hat, werden bald in der Versenkung verschwinden. Unsere Zeit steuert ernsteren Zielen zu.

Die bisherige Art Okkultismus zu treiben, sowohl bei den Spiritualisten, als bei den leider in Deutschland noch ziemlich reichlich vorhandenen Spiritisten Kardekscher Färbung wird aufhören, und zwar in den romanischen Ländern zugleich mit der Adyar-Theosophie. Auf einer handgreiflichen philosophischen Unwahrheit läßt sich weder ein philosophisches, noch ein metapsychisches System aufbauen, und die Reïnkarnation ist eine solche, trotz ihrer weiten Verbreitung in Indien.

Außerdem bringt Frau Besant stets gestohlene Ideen aufs Tapet, gerade wie ihre verehrte Lehrerin und Meisterin H. P. Blavatsky, es fehlt ihr jede Originalität. Die Piraterie auf diesem Gebiet erklärt sie ja als Pflicht, einerlei was aus den in fremden Boden verpflanzten Ideen wird. Frau Besant ist im Grunde beschränkt. Wer eins ihrer Bücher oder eine ihrer

*) Der Verfasser war Mitarbeiter an den von Aksakow begründeten „Psychischen Studien" und hat sich viel mit all' diesen Dingen beschäftigt. Wir hören darum gerne von ihm noch einmal etwas über die theosophische Gesellschaft. Wer indische Weisheit an der Quelle kennen lernen will, sei auf die nachfolgende Anzeige der Deussen'schen Bücher verwiesen. D. H.

**) Ich gedenke die unredliche Weise, in der Allan Kardek selbst die Reïnkarnation unter die Leute und den unsinnigen Namen Spiritisten aufgebracht hat, der Wirklichkeit entsprechend demnächst darzustellen.

Digitized by Google

Reden liest, kann sich leicht davon überzeugen. Man hört sie darum selten zweimal, falls man Kopf und Herz auf dem rechten Fleck hat. Ich Unglücklicher habe sie dreimal reden hören, da sie für mich nur Studienobjekt war.

Interessant ist auch, wie das jetzige Haupt der „Bewegung" in Deutschland emporkam. Die verstorbene Gräfin Brockdorf — nicht die Oberhofmeisterin — spielte sich in ihren Salons als Mäzenatin für Theosophie auf. Diese gab Herrn Steiner den Posten als Verwalter einer okkultistischen Bücherei, die nicht viel taugte. Es war ein buntes Menschengewirr und noch bunteres Programm, durch welches der kleine Kreis sich bemerklich machte. Halbbildung war die Signatur dieses Kreises. Es war ja auch Niemand dabei, der Lust zum Arbeiten gehabt hätte. Dort hat Dr. Steiner die ersten rhetorischen Lorbeeren gepflückt. Er schrieb dort die ersten Bücher. Mit dem Aufstieg zum Gesellschaftssekretär neben einem Frl. von Sievers scheint er seine Akme erreicht zu haben.

Und nun noch das Folgende aus den Anfangszeiten der theosophischen Gesellschaft! Olcott begann seine Karriere, indem er in seiner Heimat ein Weib mit Kindern von verschiedenem Alter zurückließ, als er, an die Rockschöße der in Amerika unmöglich gewordenen H. P. B. geklammert, nach Indien aufbrach, während kurz vorher noch H. P. B. selbst bei Lebzeiten ihres Gatten und ungeschieden von ihm sich mit einem Mr. B. auf ein Jahr lang vermählt hatte. Wunderliche Anfänge einer zur brüderlichen Einigung der Menschheit gegründeten Gesellschaft! Der Fortgang hat ganz genau diesem Anfangsbilde entsprochen.

Daß von dieser Sachlage so wenig bekannt geworden ist, hat seinen Grund in einer besonderen Eigentümlichkeit der Propaganda dieser Gesellschaft. Die Theosophen machen es nämlich wie die Frösche beim Ovid. Wenn ein Stein unter sie geworfen wird, taucht die ganze quackende Gesellschaft unter und läßt einige Zeit vergehen, bis die Luft wieder rein ist. Dadurch entgehen die unangenehmen Dinge der Besprechung und die allgemeine Vergeßlichkeit tat das ihrige, um die Spuren zu verwischen.

Es wäre nun freilich ein Bild des Lebens innerhalb der Gesellschaft das Nötigste für diese Art von Gottesweisen. Das mögen aber die Theosophen am wenigsten von allen Sterblichen. Was sich in den Gesellschaften dieser Art an Sündern herumtummelt, halte ich natürlich nicht für bewußte Lügner und Heuchler. Wie nahe sie oft daran sein mögen, es zu werden, das mag den Seelenkundigen zur Entscheidung überlassen bleiben. Die T. G. als Ganzes ist aber im höchsten Grad von der Unwahrhaftigkeit angefressen. Die Gattung gehört ganz und gar der Cagliostrosippe an, von der Thomas Carlyle uns ein so launiges Bild gegeben hat. Cagliostro war ja tatsächlich in mancher Beziehung origineller als H. P. B., insofern der Prozentsatz von Plagianismen bei ihm geringer war. Wer in eine solche Gesellschaft hineingeraten ist, findet sich schwer wieder heraus. Man denke an die Fr. Elise von der Recke, die es trotzdem fertig brachte.

Will man die Adyar-Theosophie kurz definieren, so bekommen wir

Digitized by Google

folgendes Bild: Phantastisch überspanntes, halbreligiöses Denken, eine unter der Leistungsfähigkeit ziemlich zurückgebliebene Gestaltungskraft, untergeordnete Mittel zur ernsten Arbeit und als Folge dieser sonderbaren Mischung — Charlatanerie. Es bleibt uns dieser modernen Zeitströmung gegenüber nichts andres übrig, als ernste Mahnung. Fortschritt ist von dieser Seite her nicht zu erwarten. Nur die einzelnen Ernüchterten können noch als Kulturpioniere brauchbar gemacht werden.

Besprechungen.

Dr. Paul Deussen, Geheimer Regierungs-Rat, ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität Kiel:

1) „Die Geheimlehre des Veda", ausgewählte Texte der Upanishad's aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1907.

2) „Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ" — in Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1906.

Nachdem die Renaissance des antiken Hellenentums die immanenten Fähigkeiten des Menschengeistes: Kunst und Wissenschaft, verjüngt und zu neuer Blüte entwickelt hatte, begann zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts eine ähnliche Renaissance-Bewegung für die transszendenten Anlagen unseres Geistes: für Philosophie und Religion. Es war die Wiederentdeckung der uralten Geistesschätze Indiens, welche diese Bewegung ins Leben rief. Arthur Schopenhauer war einer der ersten, die aus dem altarischen Weisheitsborn schöpften und ihn befruchtend auf die Gefilde unserer Kultur leiteten. — Die Metaphysik Kant's hatte in ihm die Einsicht geweckt, daß der nach außen, in die Welt der Erscheinung, gerichtete Blick niemals die Wahrheit voll erschauen kann. Wir müssen lernen, unsern Blick nach innen, in die Tiefe unseres eigenen Wesens zu richten. Und gerade das ist es, die Fähigkeit der inneren Selbst-Schau, die uns europäischen Kulturmenschen fehlt, die aber jenen alten indischen Weisen in höchstem Maße zu eigen war. Ist es uns also Ernst mit der Wiedereroberung unseres eigenen Selbst, so müssen wir uns in die Jahrtausende alten philosophisch-religiösen Schriften der Inder versenken. Viele haben sich daran versucht, sie uns durch Übersetzung näher zu bringen. Aber mit bloßer philologischer Gelehrsamkeit ist hier nichts zu erreichen. Nur der Philosoph mit dem nach innen gewandten Blick, der Metaphysiker im Sinne Kant's und Schopenhauer's, konnte uns hier zum Interpreten werden.

Paul Deussen hat sich die Uebersetzung und philosophische Erschließung der Sanskrit-Texte des Vedânta zur Lebensaufgabe gemacht. Seine Uebersetzungen und philosophischen Schriften[1]) haben weite Verbreitung und eine tiefe Einwirkung auf die moderne Geisteskultur gewonnen. Aber erst seit dem epochemachenden Er-

[1]) „Elemente der Metaphysik" (1877), „System des Vedânta" (1883), „Sûtra's des Vedânta" (1887), „Allgemeine Geschichte der Philosophie" I. Band (1894).

Digitized by Google

scheinen seiner „Sechzig Upanishad's des Veda" (1897) ist die indische Renaissancebewegung in vollen Fluß gekommen und hat seitdem immer weitere Volkskreise ergriffen.

Man ist sich der heilsamen Bedeutung dieser Schriften für unsere Zeit bewußt geworden. Haben jene brahmanischen Denker schon vor dreitausend Jahren das Fundament aller wahren Philosophie gelegt, indem sie erkannten, daß die, vom naiven Menschen für real gehaltene empirische Welt nur Erscheinung ist: der Schleier der Mâyâ, hervorgesponnen aus unserm eigenen Gehirn — so werden sie uns helfen, den hohen Standpunkt des Idealismus, der ja auch Grundlage aller echten Religion ist, gegen die heute wieder so mächtig anstürmenden, verflachenden Irrlehren des Realismus zu behaupten. — Haben Jene uns dann gezeigt, daß die wahre Realität, der Wesenskern aller Erscheinung in der Tiefe unserer eigenen Seele zu suchen ist, und nennen sie dieses, von allen irdischen Schlacken geläuterte göttliche Selbst: Atman — so erkennen wir in diesem Atman die tiefste Verinnerlichung des Gottesbegriffes, wie ihn die christlichen Mystiker des Mittelalters in unbewußter Übereinstimmung mit den alten Indern erfaßten und wie er auch unser heutiges religiöses Bewußtsein zu vertiefen und zu läutern geeignet ist. — Und wird uns endlich in den Upanishad's der Weg zur Innewerdung des Atman, zur Einswerdung mit Gott gewiesen, so erfahren wir, daß der erste und entscheidende Schritt zu diesem hohen Ziel nur dem gelingt, der männlich und stark Selbst-Zucht übt: wahrlich eine beherzigenswerte Lehre für eine Zeit, in der die rücksichtsloseste Selbst-Sucht herrscht, ja sogar als höchstes Heil sophistisch begründet und laut angepriesen wird.

Es liegt also im Interesse der Allgemeinheit, wenn ein so heilsames Buch weiteste Verbreitung findet und deshalb ist die soeben erschienene „Geheimlehre des Veda" freudigst zu begrüßen. Sie bietet allen denjenigen, denen die Upanishad's zu umfangreich oder zu kostspielig sind, einen vollkommenen Ersatz dafür: Eine wohldurchdachte, den philosophischen Inhalt vollkommen darstellende Auswahl der bedeutsamsten Texte der Upanishad's, nebst einigen schönen Hymnen des Veda; mit einer dem Uneingeweihten sehr dienlichen orientierenden Einleitung. — Besonderer Dank gebührt dem Herausgeber dafür, daß er auch die Vorrede zur ersten Ausgabe, mit ihrer lichtvollen Parallele zwischen Upanishad's und neuem Testament, mit herübergenommen hat. — Die würdige Ausstattung und der mäßige Preis des Buches mögen mit dazu beitragen, daß es zu einem weitverbreiteten Volksbuch werde, das neben der Bibel seinen Ehrenplatz verdient.

Die indische Philosophie konnte sich nicht immer auf der reinen Höhe des idealistischen Upanishad-Gedankens erhalten. Es fand im Laufe der Jahrhunderte eine allmählige Umbildung nach der Seite des Realismus statt, und das Endprodukt dieser Entwicklung, oder, wenn man will, Entartung, ist die Sânkhyaphilosophie. Die, in das große Heldenepos „Mahâbhâratam" eingeflochtenen, umfangreichen philosophischen Texte sind nach der Ansicht Deussens als Dokumente des Übergangs vom reinen Vedânta zum Sânkhyam zu betrachten. — Die Entartung betrifft hier wohl hauptsächlich den erkenntnistheoretischen Teil. In der Ethik dagegen und in der praktischen Heilslehre (Yoga) stehen auch diese Schriften noch auf einer solchen Höhe, daß die wichtigste und schon lange bekannte von ihnen, die Bhagavadgîtâ, mit Recht als eines der erhabensten religiös-philosophischen Gedichte

Digitized by Google

der Weltliteratur gefeiert wird. Sie gemahnt in ihrer Gedankentiefe und sittlichen Weihe an das Johannes-Evangelium. Von den „Vier philosophischen Texten des Mahâbhâratam" bildet sie denn auch zwar nicht den umfangreichsten, doch aber sicher den wertvollsten Teil.

Die übrigen drei Texte: Sanatsujâta-Parvan, Mokshadharma und Anugîtâ erscheinen hier zum ersten Mal in deutscher Übertragung. Der Umfang (im Ganzen ca. Tausend Seiten Text) und die Schwierigkeit der Arbeit war eine ganz enorme; denn die an sich schon große Dunkelheit und Vieldeutigkeit des Urtextes wird hier noch durch stellenweise arge Korruption kompliziert. So galt es denn zunächst einmal, den Sinn in wörtlich treuer Übertragung zweifellos festzustellen. Trotz seines bedauerlichen Augenleidens, das Deussen zwang, zwei Mitarbeiter, Dr. Otto Strauß und Dr. Paul Emile Dumont, zuzuziehen, dürfte diese Riesenaufgabe doch im Ganzen vortrefflich gelungen sein, wenn auch im Einzelnen Meinungsverschiedenheiten möglich sind: Es ließe sich z.B. darüber streiten, ob es Bhagavadgîtâ VII, 16 heißen soll „der Güterverlangende" oder „der nach dem Guten verlangende". Der Sinn des ganzen Verses spräche wohl für die letztere Auffassung.

Die Hauptsache bleibt, daß hier eine sichere Grundlage gewonnen worden ist für die Beurteilung des späteren Entwickelungsganges der indischen Philosophie, insbesondere der Sânkhyalehre. Und dies war auch der ausgesprochene Zweck der Arbeit. In dem demnächst erscheinenden dritten Bande seiner Geschichte der Philosophie wird Deussen den philosophischen Gehalt dieser Texte erschließen, wie er im ersten Bande dieses fundamentalen Werkes die Philosophie des Veda und im zweiten diejenige der Upanishad's erschlossen hat. — Wer jemals aus diesen so tiefgründigen, und doch allgemein verständlich und knapp geschriebenen Büchern Genuß und Belehrung geschöpft, wer durch sie den tiefsten Gehalt der indischen, und damit die Grundlage aller Philosophie sich erschlossen gesehen hat, der wird mit freudiger Erwartung dem Erscheinen des dritten Bandes entgegensehen.

Wien. Dr. Felix Gotthelf.

R. Kabisch. Gottes Heimkehr. Die Geschichte eines Glaubens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1907. Geh. 3.80, geb. 4.80.

Ganz gewiß, wie die einleitenden Worte des Verfassers selbst es andeuten, lediglich als ein Kunstwerk darf man dies Buch nicht lesen wollen. Dann wird einem „vieles zu fehlen und noch mehreres zu viel zu sein" scheinen. Viel Erwägungen schieben sich zwischen die autobiographisch gehaltene Erzählung und Erörterung der verschiedensten Fragen, denen gelegentlich die Gesprächsform doch recht äußerlich anhaftet. Daneben steht wieder lebendigste Anschaulichkeit einzelner Szenen und frappierende seelische Wahrheit, als ob der Erzähler sagen wollte: so kann ich es auch; nur sprengt mir der große Inhalt immer wieder die Form.

Wir wollen aber mit dem Verfasser nicht über solche Äußerlichkeiten rechten, denn er hat uns ein wirksames und tiefes Buch geschenkt, dem ich viel nachdenksame und suchende Leser wünsche. Daß ihm von allen Seiten Zustimmung zuströmen werde, erwartet der Verfasser selbst nicht. Und auch ich glaube, „den Freien werden diese Blätter zu streng sein und den Strengen zu frei." Sie reden nämlich davon, wie ein moderner Mensch Gott erlebt nach der alten Wahrheit: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns, so wir aber unsere Sünde bekennen, so ist er treu und

Digitized by Google

gerecht, daß er uns unsere Sünden vergibt und reinigt uns von aller Untugend." Und doch wird uns keine „Bekehrungsgeschichte" erzählt, wo alles so abläuft, wie es ein bestimmtes Dogma verlangt, und zu dem von vorne her dogmatisch feststehenden Ziele hinführt. Wir erleben ein volles Menschenleben mit, aus dessen eigenem Inneren heraus die entscheidende Wandelung hindurchbricht als ein radikaler Sieg der Gewissenswahrheit, grade so von dem betreffenden erfaßt als Sieg Gottes über ihn. Auf dieser Grundlage erfolgt dann, als das Zweite, die Antwort auf die Frage, ob es noch recht sei, Christ zu sein.

Das Buch nennt sich „Gottes Heimkehr". Wer es ernsthaft liest und sich nicht überall dort, wo es anderer Meinung ist, durch den oder jenen Ausdruck des Gedankens gleich beirren läßt, dem dürfte es leichtlich den Dienst tun, daß er Gott auch bei sich anklopfen hört. Th. Steinmann.

W. Kinkel. Vom Sein und von der Seele. Gießen. Töpelmann. 1906. 143 S. geb. 2 *M*.

Auch der transszendentale Idealismus (s. den Aufsatz Prof. Kinkels in ds. Heft) will nicht Sache der philosophischen Schule bleiben und bietet dem Leben seine Dienste an. Es ist ein sehr sympathisches Büchlein, in welchem er das tut. Auch wer zu den letzten Lebensfragen anders steht, hat er sich nur durch seine Entscheidungen den Sinn nicht ungebührlich beengen lassen, wird ihm manches entnehmen können. Jedenfalls begrüßen wir es als einen Bundesgenossen im Dringen auf Lebensvertiefung; ist's auch ein Bundesgenosse, mit welchem man sich wohl daneben auch sehr ernsthaft auseinandersetzen mag. Behandelt werden mancherlei Gegenstände in vierzehn z. T. etwas aphoristisch gehaltenen kurzen Erörterungen.

Einige Proben mögen einen Eindruck geben. „„In trüber Stunde spreche ich zu mir: „Es ist nicht gut bestellt um uns Menschen! Da draußen harrt eine Unendlichkeit des Seins, daß wir ihre Probleme lösen sollen; in uns eine Unendlichkeit des Gefühls, die wir in unserer Endlichkeit als Sinnenwesen beherrschen und erdulden sollen!" In guter Stunde setze ich hinzu: „Aber uns ward ein unendlicher Geist". Im Suchen und Streben nach der Idee liegt auch der Anteil, den der einzelne an ihr gewinnen kann. Nicht als ob irgend ein Mensch zu irgend einer Zeit wirklich vollkommen wäre: das ist unmöglich. . . . Aber ist es nicht dennoch töricht, immer ins Dunkel zu sehen und uns am Chaos gleichsam festzusangen? Wir sollten es nicht anerkennen! Laßt uns dahin blicken, wo Licht ist; und wo keins ist, dort wollen wir es anzünden."" (S. 134.) „Wer dem Fortschritt entgegenwirkt und die Menschheit auf irgend eine, sei es noch so hohe Stufe der Kultur ein für allemal festlegen will, der soll wissen, daß er das Leben tötet. Denn gesundes Leben ist Fortschritt". (S. 135.) „Der Tod scheidet das Ewige im Menschen vom Vergänglichen: was wir im Leben von wahrhaftem Sein errungen haben, das bleibt der Kulturwelt erhalten, jeder wahre und große Gedanke, jeder sittliche Impuls und Willensentschluß — und durch beides, das in fremden Seelen fortwirkt, auch jedes tiefe und edle Gefühl. Das Chaotische, Problematische in uns, das wir nicht aufzulösen vermochten, die bloß subjektiven Empfindungen und Gefühle dagegen sterben mit unserem empirischen Ich." (S. 113.)

Th. Steinmann.

Friedrich Frei, Ansichten eines katholischen Landlehrers über Religion und Religionsunterricht. Leipzig. 1907. Teutonia-Verlag. 76 S. 1 *M*.

Digitized by Google

Martin Spahn, Der Kampf um die Schule. Jos. Kösellsche Buchhandlung. Kempten und München. 36 S. 70 ₰.

Hans Pöhlmann, Realistische Bildung und Religionsunterricht. A. E. Sebald. Nürnberg. 39 S. 85 ₰.

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Schule gehört wohl zu den meistverhandelten Themen unserer Zeit. Das erlösende Wort werden auch in den hier zusammengestellten Schriften nur wenige finden, aber jede liefert von ihrem Standpunkt einen beachtenswerten Beitrag zur Sache. Die Ansichten des katholischen Landlehrers muten freilich an Geschmacklosigkeiten, Unklarheiten und Gedankensprüngen dem Leser fast Unmögliches zu. Deutlich ist mir der starke Freiheitsdrang und die antiklerikale Grundstimmung des Verfassers. In dieser Richtung wird manches Wahre gesagt, was zwar meist nicht gerade neu ist, aber immer wieder gesagt werden darf. Etwas unklar ist dagegen die positive Stellung, worin das Streben nach einer tieferen Religionsauffassung nicht zum Durchbruch kommt und in der äußerst oberflächlichen Bestimmung der Religion als „Dekoration, Formgebung" der Sittlichkeit stecken bleibt. Eine bessere Ahnung zeigt sich dann wieder in der Forderung, daß unter Aufhebung besonderer Religionsstunden alle Fächer in den Dienst der Religion und Gesinnungsbildung treten sollen. Was der Schrift einen gewissen Wert verleiht, das ist ihr Bekenntnischarakter, der sie zu einem Stück Volkskunde macht. Das gilt besonders von der autobiographischen Einleitung, aber auch von der ganzen Schrift, in der verschiedene Merkmale des katholischen und z. T. wohl auch des evangelischen Volksschullehrerstandes in lehrreicher Weise zutage treten: eine für die Bewältigung eines reichen Bildungsstoffes nicht ausreichende Formalbildung, eine auch durch manche gute Erfahrung nicht ausgeglichene, aber mit Jesusverehrung verbundene Erbitterung gegen die Kirche, ein hie nnd da durch kleinliche Rücksichten getrübter, aber deshalb nicht gelähmter sittlicher Idealismus.

Auf die Höhe katholisch-reformerischer Bildung führt im Unterschied hierzu der Vortrag des bekannten Professors Spahn in Straßburg „Der Kampf um die Schule". In vornehmer Sachlichkeit und sicherer Stoffbeherrschung werden einige Hauptlinien der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und Schule im 19. Jahrhundert gezeichnet; naturgemäß schimmern unter den historischen Ausführungen Anschauungen nnd Tendenzen von sehr bestimmter Farbe hervor. Der Zweck der Konfrontierung von französischer und deutscher Schulentwicklung geht aus dem Vergleich zweier Gesetze hervor, die je einen nach Spahns Ansicht befriedigenden Kompromiß zwischen Staat und Kirche darstellen. Gemeint ist das französische Schulgesetz von 1850 und das preußische Schulgesetz vor 1906. Der Verlust jener Vorteile in Frankreich durch den Kulturkampf der letzten Jahre ist eine Warnung für die Katholiken Preußens: für diese wird die Entwicklung nur günstiger werden, wenn es ihre Kirche auf dem Gebiete der Schule versteht, mehr Fühlung mit den Zeitmächten, mit Kultur und Volksbewegung zu gewinnen als in Frankreich. Daß neben der Kirche auch der Staat ein Recht auf die Schule habe, wird aus deren Bedürfnis nach Massenorganisation und für unsere Zeit besonders aus dem Bedürfnis des Staates nach möglichst gut geschultem Volksmaterial im wirtschaftlichen Wettkampf der Nationen abgeleitet. Letzterer Zweck werde aber in absehbarer Zeit (?) wieder zurücktreten, wenn der Kampf um den Weltmarkt

Digitized by Google

einem gewissen Ausgleich Platz gemacht habe und idealere Interessen wieder mehr in den Vordergrund treten, und dann werde die Mitwirkung der katholischen Kirche an der Schule wieder doppelt unentbehrlich sein. Anzuerkennen ist, daß insbesondere durch weitgehende Schätzung des selbständigen Wertes der Kultur hier Wege zu friedlichem Zusammenleben der Konfessionen in Deutschland gezeigt sind. Ob freilich der Katholizismus bei Stillung eines wiedererwachenden Sehnens nach Idealismus-Religion die Hauptrolle spielen wird, ist eine Frage, die für nicht katholisches Denken billigerweise offen bleiben muß.

Ein verwandter Geist weht uns im Unterschied zu den genannten Schriften aus Pöhlmanns Abhandlung entgegen. Hauptanliegen ist ihm eine wirklich organische Eingliederung des Religionsunterrichts in den Lehrplan. Sofern christlicher Glaube ein wesentliches Element unserer Kultur ist, gehört er als Abschluß und Konzentration in den Lehrplan sowohl des humanistischen als des ihm gleichwertigen realistischen Typus. Nur wird dort Plato und die griechische Philosophie, hier Kant und die Naturwissenschaft den Anknüpfungspunkt bilden. Zwar — Kant in der Realschule?! Für den Religionsunterricht aber ergibt sich damit die Forderung, daß er so gut wie jedes einzelne Fach rein wissenschaftlichen Charakter trage und von direkt erbaulichen Zielen absehe. Damit ist eine für Lösung der ganzen Frage grundlegende Forderung aufgestellt, über die mithin eine Einigung möglich sein sollte. Nicht so einfach steht es mit den daraus sich ergebenden Folgerungen der Deklerikalisierung und Dekonfessionalisierung. Ersteres wird zwar in dem Sinn auch unanfechtbar sein, daß eine völlige Gleichstellung der Religionslehrer mit den andern Lehrern und die Abstreifung alles kirchlichen Charakters zu wünschen ist. Dagegen will auch für eine rein wissenschaftliche Unterrichtsmethode eine Ausgleichung der Konfessionsunterschiede trotz der glänzenden hierfür ins Feld geführten Autoritäten nicht recht einleuchten. Denn diese Unterschiede beruhen doch nicht nur auf verschiedenen Bekenntnisschriften, sondern auf verschiedenen Weltanschauungen, Geschichtsbetrachtungen und Sittlichkeitsidealen, und auch ein streng wissenschaftlicher Unterricht muß von hieraus abgeleiteten Gesichtspunkten beherrscht sein. Die Voraussetzung hierfür wäre jedenfalls ein interkonfessionelles Christentum zum mindesten als geistige Zeitmacht. Und das ist für die nächste Zukunft kaum zu erwarten, nicht einmal unbedingt zu wünschen, freilich auch nicht als völlig ausgeschlossen zu betrachten. Man könnte Försters Jugendlehre als Beispiel einer pädagogischen Verschmelzung von katholischem und evangelischem Sittlichkeitsideal anführen. Aber ein gelungener Wurf darf nicht über die Gefahr einer Abschleifung und Vermengung charaktervoller, wenn auch einseitiger Typen hinweghelfen. Und dann, sollte man in dieser Richtung in größerem Maßstabe Ersprießliches erwarten, so müßte man sich den Ultramontanismus als überwunden denken. Und wer ist heutzutage dazu kühn genug?

Heilbronn. O. Gerok.

Br. Bauch. Luther und Kant. Berlin. Reuther & Reichard. 1904. 4 M.

Diese Studie über die beiden führenden Geister auf dem Gebiete moderner Frömmigkeit und modernen Denkens las ich mit viel Vergnügen und wünsche ihr viel nachdenksame Leser. Bauch zeigt uns, wie wir in Kants durchaus sittlich gefaßter Frömmigkeit, in seiner klaren Ablehnung alles Lohn- und Frohnglaubens, in seinem Prinzip der sittlichen Autonomie, welche die Idee autonomer Frömmig-

Digitized by Google

keit einschließt, ja selbst in seiner Anschauung von der lediglich introduktiven Bedeutung alles Statutarischen aller positiven Religion, kurz in allem Spezifischen der Kantischen Position es zu tun haben mit einer philosophisch klaren und konsequenten Durchführung eben derjenigen Anschauungen, die bei Luther als das spezifisch Neue seiner Stellungnahme in den Dingen der Religion betrachtet werden müssen. Daß dabei Bauch, mit Hinweis auf Dilthey, das anscheinend Bedeutsame Luthers als religiösen Reformators in dem Erwachen wirklich autonomer Frömmigkeit erblickt und diese Idee in den Mittelpunkt seiner Darlegungen stellt, begrüße ich besonders.

Über Einzelheiten zu diskutieren, ist hier nicht der Ort. Eine bedeutsame Differenz kann ich aber nicht verschweigen. Es erscheint bei Bauch so, als sei alles in religiöser Hinsicht bleibend Bedeutsame Luthers bei Kant in philosophischer Durchleuchtung all' seiner Konsequenzen wiederzufinden und somit Kant der Ausschöpfer der geschichtlichen Mission Luthers. Dem kann ich nicht ganz zustimmen. Luther erscheint mir vielmehr religiös um vieles reicher als Kant. Und dieser größere religiöse Reichtum, er liegt gewiß nicht in alledem, was Luther von Widersprüchen und Unfertigkeiten in sich trug; er liegt aber doch besonders an einem Punkte, gegen den sich von dem engeren Standpunkt Kants aus Widerspruch erhebt. Wir können den Unterschied dahin formulieren, daß Kant eine ausgesprochene deistische Frömmigkeit vertritt, da Gott in einer gewissen Distanz bleibt, Luther dagegen als religiöser Theist eine persönliche Innigkeit des Gottesverhältnisses pflegt, wie sie Kant schelten müßte. Nicht unwichtig ist für diesen Unterschied zwischen beiden Männern gerade auf ihre bei den einen losere, bei dem andern innigere Beziehung zur gegebenen d. h. geschichtlichen Religion. Und daß diese, unbeschadet der religiösen Autonomie, eine fruchtbarere und innigere sein kann, als bei Kant, scheint mir auch der Verfasser unserer Schrift gelegentlich anzudeuten.

Im Anschluß an das eben besprochene Buch sei sehr empfohlen das kurze Schriftchen

O. Zurhellen: Die Wiedererweckung der persönlichen Religion durch Luther. Tübingen. Mohr. 1907. 60 ₰.

Es schildert Luther als den Beseitiger der Verwechselung von Religion und Kirche, Religion und Kultus, Religion und Theologie.

In diesen Zusammenhang gehören auch:

W. Herrmann. Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch. 2. verb. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1907. 1 ℳ.

Der bekannte großzügige Versuch, Jesus nicht als Gesetzeslehrer und Vertreter irgend welcher sittlichen Heteronomie, sondern als den Schöpfer der rechten autonomen Sittlichkeit herauszustellen und so grade auch mit seinen sittlichen Weisungen für unsere Zeit voll zur Wirkung zu bringen. Auch wenn man der etwas gewaltsamen Art, wie Herrmann seine Gedanken herausarbeitet, in vielem widersprechen mag, wird man die Neuausgabe der ungemein klärenden Schrift mit Freuden begrüßen. Th. Steinmann.

Karl Sell. Der Anteil der Religion an Preußens Wiedergeburt vor hundert Jahren. Tübingen, Mohr. 1907. —.60.

Sell zeichnet die religiös-politische Wiedergeburt Preußens als eine Wirkung

Digitized by Google

des deutschen Idealismus, der die Aufklärung zugleich fortführte und überwand und für Deutschland den eigentlichen Grund zur modernen Geisteskultur legte. Dieser deutsche Idealismus bringt ein neues, vertieftes Verhältnis zur Religion, dieselbe verstanden „im subjektiven Sinne als die dem Göttlichen und Ewigen zugewendete Seite des menschlichen Geisteslebens." Ihm entwuchsen die ersten wirklichen Philosophien der Religion von Kant, Fichte und Schleiermacher. Diese Unterströmung ward zu oberst gekehrt durch die gewaltigen politischen Ereignisse der Zeit. So ist der politische Sieg der Befreiungskriege zugleich ein Geistessieg des religiös tieferen deutschen Idealismus über die bloße Aufklärung, als deren großes Werkzeug Napoleon I. erscheint.

Sells Vortrag wirkt als ein starker Appell für jene vertiefte Geistesart, die, weil vertieft, darum zugleich wieder wirklich religiös ist. Th. Steinmann.

Karl Gebert. Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens. München. St. Bernhards Verlag. 1905. 1 *M*.

Der Vortrag wurde am 10. Januar 1905 in der Krausgesellschaft in München gehalten. Er sei — auch evangelischen Lesern — angelegentlichst empfohlen.

Sells Vortrag, von dem soeben die Rede war, weist unter anderem auch darauf hin, wie die religiöse Vertiefung des Geisteslebens durch den deutschen Idealismus ein durchaus interkonfessionelles Gepräge trug. Wir hoffen in Werdezeiten eines neuen deutschen Idealismus zu stehen, der in vielem an jenen der vorigen Jahrhundertswende anknüpft. Möge auch er seine starke interkonfessionelle Wirkung tun!

Die Gebert'sche Schrift steht jedenfalls unter dem Einfluß dieses Geistes. Eine starke Zuversicht zu der Geltung des Christentums wie für alle Völker, so auch für alle Kulturzeiten, verbindet sich hier mit einer bewußten Hinkehr zu jener Geisterart, deren Prophet Kant ist. „Kants Leben bezeichnet einen Höhepunkt in der Religionsphilosophie" (S. 28). Durch Kant erhält die erhabene Lehre Christi in unserer Zeit ihre zeitgemäße philosophische Begründung. Es ist die Idee der im rechten Sinne autonomen Frömmigkeit als einer Sache der sittlich-religiösen Persönlichkeit, auf welcher als Grundlage hier die persönliche Religiosität des Willenslebens als das eigentliche und entscheidende der bloßen Gläubigkeit als bloßer Unterwerfung des Intellektes gegenübergestellt wird. „Nicht mehr der Glaubensinhalt, nicht mehr der Bekenntnisglaube, nicht mehr konfessionelle Unterscheidungslehren sind die Kennzeichen wahrer Religion, sondern die sittlichen Qualitäten des Innenlebens" (S. 74). Und diese Auffassung wird hingestellt als „ein Zurückgreifen auf das echte Christentum und den wahren Katholizismus" (S. 74).

Erwähnt sei noch, daß der Vortrag Geberts manche feinsinnige Bemerkung enthält über Individualismus und Intellektualismus, über die „Naivgläubigen" und über die bekämpften Ultramontanen. Th. Steinmann.

Johanna Pirscher. Wachstum. München. Beck. 1906. 1.20 *M*.

„Gedanken über sittliches Sein und Werden" gibt die Verfasserin in der Form einer Schilderung des Entwickelungsganges der Menschheit in ihrem Streben nach Lebenserweiterung. „Das Hinausrollen über sich selbst und seine Art, das kennzeichnet (nur) das Menschengeschlecht" (S. 8). Verschiedene Entwickelungsstufen dieses Mehr-haben-wollens stehen da nebeneinander: Selbsterweiterung durch bloßen Sinnenkontakt (Genuß, Besitz), durch intellektuelle Be-

Digitized by Google

reicherung, durch gesellschaftliche Steigerung des Lebensgefühls; deutlicher ein wirkliches Hinauswachsen über sich selbst im ästhetischen Entzücken und im Hinausstellen eines Lebenswerkes. All das wird weit überboten durch den Weg der Selbsterweiterung, den Christus gewiesen hat. Hier tritt man ganz deutlich aus sich selbst heraus und damit zugleich hinein in ein wirklich von keiner Schranke gehemmtes beständiges Wachstum. Das geschieht durch die Liebe als Hingabe in den Dienst Anderer und des Ganzen zur Herstellung eines Reiches Gottes. So ist die sittliche Selbstverleugnung die Pforte zur machtvollsten und unbeschränktesten Selbsterweiterung.

Der Hauptton des Büchleins ist der Ton der Lebenserweiterung. Stark genug tritt aber auch das Andere hervor, daß der Weg dahin als ein Weg zu einer „höheren Ordnung" „Umbildung der alten Ordnung oder deren Untergang" bedeutet. Und das hebt das Büchlein über den Standpunkt der bloßen Bejahung des Lebensdranges zu wirklich sittlicher Wirkung empor. Manche Feinheit im Einzelnen, so die Ausführungen über das Leiden und seine „Weihe", zeigen, wie die Verfasserin in die Tiefe zu bohren sucht. — Auch dieses Schriftchen bereichert jene moderne Literaturgattung, die sich nicht um Lösung wissenschaftlicher Fragen, sondern um die Gestaltung des persönlichen Lebens bemüht. Th. Steinmann.

Die Verhandlungen des achtzehnten evangelisch-sozialen Kongresses. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1907. 2 *M*.

Der evang.-soz. Kongreß arbeitet auf seinem Gebiet an dem Problem „Religion und Kultur". Daß dabei überall die Probleme gerade der Geisteskultur entscheidend im Hintergrunde stehen, bezeugen deutlich die Verhandlungen der vorjährigen Tagung in Straßburg i. E. Eine erfreuliche Einstimmigkeit des Hinausstrebens über den Naturalismus in Anknüpfung an die klassische Periode des deutschen Idealismus tritt uns aus einer z.T. tiefgreifenden Einzeldifferenz der Anschauungen entgegen. Uns interessieren vornehmlich die Vorträge von Professor von Schulze-Gävernitz über: „Kultur und Wirtschaft. Die neudeutsche Wirtschaftspolitik im Dienste der neudeutschen Kultur" und von Herrn Pfarrer Wegener und Frau Prof. Marianne Weber über: „Die Bekämpfung der Unsittlichkeit mit besonderer Beziehung auf den Schutz der Jugend", dazu die Debattereden von Baumgarten, Troeltsch, Ad. Wagner, Naumann, E. W. Mayer, Rade, Harnack, Hans Thoma u.A.m. Es hat etwas Erhebendes, hier so viel Ernst der Gesinnung und Gründlichkeit des Nachdenkens auch über letzte Prinzipienfragen der Geisteskultur zusammen zu sehen. Th. Steinmann.

Karl Holl. Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? Tübingen, Mohr. 1907. —.50 *M*.

Indem sich Holl nicht an die Oberfläche der Rechtfertigungslehre hält, sondern in die Tiefe des religiösen Erlebens hinabsteigt, das hinter dieser Lehre steht, zeigt er uns, wie volles Realitätsbewußtsein des religiösen Verhältnisses im Bunde mit rücksichtsloser sittlicher Wahrhaftigkeit der Selbstbeurteilung zu den Erlebnissen führen muß, welche diese Lehre hervortrieben. Wem an ernsthafter Auseinandersetzung mit dem religiösen Gut der kirchlichen Überlieferung wirklich gelegen ist, der wird mit viel Gewinn zu diesem Schriftchen greifen. Namentlich aber sei es allen denen zu besinnlichem Studium empfohlen, denen das Christentum auf eine Art optimistischer Weltanschauung hinausläuft. Th. Steinmann.

Digitized by Google

Eingesandte Bücher.

Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt u. f. d. Gegenwart erklärt. Herausgegeben von Joh. Weiß. 2 Bände. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. 14 ℳ, in 2 Lwbden. 17 ℳ, in 2 Hldrbden. 19,60 ℳ.

Th. Lindner, Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. In neun Bänden. Stuttgart, Cotta, 1901–1907. Bd. 1–5. Band 5.50.

A. Elsenhans, Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. 2 Bände. Gießen, Töpelmann, 1906. 8.— u. 5.—.

P. God. Geiger, O. S. B. Gott und Welt, Natur und Übernatur. Donauwörth, Auer, 1907.

Meffer, Kants Ethik. Leipzig, Veit & Ko.

P. Mezger, Das Kreuz Christi und das moderne Denken. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1907. 2.—.

F. Hirster, Die Philosophie des Gleichnisses. Leipzig, Spohr, 1907.

W. Wrede, Vorträge und Studien. Tübingen, Mohr, 1907. 4.—. 5.25.

H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schriften? Tübingen, Mohr, 1907. Lebensfragen 21. 1.80. 2.60.

J. K. J. Friedrich, Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich. Gießen, Töpelmann, 1907. 1.40.

Der Kirchenzwang in der Schule. Drei Vorträge von Th. Lipps, Fr. Goldschmit und K. Guthmann. München, G. Müller, 1907.

P. Kölbing, Die bleibende Bedeutung der urchristlichen Eschatologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. —.75.

F. Naumann, Gotteshilfe. Gesamtausgabe. 3. Aufl. Ebda., 1907. Lwd. 6.—.

H. Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schrift. Tübingen, Mohr. Relig. Volksb. III,9. —.50. —.75.

O. Schmiedel, Richard Wagners religiöse Weltanschauung. Tübingen, Mohr. Relg. Volksb. V,5.

W. Bousset, Die Mission und die sog. religionsgesch. Schule. Vortrag, geh. auf d. XXIII. Jahresvers. d. ev.-prot. Miss.-Ver. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. —.80.

M. Meyer, Aphorismen zur Moralphilosophie. Berlin, H. Seemann, 1906.

W. Kinkel, Aus Traum und Wirklichkeit der Seele. Gießen, Töpelmann, 1907. 2.—.

Joh. Müller, Bausteine f. persönliche Kultur. München, Beck, 1908. 1. Das Problem des Menschen. 1.25. 2. Persönliches Leben. 1.25. 3. Das Ziel. Zur Verständigung f. Suchende von heute. 1.25.

H. Weinel, Ibsen, Björnson, Nietzsche, Individualismus und Christentum. Tübingen, Mohr, 1908. Lebensfragen 20. 3.—. 4.—.

W. F. Claffen, Suchen wir einen neuen Gott? Ebda., Lebensfragen 22. —.80.

W. Kapp, Bildung und Religion. Ebda., 1907. —.60.

Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik. 2. Aufl. Ebda., 1907. 1.60.

H. Weinel, Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Ebda., 1907. 1.50.

E. Lübben, Leo Tolstoi, der Führer von Jung-Rußland. 4. Aufl. Berlin und Leipzig, H. Seemann Nachf. 1.—.

Joh. Riehl, Jesus im Wandel der Zeiten. 4. Aufl. Ebda. 6.—.

A. Leicht, Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie. Leipzig, Dürr, 1904.

Digitized by Google

Grenzen der Verständigung über seelisches Leben.

Von Joh. F. Hahn.

„Fast immer mißfällt mir meine Rede, denn ich ringe nach dem Besseren, das ich oft innerlich genieße, ehe ich es durch Worte auszudrücken versuche; wenn ich es aber nicht darzustellen vermag, wie ich es vor mir habe, dann betrübe ich mich, daß meine Zunge mir nicht Genüge leistet. Ich möchte das Ganze ausdrücken, was ich in mir habe, damit man es ganz verstehe. Aber ich fühle, daß mein Ausdruck das nicht erreicht. Mein innerliches Denken durchzuckt mit Blitzesschnelle mein Gemüt, aber die Rede des Mundes geht langsam und schwer und ist von ganz anderer Natur als mein inneres Schauen. Sie wälzt sich mühsam fort, während das Denken sich schon wieder in seine einsame Stätte zurückgezogen hat. Nur wenige Spuren läßt der innere Blick im Gedächtnis zurück: die dauern fort und treten durch den langsamen Fluß der Silben in die äußere Welt."

Im Munde Augustins mag dieses Geständnis überraschen. Wenn jemand die Kraft hatte, Tiefgeschautes auszusprechen, so war es der Verfasser der Konfessionen. Denn bei ihm finden wir alle Voraussetzungen, die zur Verständigung und Mitteilung des innerlich Erlebten gehören: einen heißen, unbändigen Drang nach Erkenntnis — er nennt es das „Schreien seines Denkens" —, eine seltsam kundige Hand, die verschlungenen geheimen Fäden menschlichen Empfindens zu entwirren, eine Fähigkeit, auch für das Verborgenste Spiegel über Spiegel zu finden, die es im Wortbilde auffangen und festhalten, eine Unmittelbarkeit der Sprache, die über den bloßen Ausdruck hinaus noch unerschöpfliche Tiefen ahnen läßt. Eine reiche und sehende Seele — und doch nicht des Wortes mächtig.

Die Mittel, die eine Verständigung zwischen den Menschen ermöglichen, sind mannigfaltigster Art. Der Blick, die Miene, die Geste, die Nüanzierung des Tones, in dem wir sprechen, können als unmittelbare Laute der Seele gelten. Auch das Wort, das aus einer starken Spannung herausbricht, teilt unmittelbar einen Gefühlsinhalt mit, ohne ihn in einen Gedanken zu fassen.

Der Gedanke selbst aber gibt einen seelischen Inhalt nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit wieder, sondern verarbeitet, geformt, vom Unmittelbaren abgelöst zu eigener, plastischer Existenz und daher von allgemeinerer Mitteilbarkeit. Was an Unmittelbarkeit verloren gegangen ist, mag als das eigentlich Wertvolle angesehen werden; und so treffen wir auch tatsächlich auf die Anschauung, daß der Gedanke den Gehalt des Daseins nicht zum Ausdruck bringen könne.

Digitized by Google

Heinrich von Stein nimmt geradezu eine antirationalistische Wendung; in der gedankenmäßigen Formulierung seelischen Lebens — also auch in der Philosophie und Wissenschaft — habe man es mit Abstraktionen zu tun, die das Lebendig-Wertvolle nicht mehr enthalten; dagegen biete die Kunst ein viel umfassenderes Mittel, den Grundgehalt des Lebens auszudrücken.

Es wird uns hier endlich eine Erfüllung der Sehnsucht, uns miteinander zu verständigen, verheißen, und wir werden die Wahrheit dieser Anschauung anerkennen, solange sie nicht, wie bei Stein, dazu verführt, ausschließlich von der Kunst nun alles zu erwarten. Denn die Kunst kann trotz alledem nicht als Ausdruck des ganzen Menschen gelten. Dafür stützen wir uns auf die Erfahrung aller großen Künstler, daß in der Begrenztheit ihrer künstlerischen und menschlichen Individualität eben doch das tragische Schicksal ihres Lebens liege. Wir finden bei allen irgendwie das drückende Gefühl der eigenen Begrenztheit ausgesprochen; in dem grotesken Ernst des Cervantes, in Shakespeares Bitterkeit, in der Strenge der griechischen Kunst, in Dantes unglücklichen Träumen, in Schillers tragischem Ringen um Menschheitsgröße, in Bach, Beethoven, Klinger. Am stärksten tritt dieser Zug in Michelangelo hervor. Selbst seine größten Werke, die Medizeergräber und die Malereien in der Sixtinischen Kapelle, sprechen von Schmerzen, die nie Erlösung fanden, von Träumen, die nie wahr wurden. Seine Propheten und Sybillen wagen kaum, in eine ferne Zukunft zu hoffen, Gott-Vaters Hoheit ist ernst und unnahbar, und was in den Wandlunetten der Sixtina von der Geschichte der Menschheit, die auf ihren Erlöser harrt, erzählt wird, ist trostlos. Die „Nacht" auf Giulianos Grabmal spricht:

Lieb ist der Schlaf mir. Stein zu sein noch lieber.
Nicht-sein, Nicht-hören muß für Glück ich halten,
Solang' Unheil und Schmach im Lande walten.
Drum weck' mich nicht. Sprich leis und geh' vorüber.

Zu großes, zu tiefes Schauen hat eine Sehnsucht in ihm geweckt, die keine Fesseln mehr ertragen kann. Sein neunzigjähriges Leben war zu kurz, um alles was er sah zu gestalten, die Gunst hoher Päpste zu arm, um ihm alles in die Hand zu geben. Er wollte für Julius ein Grabdenkmal meißeln, das alle seine Sehnsucht erlösen sollte. Es blieb unvollendet. Sein Leben war reicher als aller Glanz seines Zeitalters: einmal durchzuckte seine Schöpferträume der Gedanke, aus den Marmorfelsen in Carrara ein Riesenmonument zu meißeln — ein Stein-Antlitz — das weit über das Land bis auf das Meer hinaus blicken sollte. Es ist sein Traum geblieben. „Der Himmel hatte mich bei der Geburt mit einer Tatkraft ausgestattet, die zu meiner Leibesbeschaffenheit in keinem Verhältnis stand. Ich sah weiter als ich reichen konnte. Alles, was um mich auftrat, er-

Digitized by Google

schreckte mich; ich hatte Angst, daß meine zu beschränkten Kräfte noch zersplittert werden könnten, und ich zwang mich mit Wut und einer mürrischen Hartnäckigkeit, meine Blicke auf das geheiligte Ziel zu sammeln, das ich zu verfehlen fürchtete. Ich wollte die Natur in all ihren labyrinthischen Windungen auf einmal ergreifen, und ich erkletterte ihre Gipfel, indem ich mich mit den Händen, mit den Fingern, mit den Füßen, mit den Knien, mit dem ganzen Körper an das anklammerte, was sie mir an Stützpunkten anboten. Ich bin Bildhauer, Maler, Dichter, Baumeister, Ingenieur, Anatom gewesen; ich habe Kolosse in Stein gehauen und Figurinen in Elfenbein ziseliert; ich habe die Wälle von Florenz und Rom entworfen, Bastionen errichtet, Fronten defiliert, Glacis ausgemessen, und nicht fern von dem Gebäude, dessen Wand ich mit der Offenbarung des jüngsten Gerichtes gezeichnet habe, ist es mir gelungen, die ungeheure Kuppel des Fürsten der Apostel bis in die höchsten Höhen der Atmosphäre emporzuführen."

„Ihr seid nun müde zu leben?"

„Ich bin begierig darauf, im Gegenteil. Weit ab von den Gliedern meines wahren Wesens möchte ich die Fleischesbande schütteln, die sie beengen. Mich dürstet nach der vollen Freiheit meines Seins; mich hungert nach dem, was ich errate; mich drängt es, das zu schauen, was ich begreife. Wenn ich während meines Aufenthaltes hienieden etwas erfaßt und einen Teil der Wahrheiten, die ich fühle, habe ausdrücken können, was wird mir nicht gelingen zu vollbringen, wenn einmal die öden Felswände, die mich umgeben, für immer in die Tiefen der Vergangenheit versunken sind? Nein, nein! nicht der Tod ist es, was ich kommen fühle, es ist das Leben, das Leben, davon man hienieden nur den Schatten gewahren kann, und das ich bald ganz und gar besitzen werde!" (Gobineau.)

Goethe freilich scheint auf den ersten Blick von dieser Düsterkeit ganz frei zu sein. Seine heitere Ruhe gab ihm den Namen des Olympiers. Aber grade bei ihm finden wir eine volle Bestätigung. Goethe hat keine echte Tragödie geschrieben. Er war nicht wie Schiller ein tragischer Dichter, er war eine „tragische Natur" (Stein). Er weist alles Düstere von sich ab mit jener Angst, die ihr Schicksal kennt. Die Vision im Egmont verrät ihn; in Schillers Verurteilung dieses Schlusses spricht ein tragischer Dichter gegen einen Dichter, der nicht tragisch sein konnte. Im Faust streift Goethe nochmals dieses Gebiet, und es sieht aus, als wollte er sich hier einmal aussprechen. Aber am Schluß des ersten Teiles läßt er wieder den mystischen rettenden Schleier fallen, um dann im zweiten Teil von den dunklen Gewalten des Lebens gar nicht mehr zu sprechen. Sein „Inkognito", seine tiefe Verschlossenheit selbst dem Vertrautesten gegenüber (auf Schillers leise Anfrage, 1795 März, wie es mit seinem religiösen Leben stehe, antwortet Goethe gar nicht) wird so erklärlich. Welch ein Glück für ihn, daß

Digitized by Google

er Schiller in seiner Nähe hatte, daß er an dessen Schaffen so starken Anteil nehmen konnte! Ergreifend ist dann, nach Schillers Tode, der Versuch, den Demetrius zu Ende zu dichten: sollte es nicht gelingen, den harmonischen Geist Schillers in sich wieder lebendig zu machen, um sich selbst loszuwerden, um mit den Worten eines anderen endlich das auszusprechen, was immer verborgen geblieben war? Es hätte ihn zermalmt. „Der Fehler, den Sie mit Recht bemerken, kommt aus meiner innersten Natur, aus einem gewissen realistischen Tic, durch den ich meine Existenz, meine Handlungen, meine Schriften den Menschen aus den Augen zu rücken behaglich finde. So werde ich immer gerne inkognito reisen." (Goethe an Schiller, 1796.) Das besagt nichts anderes, als daß Goethe in der Tiefe seiner Natur eine letzte Unmöglichkeit fand, zu einer Verständigung und Gemeinschaft mit anderen Menschen vorzudringen. „Mein eigentliches Glück war mein poetisches Sinnen und Schaffen. Allein mit all meinem Namen und Stande habe ich es nicht weiter gebracht, als daß ich, um nicht zu verletzen, zu der Meinung anderer schweige. Dieses würde nun in der Tat ein sehr schlechter Spaß sein, wenn ich dabei nicht den Vorteil hätte, daß ich erfahre, wie die anderen denken, aber sie nicht, wie ich." (Eckermann, 1824.)

Hinter all diesen Zeugnissen steht das Problem der Individualität. Das Entscheidende ist mit der doppelten Tatsache gegeben, daß alles Menschenleben zwar nur in einer Individualität auftreten kann, zugleich aber auf etwas Gemeinsames hinausstrebt. Man würde gar nicht auf Mitteilung, Verständigung, Gestaltung, nicht auf Kunst, Wissenschaft und Religion, also auf eine Gemeinschaft geistig-seelischen Lebens dringen, wenn das Menschenleben in der Individualität selbstgenugsam, befriedigend, abschließbar wäre. So bitter auch die Erfahrung ist, daß wir immer nur auf den einsam geschlossenen Ring des Einzelbewußtseins festgebannt sind, so bleibt dennoch die Überzeugung unerschütterlich, daß, tief in der menschlichen Natur angelegt, gemeinsame Grundzüge und Ziele des Gemütslebens vorhanden sind. Das drückende Gefühl über die Grenzen der geistigen und seelischen Kräfte erhebt sich aus dem Bewußtsein, daß wir auf etwas Gemeinsames und Unendliches hin veranlagt sind.

Bezeichnen wir dieses als den ewigen Grundgehalt alles Menschenlebens, so ist eine Gemeinschaft zwischen den Menschen nur denkbar, wenn man an den gemeinsamen Grundkräften des Lebens bewußten Anteil gewinnt. Die Individualitäten reichen wie tiefe Brunnenröhren in ein gemeinsames, unermeßlich weites Becken hinab, und hierbei leistet uns das Kunstwerk sicherlich den Dienst, eine Verbindung von Person zu Person herzustellen. Denn das künstlerische Erleben ist eine receptive Tätigkeit, die dem aufnehmenden Schauen gleichkommt. Die Kunstwerke durchleuchten

Digitized by Google

dann die unermeßliche Wassertiefe und ziehen das Auge auf gewisse Inhalte hin, die im Schauen unser Eigentum werden. Man könnte die Bedeutung des Kunstwerkes unter diesem Gesichtspunkt ornamental nennen: wie die Leuchter im Dunkel des Kirchenraumes auf das Altarbild, wie das Diadem auf die Stirn, die Perlenkette auf den Hals, der Reif auf Handgelenk und Finger hinweisen und ihren Schönheitswert zum Bewußtsein bringen, so durchstrahlt das Kunstwerk die Tiefen des Menschenlebens und teilt uns seinen Reichtum mit.

Niemand erhält mehr, als er selbst sehen und fühlen kann, als seine Individualität aufnimmt. Aber es ist unser aller Erfahrung, daß unser Lebensreichtum nicht in der Individualität selber eingeschlossen ist und aus ihr fließt, sondern daß es ein tieferes und unbegrenztes Schauen gibt, daß uns ein Kunstwerk die Augen für Seiten des Lebens zu öffnen vermag, die wir noch garnicht kannten. Ist unser eigenes Gefühl noch unbestimmt, der Blick noch gebunden, so teilt sich das, was der Künstler erlebte und gestaltete, als die feste Form auch für unser Erlebnis mit. Daher ist der Gedanke der Romantik, daß im Selbsterlebnis der Individualität der Gehalt des ganzen Lebens erfahren werde, eine Irrung. Er ist schon deswegen unzutreffend, weil jedes Erlebnis auf einen bestimmten Kern hin gravitiert, auf eine Grundlinie, die ins Bewußtsein zu heben, Aufgabe der Kunst ist. So beurteilen wir ja auch ein Kunstwerk vom künstlerischen Standpunkt aus nur auf seine „innere Notwendigkeit und Wahrheit" hin, also nur darnach, wie weit es gelungen ist, alle einzelnen, bereichernden Züge auf die eine Grundlinie hin zu konvergieren.

So unmöglich es der Kunst nach ihren eigenen Formgesetzen daher ist, ein Ausdruck des ganzen Menschen zu werden, so wenig befriedigt sie andrerseits unmittelbar den Erkenntnistrieb selbst. Das Ziel der Erkenntnisarbeit ist ein anderes als das Ziel des schaffenden Künstlers, der sein Erlebnis mit dem Bewußtsein durchdringen will. Wir möchten den geistigen Gehalt, das Bewußte, in der Kunst nicht missen. Aber die Kunst soll nicht unmittelbar auf das Denken einwirken.

Und doch läßt sich das Denkbedürfnis nicht aus dem Ganzen des Lebens eliminieren. Schon in der abnorm prätenziösen Schädelwölbung eines menschlichen Embryo mag eine erschreckende Hindeutung auf die Wichtigkeit dieser Seite des Lebens gesehen werden, und sollte das einfach beiseite gesetzt werden dürfen, was uns alle wie ein unersättlicher Heißhunger oft bis zu physischer Ermattung quält und stachelt? Was so groß ist, daß es unser Verderb und unser Glück werden kann?

Tatsächlich greift das Denken nicht weniger tief in unser Leben ein als die höchsten Taten der Seele: die künstlerisch andachtsvolle Versenkung, die religiöse Erhebung zu Gott, die sittliche Überwindung der Weltwirklich-

Digitized by Google

keit. Schon die äußere Form ist dieselbe: Die Versenkung in Denkprobleme gelingt nicht zu jeder Stunde, sondern erfordert eine reale Einkehr und Abwendung von der Welt. Wir kennen hier dieselben inneren Erschütterungen und Kämpfe, dieselbe Pflicht zur Selbstüberwindung, dieselben Gefahren für die Gesundheit und ein schnelles Fortkommen in der Welt. Der typische Gelehrte gilt noch immer als eine menschliche Mißgestalt, ein unbeholfenes Männchen, dem alles aus dem Wege geht und den jeder beiseite schieben kann. Schopenhauer, Nietzsche. Warum reiben sich diese Menschen auf? Der professionelle Denker erscheint als halber Mensch, aber je mehr ihn die Geistesarbeit entstellt hat, um so eher werden wir glauben, daß er wirklich ein ganzes Leben gelebt hat.

Denn dieser äußeren Erscheinung liegt eine tiefere Wahrheit zu Grunde. Die Denkarbeit wirkt zerstörend auf den natürlichen Menschen. Wir erblicken darin ein Gesetz des Geisteslebens, das Heinrich von Stein als das Problem des „Überpersönlichen in großen Individualitäten" bezeichnet. Alles höhere Leben, alle Entfaltung der Kräfte des Gemütes und des Geistes geschieht unter einer rätselhaften Nötigung (das „Dämonische" Goethes) und bedeutet eine Überwindung und Zerstörung des natürlichen Lebens. Über jedem Denker steht als Aufgabe und Verheißung, was Goethe, den Sinn der Nietzscheschen Lehre vorwegnehmend, in dem Worte aussprach: „Der Mensch muß wieder ruiniert werden." Die himmlische Welt fordert ihre Opfer in der irdischen. In Prometheus erscheint diese Wahrheit furchtbar, in Christus versöhnend:

„Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre?"

Solche tiefeinschneidenden Wirkungen ernster Geistesarbeit auf das Ganze des Lebens nötigen zu einer würdigeren Einschätzung des Denkens, als frühere Zeiten zugeben wollten. Noch Schiller sagte: „Zum Philosophieren ist schon der halbe Mensch genug und die andere Hälfte kann ausruhen; aber die Musen saugen einen aus. Der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karrikatur gegen ihn." Eine gerechtere Beurteilung gewinnen wir, wenn an alles Denken die Forderung gestellt wird, daß es zur Selbstbefreiung des Geistes führt, daß ein wirklicher Fortschritt erreicht, etwas positiv Neues und Bedeutendes geschaffen wird. Alle geistige Arbeit ist unwürdig und fruchtlos, wenn sie nicht neue Lebenswerte erschließt und tiefere Quelladern des Lebens aufgräbt. So allein bringt uns das Denken befreiende Einsichten in unser Leben, so allein können wir vom Denken auch eine wirkliche Verständigung und Gemeinschaft erwarten.

Haben wir so dem Denken seinen Platz im Lebensganzen angewiesen,

Digitized by Google

so wenden wir uns jetzt zu der Frage, wie weit das Denken ein Ausdruck des Lebens sein kann. Es soll dabei nur auf literarische Arbeit mit philosophisch-wissenschaftlicher, nicht künstlerisch-dichterischer Tendenz Bezug genommen werden.

Das Problem wäre sehr einfach zu stellen, wenn wir von dem Glauben ausgingen, daß hinter allen Lebenserscheinungen, im umfassendsten Sinne, ewige rationelle Vernunftwahrheiten verborgen lägen, wie es die neukantische Schule (Windelband) im Interesse einer auf das Pflichtbewußtsein fundierten Ethik und Normenphilosophie tut. Kants „einseitig männlich ethisches Bewußtsein" (Spranger) hat uns in eine Begriffswelt gebannt, die zu durchbrechen eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart ist. Das Pflichtbewußtsein kann uns nicht mehr als einziges Fundament der Moral gelten; es war zwar ein fruchtbarer Gedanke Kants, nur dieses Fundament anzuerkennen und hierauf eine sittliche Welt aufzubauen, die ewigen Vernunftgesetzen rationeller Art gehorcht. Dann beruhte in der Tat die Aufgabe des Denkens nur darin, den rationellen Grundgehalt zu suchen und auszusprechen.

Inzwischen aber hat sich unser Weltbild und unsere Stellungnahme zum Leben vollständig geändert. Rousseaus Weckruf zur Besinnung auf das Natürliche im Menschen wurde von einer großen neuzeitlichen Bewegung weitergetragen, die wir die Selbstbesinnung des Weibes nennen können. Das tiefere Verständnis für die Frau hat ihrem Leben abgelauscht, daß es für uns noch weit andere Erlösungsmomente gibt als Pflichterfüllung. Ein höheres und glücklicheres Menschentum erkennen wir in der Fähigkeit des Weibes, sich ganz und restlos hinzugeben und in solcher Hingabe eine Erlösung zu finden. Diese Wahrheit gewann, wie alle anderen, zunächst einen einseitig übertriebenen Ausdruck; die Neuromantik rief einen Schicksalsfanatismus ins Leben, der nur den Grundsatz kennt: handle nach deinem Gefühl, handle so wie dein Herz befiehlt; der darauf vertraut, daß die Hingabe an die eigene Natur, an das von innen heraus Gesollte, zur Erlösung führe; der allein darüber wacht, daß die Gesinnung alles Handelns rein und unschuldig sei. Nicht zufällig handelt es sich dabei vorwiegend um sexuelle Probleme und um die Frage der Ehe, denn es ist eine einseitig weibliche Ethik, in Erfahrungen am weiblichen Leben gereift. — Es mag damit eine Vereinigung der beiden einseitigen Betrachtungen als die ethisch-philosophische Aufgabe der Gegenwart bezeichnet werden; wir entnehmen aber dieser Sachlage die Erkenntnis, daß die Fragestellung der Normenphilosophie heute nicht mehr ausreicht.

Wir lassen die Frage zunächst ohne Aussicht auf eine Lösung so, wie sie an uns herantritt: es soll durch den Gedanken ein seelischer Inhalt mitgeteilt werden, sodaß eine Verständigung erreicht wird. Geht nun in dem Gedanken notwendig das Lebendige verloren? Haben wir keine Mittel, das Irrationelle doch dem Gedanken mit auf die Fahrt zu geben?

Digitized by Google

Wenn wir von dem Rationellen noch einen lebendigen Stimmungsgehalt unterscheiden, der nicht mehr in wirkliche Gedanken auflösbar ist, und der doch, als das Wichtigste, mit ausgedrückt werden soll, so kann letzteres nur dadurch wiedergegeben werden, wie wir es aussprechen. Das Timbre der Diktion, die Stimmung der Rede kann allein den Gefühlsinhalt vermitteln. Wir müssen produzieren, ausmalen, künstlerisch schaffen, also doch schließlich wieder von der Kunst erhoffen, was der Gedanke für sich nicht leisten kann. Die Musik gibt am unmittelbarsten den Gefühlen Ausdruck, und daher verlangt Schiller von jeder Gedankenkomposition, die Stimmungsmäßiges ausdrücken soll, eine „musikalische Haltung". Wir haben uns das etwa so vorzustellen, als wenn Wortbilder das lesende Auge in demselben Rhythmus treffen, in welchem eine Tonfolge zur Melodie wird, sodaß Farbe und Glanz der Wortbilder zu den Gedanken die Gefühle mitschwingen lassen. Die vollendete Klarheit der Gedanken schafft sich selbst eine Schönheit des Stils und zieht den Leser in ihren Bann. So hat Kants Stil durchaus einen ästhetischen Reiz, der immer tiefer empfunden wird, je weiter man seine Gedankenarbeit im Ganzen übersieht und dahinter das gewaltige Lebenswerk eines Menschen erblickt, der aus reichen Erfahrungen des Herzens heraus denkt und spricht. So scheint in der Tat eine Vereinigung des künstlerischen und philosophischen Momentes möglich, und wir müssen in dieser Vereinung das beste Mittel anerkennen, wodurch wir zu einer Verständigung über seelisches Leben gelangen können.

Nomen est gloriosum.*)

Von **Philipp Bachmann.**

Man spricht viel von dem religiösen Sehnen, das nach einer Zeit der seelischen Dürre nun in der Gegenwart wieder erwache. Ich gebe diese Tatsache zu und möchte doch nicht wagen, dieser unsrer Gegenwart das Wort in den Mund zu legen, mit welchem einst der Sänger des 42. Psalms das Rauschen der Anfechtungsfluten um ihn her übertönte: Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Das Verlangen, das unsrer Zeit wieder seelischen Inhalt zu geben verspricht, scheint mir vielmehr ausreichend charakterisiert zu sein, wenn ich es als Durst nach Religion bezeichne.

Aber sind das nicht doch gleiche Größen: Durst nach dem lebendigen Gott und Durst nach lebendiger Religion? Wessen Seele den lebendigen Gott begehrt, der begehrt ihn ja selbstverständlich so, daß Gott ihm auch

*) Herrlich ist der Name (sc. Gottes) D. H.

Digitized by Google

seine Seele mit Heilsinhalt erfülle, und da ein solcher innerlicher Gottesbesitz das denkbar beste Recht darauf hat, als Verwirklichung von Religion zu gelten, so bestehen also wirklich engste Beziehungen zwischen jenen beiden Rufen der Sehnsucht. Dennoch aber sind sie keineswegs mit einander identisch. Der 42. Psalm ist ja nicht das Lied eines Gottsuchers, der etwa aus den fernen Tiefen der Erdenfinsternis heraus eine klagende und sehnende Stimme emporsendet, ob sie nicht irgendwo auf das Ohr einer göttlichen Macht träfe und eine Beziehung zu dieser bis dahin unbekannten Energie gewänne. Nein, der Beter dieses Liedes kennt Gott in der ganzen lebendigen Fülle seiner Güte, Wahrheit und Macht; er steht in kräftigem Gebetszusammenhang mit ihm, ja mitten in seiner schmerzlichen Erregung feiert er doch Stunden, wo seine Seele sich innig und beseligend mit Gott verbunden weiß. Dürstet er dennoch nach Gott, so geschieht es, weil er in einer peinvollen äußeren Lage sich befindet, die seine Feinde zum Spott darüber berechtigt und sein eigenes Herz zu der Angst darob reizt, als habe Gott ihn verlassen. Sein Durst nach Gott ist also ein Begehren nach einem machtvollen Erweise göttlicher Hilfe, die ihn und seine Gegner davon überführen soll, daß Gott den Liebeszusammenhang mit ihm, allem zeitweiligen Anschein zum Trotze, aufrecht erhält und siegreich durchführt, ist — allgemeiner ausgedrückt — ein Verlangen nach Besiegelung des Flehens und der Geduld der Seele durch die Gewähr und den Erweis objektiver Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Beter.

Im Vergleiche dazu ist das Verlangen der Gegenwart doch weithin sehr anders geartet. Nicht bloß, daß ihm die klaren und kräftigen Voraussetzungen fehlen, wie sie jenem Beter in der allgemeinen Gewißheit um den lebendigen Gott gegeben waren. Die Sehnsucht der Gegenwart geht vielmehr auch nicht auf ein so bestimmtes, geschlossenes, objektives Ziel. Wohl ahnen wir wieder mehr als ein vergangenes Geschlecht die Schönheit und den Wert und die Unausrottbarkeit innerster heiliger ehrfurchtsvoller Bewegungen; wir empfinden das Verlangen der Seele, den Zusammenhang ihres Seins mit der großen Einheit innerlich zu durchleben; wir lassen uns sogar weithin von Jesus Christus und seiner frommen Klarheit und Wärme selber beleben. Aber Durst nach dem lebendigen, in seiner vollen Wirklichkeit licht zusammengefaßten Gotte — nein, davon ist doch sehr wesentlich weniger zu entdecken. Mich dünkt, die Sehnsucht unsrer Zeit geht — bis jetzt wenigstens — mehr auf seelische Erwärmung und Verinnerlichung, als auf Verknüpfung mit Gott, mehr auf subjektive Belebung denn auf objektive Lebenszusammenhänge, mehr in die Tiefen des Innern als in die Höhen des Transscendenten. Sie leiht ihr Ohr den religiösen Naturlauten, die aus den Gründen des unterbewußten Lebens emordringen; sie ahnt, daß in überweltlichen Zusammenhängen die Wurzeln und Ziele unsres geistigen Lebens liegen; sie fühlt, wie ein Göttliches

Digitized by Google

um sie her und in ihr waltet — aber da macht sie dann auch Halt, da türmen sich ihr die Hemmnisse der Unfaßbarkeit und Unbestimmbarkeit entgegen, und zuletzt zieht sich die Seele doch in ihr Eigenstes zurück, um hier das Göttliche zu finden, das ihr nicht Natur und nicht Geschichte klar und faßlich zu geben vermag.

Auch in der Gestaltung der wissenschaftlichen Erörterungen über die religiöse Frage scheint sich mir diese Lage der Dinge zu spiegeln. Mit vielem Interesse habe ich in den letzten Wochen den ersten Band dieser Zeitschrift durchgegangen und manches edle und sinnige Wort mir zu Herzen genommen. Aber meine Aufmerksamkeit sah sich dabei doch vorzugsweise auf die Religion als seelisches Phänomen gelenkt. Von Gott ist viel weniger die Rede, und wenn von ihm die Rede war, dann fühlte ich mich doch nicht selten an die Grenzen einer Anschauung gestellt, welche für mich wenigstens den Gottesgedanken religiös unfruchtbar macht oder zu machen droht. Ich meine diejenige Auffassung, der zufolge die in der Religion ergehenden Mitteilungen über Gott als phantasiemäßige Umschreibung innerer Vorgänge, als symbolischer Ausdruck für seelische Bewegungen, als Produkte aus einer Verlegung immanenter Wirklichkeiten in äußere und objektive Wirklichkeit zu begreifen sind. Mag man nämlich dieses Verfahren dann noch so sehr als unentbehrlich darstellen, wenn die religiöse Innerlichkeit sich andern soll mitteilen können; mag man selbst die auf solchem Wege gebildeten Vorstellungen von Gott für psychologisch notwendig und symbolisch wahr und sogar sie, so wie sie sind, für die gegebene Stufe der Erkenntnis als zutreffend anerkennen — mit dem allen sichert man den religiösen Vorstellungen doch nur eine unter gewissen Umständen gültige Erträglichkeit. Jede nach innerer Bewußtheit und Freiheit strebende Religiosität kann aber dann, wenn sie nur einmal hinter jenen Zusammenhang gekommen ist, gar nicht umhin, nach Auflösung jener konkreten Vorstellungen in die hinter ihnen liegende Allgemeinheit des Gottesgefühles zu streben. Da ich über die Empfindung dieser Notwendigkeit nicht herauszukommen vermag, so macht es für mich denn keinen sehr wesentlichen Unterschied aus, ob man die Frömmigkeit etwa gleich von vornherein anweist, auf jeden konkreten Gottesgedanken zu verzichten und etwa mit Frenssen in Hilligenlei die Frömmigkeit in den Glauben an die Güte und Nähe der unerkannten ewigen Macht oder in einen ähnlichen fromm bewegten Idealismus zu fassen, oder ob man ihr gestattet, sich mit bestimmteren Vorstellungen über das Göttliche zu erfüllen, diese aber gleichzeitig zu erdgeborenen Symbolen der göttlichen Wesenheit stempelt.

Wenn ich dann die Bibel aufschlage, dann fühle ich mich wie in eine ganz andre Welt versetzt. War vorhin die Religiosität immerfort auf der Flucht vor dem Konkreten im Gottesgedanken, so sieht sie sich

Digitized by Google

hier in einen beständig wachsenden Reichtum klarer Bestimmtheit, lebendiger Anschaulichkeit, plastischer Einzelzüge hinsichtlich des Bildes Gottes hineingezogen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, — der Gott, der Israel aus dem Diensthaus erlöst hat — der Heilige Israels — der lebendige Herrscher der Natur — der Herr der Herrlichkeit — der barmherzige Vater — der in zwiefältigem Eifer entbrennende — der Herr der Heerscharen — der Ursächer aller der großen bestimmten Einzelwirkungen, die Israels Geschichte konstituieren — so wächst dieses Bild von Gott zu immer kräftigerer und charakterhaftigerer Rundung aus, bis es schließlich seine letzten Bestimmtheiten empfängt im Munde Jesu: der Vater, euer Vater, mein Vater — und im Zeugnis der Apostel: Gott und der Vater unsres Herrn Jesu Christi, der Vater der Barmherzigkeit und der Gott alles Trostes. Die Bibel hat bekanntlich kein eigentliches Wort für den Begriff Religion; aber sie ist um so reicher an Worten, Anschauungen, Mitteilungen über Gott, und durch diesen ganzen Reichtum hin geht kein Versuch einer kritischen Analyse, sondern immer neue felsenfeste Gewißheit, mit all jener Mannigfaltigkeit den ewigen Wirklichkeitsreichtum des göttlichen Wesens, den festen unerschütterlichen Inhalt seiner Selbstkundgebung auszusagen.

Wie läßt sich der Unterschied, der aufgewiesen wurde, am kürzesten bestimmen? Es gibt offenbar zwei Strömungen des religiösen Lebens. Die eine strebt darauf hin, das Göttliche vor jeder Einengung durch menschliche Vorstellungsschranken zu bewahren; sie ist zufrieden, wenn es nur überhaupt als Überragendes, Verbindendes, Leitendes, also eben als Göttliches gewußt wird, und beläßt darum Gott in seiner unfaßbaren Unendlichkeit, in erhabener Unbenanntheit. Dagegen die andre — sie gibt dem Prädikate Gott ein bestimmtes Subjekt und läßt es sich gerne gefallen, ja nimmt es als unersetzlichen Wahrheitswert an, wenn dieses Subjekt in lebendiger und klarer Bestimmtheit gedacht, wenn es mit Attributen, Handlungsweisen, Zwecken ausgestattet wird; sie benennt also Gott und ist überzeugt, daß diese Benennung im letzten Grunde eine Selbstbenennung Gottes ist, weil er sich in jener Bestimmtheit geoffenbart hat. Die eine schwärmt: Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut; die andre frohlockt: Er hat seine Wege Mose wissen lassen; sie lauscht der Verheißung, daß vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang Gottes Name soll herrlich werden; sie bejaht dankbar das Selbstzeugnis Jesu: ich habe deinen Namen geoffenbart den Menschen. Der Name Gottes ist ihr der heilige, hehre Inbegriff aller seiner Selbstkundgebung in Wort und Werk und sie betet darum: Geheiligt werde dein Name. Es dünkt mich, daß in dem Nebeneinander dieser beiden Strebungen sowohl die gegenwärtige Lebendigkeit wie auch die Konflikte unsrer religiösen Lage wurzeln, und daß die erstere, ins Namenlose strebende zur Zeit viele Mittel aufbietet,

Digitized by Google

die letztere sich zu unterwerfen; und jene obenerwähnte vermittelnde, mehr oder weniger deutlich zum Symbolismus neigende Auffassung erscheint mir als das wirksamste unter diesen Mitteln. So empfinde ich für meinen Teil es als die Gefahr der Gegenwart, daß uns, während wir in der psychologischen und erkenntnistheoretischen Bemeisterung der Religion fortschreiten, der Name Gottes unter den Händen zerfließt.

Es ist klar, daß es nicht von theoretischen Erwägungen abhängt, welche Stellung man in diesem Gegensatze einnimmt. Auf bestimmte Benanntheit Gottes wird überall bloß derjenige halten, dem diese innerlich wert geworden ist oder der auf dem hierfür gegebenen Wege sich hat davon überzeugen können, daß in ihr sich göttliche Wirklichkeit ihm kundgemacht habe. Das gilt von jedem und selbstverständlich erst recht von dem christlichen Gottesnamen. Hat man aber eine solche Stellung gewonnen, dann kann es gar nicht ausbleiben, daß sich die gewonnene Überzeugung in bestimmte Beziehung zum allgemeinen Geiste und zum allgemeinen Geschehen setzt und daß daraus Bekräftigungen der eigenen Gewißheit und Kritik der entgegengesetzten hervorgeht. In solchem Sinne möchte ich gerne in diesen Zeilen nicht bloß jenen Gegensatz aufzeigen, sondern auch aussprechen, wie er sich mir löst, nicht um andere zu belehren, sondern vielmehr in der Art eines Menschen, der die starken Neigungen der Zeit, Gott zum Namenlosen zu machen, erkennt und mitempfindet und der dann die Frage zu seiner eigenen Belehrung aufwirft, ob und warum hier wirklich mehr oder minder der Satz gelten soll: nomen est odiosum.*)

Es gibt ohne Zweifel einen starken Grund, mit dem man es verteidigen kann, daß man die Frömmigkeit von einengender Benennung Gottes fernhalten will. Er liegt in den Vorstellungen über das Wesen der Religion. So lange die Frömmigkeit sich mit Benennungen Gottes belasten will, muß sie dieselben natürlich, sofern sie für sie einen Gültigkeitszwang beansprucht, aus irgend einer Wirklichkeit innerer oder äußerer Art abzuleiten vermögen. Sie ist also genötigt, an irgend welchen Inhalten des Daseinsganzen Gottes Gegenwart aufzuzeigen, sei es etwa an angeborenem Gottesbewußtsein oder an Wundern oder Begebenheiten großen geschichtlichen Stils, die Gott offenbaren. Dann steht man aber mit einem Male vor großen und religiös gefährlichen Schwierigkeiten. Nimmt jener Nachweis nur einzelne Teilbestände des Wirklichen und Geschehenden zum Ausgangspunkte, dann wird die übrige Gesamtheit des Seins entgottet. Aber auch wenn das nicht geschieht, wenn vielmehr die ganze Fülle des Seienden als Ausdruck und Kundgebung Gottes und mithin als ein Mittel für die höchste Majestät betrachtet wird, sich selbst durch ihre Werke zu benennen, so droht der große Konflikt zwischen Reli-

*) Dem Sinne nach etwa: der Name Gottes ist als bedenklich zu vermeiden D. H.

Digitized by Google

gion, die hier überall den Finger Gottes walten sehen und sein Herz will schlagen hören, und der Wissenschaft, die eben diese Wirklichkeit unter dem einfachen Gesichtspunkt ihrer immanenten Zusammengehörigkeit betrachtet und damit von selbst ihre transzendente Abhängigkeit zurückstellt, ja aufhebt. Daß ferner Gott, wie von der ihn nach ihm selbst benennenden Frömmigkeit doch behauptet werden muß, Menschen durch seine Selbstkundgebung etwas von seinen eigenen Gedanken über sich mitteilt, das scheint, wenn nicht von vornherein mit dem Wesen Gottes, so doch zum mindesten mit dem notwendigen Begriffe von unsren Vorstellungen zu streiten; denn dieser lehrt uns, daß unsre Vorstellungen und Erkenntnisse sich im Austausch unsres Geistes mit der Welt der Erscheinung begründen, sich aber auch auf den Zusammenhang dieses unsres Geistes mit solcher Welt der Erscheinung beschränken.

Solchen und ähnlichen theoretischen Schwierigkeiten reihen sich dann die praktischen Bedenken an. Die Religionsgeschichte ist belastet mit dem Fluche der Intoleranz, des Fanatismus; regelmäßig aber setzen sich diese Irrungen und Frevel an jene Seite der Religion an, nach welcher sie bestimmte Benennungen Gottes für wesenhaft und notwendig erklärt. Aber abgesehen davon — jene Verknüpfung der Gegenwart Gottes mit bestimmten wahrnehmbaren, d.h. unsrer Vorstellung sich aufdrängenden Beständen der Wirklichkeit hat vor allem das gegen sich, daß sie die Frömmigkeit veräußerlicht und knechtet, sie mit Satzungswesen, toter Orthodoxie belastet, in starre Unbeweglichkeit versetzt.

Dem allen entgehen wir, sobald wir erkennen, daß das Wesen der Religion rein im Gefühle liegt. Erhebende, warme, zu Demut und Zuversicht stimmende Empfindung, wie sie in uns auftritt, auftreten kann, gleichviel ob uns das Schweigen der Wüste umfängt oder in den Wirren des eigenen Lebens eine verborgene Regel sich kundtut oder ob der Glanz des Sommers uns erhebt oder der tragische Zug der Geschichte und ihrer Schicksale unsern Geist beschäftigt, diese Empfindung, die, weil sie mit dem allen sich verbinden kann, damit zugleich ihre Unabhängigkeit von dem allen beweist, die fern von aller kleinen und großen Einzelwirklichkeit als Urphänomen uns in der Seele wohnt und nur die Stille braucht, um aufzuwachen, das ist die Religion. Alles andre ist bloß Kleid, Schale, Form, Hülle, Beschwernis. Nennt das, was hier den Menschen anfaßt, dann, wie ihr wollt; Namen sind doch immer nur Zutaten, Handhaben, Formungen, Grenzlinien für etwas doch Unumgrenzbares, Unendliches.

Ich verkenne nicht die Beweglichkeit und Ausdehnungsfähigkeit, die solche Auffassung der Religion gewährt, und ebensowenig ihre relative Wahrheit. Aber letztere zieht für mich nicht jene Konsequenzen nach sich, die aus ihr oft abgeleitet werden; sie treibt mich insonderheit nicht in die Annahme der Namenlosigkeit Gottes hinein — einfach aus dem Grunde, weil

Digitized by Google

ich in dem beschriebenen Vorgang nicht eine volle Klärung des religiösen Phänomens zu erblicken vermag. Jene Theorie rechnet ja mit einer Isoliertheit und Prinzipalität des Gefühlselements, von der zum mindesten fraglich ist, ob sie mit Fug von der menschlichen Seele ausgesagt werden kann, da doch der Regel nach das Gefühl als begleitendes und nicht als leitendes Moment in ihr erscheint. Aber mag es immer im Allgemeinen mit diesem Problem der Seelenlehre sich verhalten, wie es will, so scheint mir gerade in der Eigenart des religiösen Gefühls etwas zu liegen, das der Ableitung aller religiösen Inhalte aus dem Gefühl widerspricht. Wenn das religiöse Gefühl wirklich das ganze Leben mit der Empfindung der Abhängigkeit oder der Dankbarkeit erfaßt, also etwas schlechthiniges ist, und wenn sich seine Eigenart ferner darin erweist, daß es den gewöhnlichen energischen Gegensatz von Lust und Unlust in einer höheren vollen Einheit auflöst, dann vermag ich diese Gefühlsbestimmtheit unsres Geistes nur daraus abzuleiten, daß ihm ein höherer, ihn tragender, sein Leben in sich vollendender Zusammenhang offenbar geworden ist. Gerade für das religiöse Phänomen ist mir der Versuch, den untersten Ansatzpunkt in den Bewegungen unsres Gefühlslebens zu entdecken, ein aussichtsloser. Ich kann vielmehr die Religion genetisch nur so verstehen, daß das Weltall — gleichviel ob etwas an ihm oder das ganze — dem Menschen die Vorstellung Gott in irgend einem Sinne entgegenträgt, daß der menschliche Geist mit Empfänglichkeit für diese Vorstellung ausgerüstet ist und indem er sie in sich aufnimmt, mit seinem Gefühlsleben der Macht dieser Tatsache unterstellt wird. Das heißt allerdings: ich vermag das Dasein der Religion nur daraus zu begreifen, daß Gott in der Wirklichkeit sich dem Menschen in irgend einer Bestimmtheit seines Seins offenbart. Insofern gehört es für mich zu dem Urphänomen der Religion, daß Gott sich vor dem Menschen benennt, und die Benanntheit Gottes ist mir kein sekundäres, irgendwie entbehrliches, sondern das primäre Element des religiösen Lebens.

Gewiß unterliegt eine solche Auffassung von Religion noch der Prüfung auf ihre Vereinbarkeit mit erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prinzipien. Aber es fragt sich doch, ob diese zu fürchten ist. Natürlich, so lange man Religion in allen Formen ihrer psychischen Existenz rein als immanente Lebenserscheinung erklärt, kann man von da aus jene Prüfung auf so erschwerte Bedingungen bauen, daß es unmöglich wird, sie zu bestehen, weil es durch diese Bedingungen von vornherein verwehrt ist, einen realen Zusammenhang zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nachzuweisen. Dann kann die Religion nur noch als wirklichkeitsbarer Idealismus existieren. Solche Bedingungen lehnen wir aber ab. Es gehört für uns zu den Axiomen aller Betrachtung der Religion, daß sie, wo immer sie als eine Macht der Wahrheit und nicht als Frevel oder Selbstbetrug existiert, stets aus einem Lebenszusammenhange mit Gott hervorgeht. Dann gibt es aber

Digitized by Google

wohl auch keinen prinzipiellen Grund, der uns nötigt, zu behaupten, daß Gott kein andrer Weg zum menschlichen Subjekte offensteht als der einer wortlosen, also stummen, aber machtvollen und warmen Bewegung des Gefühls. Da das Gefühl doch ebenso innerhalb des Zusammenhangs des Irdisch-Wirklichen existiert, wie alle andren Funktionen und Inhalte unsres Geistes, so scheint es mir kein Widerspruch und ebenso wenig auch eine Eröffnung unerträglicher Konsequenzen, wenn man die Religion in einer deutlichen Benamtheit des „Unaussprechlichen" durch göttliche Selbstbekundung wurzeln läßt.

Das sind theoretische Erwägungen. Aber sollten sie nicht auch die Probe an der Wirklichkeit bestehen? Ja, in verschiedenem Sinne. Nur aus jenen Zusammenhängen heraus scheint mir die Religion die inhaltliche Festigkeit erlangen zu können, für die sie doch da ist. Man nehme z.B. die Unsterblichkeitshoffnung. Die rationalen Beweise, durch die man einst sie begründete, sind ins Wanken geraten; man versichert sich ihrer heute religiös, durch seelisches Erleben, aus dem Gefühl einer Berührung des eigenen persönlichen Daseins durch die ewige Macht. Aber läßt sich diese Berührung nicht auch im Sinne eines Gattungsidealismus dahin auslegen, daß das geistliche Wachstum der Gattung das Gut ist, dem der Einzelne sein in eben dieser Absicht von Gott umfaßtes Leben zum Tribut bringt? Man braucht also jene zu Grunde gelegte Tatsache nicht zu leugnen und jenes religiöse Gut verfällt doch der Unsicherheit. Nicht als ob ich sagen wollte, daß Unsterblichkeitshoffnung unter allen Umständen in der Religion enthalten sein müsse. Nein, aber wenn man ihr einen Platz darin einräumt, dann vermag sie diesen mit Sicherheit auf Grund jenes Erlebens noch nicht zu behaupten.

Jene Einengung der Religion auf den gefühlten Zusammenklang des eigenen Ich mit dem Ewigen setzt uns ferner in gefährliche Verlegenheit, gerade gegenüber derjenigen religiösen Persönlichkeit, der auf diesem Gebiete doch nach weithin reichender Einstimmigkeit höchste bewegende Kraft zukommt, nämlich gegenüber Jesus von Nazareth. Daß ihm Gott als eine lebendig bestimmte Größe vor Augen stand, liegt auf der Hand; er wagte alles gerade auf die Besonderheit eines Verhältnisses dieses Gottes zu ihm hin. So bewegte er sich in Vorstellungen von Gott von höchster und konkretester Deutlichkeit. Soll jene Theorie dann noch gelten, dann bleibt nichts andres übrig, als diese seine Vorstellungswelt nach jener vermittelnden Methode zu erklären und sie also als die unwillkürliche, unter den besonderen Verhältnissen seiner Zeit und seines Wesens vielleicht gerade so notwendige Projektion des inneren Erlebnisses in eine Welt des Bildes und Gleichnisses auszulegen. Aber wenn das, dann sieht auch jedermann, daß diese Projektion bei ihm in sehr seltsamer Weise arbeitete. Um es an einem Beispiele aus F. Chr. Baurs Auffassung bewenden zu lassen:

Digitized by Google

Jesus wußte, daß seine Lehre den sittlichen Maßstab für die göttliche Beurteilung der Welt enthalte; er erklärte sich darum zum Richter der Welt. Ich gestehe offen, daß mir noch jeder auch neuere Versuch dieser Art trotz der entschieden zu bemerkenden psychologischen Verfeinerung durchaus mißlungen zu sein scheint, und es droht mir dabei zu bleiben, daß dadurch das religiöse Charakterbild Jesu zerstört wird. Es liegt hier eine Wirklichkeit vor, mit der ich auch praktisch nur zurechtkomme, wenn ich überzeugt sein darf, daß Gott in wirklicher konkreter Selbstkundgebung sein Wesen und seinen Willen aufgeschlossen hat.

Hier drängt sich nun aber noch eine andre Beobachtung auf, die mit dem Verlangen unsrer eigenen Religiosität zusammenhängt, ins Wirkliche zu kommen. Gewiß ist jene warme seelische Bewegung ein unmittelbar Gegebenes und Wirkliches. Aber diesem haftet doch ein rein individueller Charakter an, wie denn im Zusammenhange damit das persönliche Erleben in der Religion heute gerne nicht bloß, was selbstverständlich und notwendig, gefordert und betont, sondern zum ausschließlichen Inhalt der Frömmigkeit erhoben wird. In der Religion hat aber der Individualismus doch seine starken Schranken; er geht in den Sozialismus auch nicht erst da über, wo es sich um den Erweis des religiösen Besitzes in der sittlichen Liebesgemeinschaft handelt. Die sozialen Urgefühle, die uns mit dem Ganzen verbinden, üben vielmehr auch auf die unmittelbar religiöse Funktion selbst schon ihren Einfluß aus. Wenn ich von Gott Gutes erlebe, so ist mir das erträglich, wertvoll, wirklich nur als ein Teilbestand aus einem Liebeswerke, das nicht mich, sondern das Ganze, dem ich angehöre, die Menschheit, die Welt umfaßt. Meine individuelle Erfahrung besitzt sich selbst nur in solchem größern (ja größten) Zusammenhang. Daher kommt das Verlangen nach Gemeinschaft mit Menschen in der Religion; daher kommt aber auch der instinktive Wunsch, die Gegenwart Gottes nicht bloß im eigenen engen Leben, sondern in dem Leben der Menschheit anschauen zu dürfen. Wahre Religiosität ist daher mit jenem individualistischen Erlebnis nicht zu sättigen. Sie begehrt Gott in der Wirklichkeit des Weltlebens aufzufinden. Die höchste Form dieser Wirklichkeit ist aber die Geschichte. Gott in der Geschichte — das ist darum kein mit persönlicher Frömmigkeit unverträgliches, sondern ihr geradezu unentbehrliches Element. Gott in der Geschichte — das ist aber der sich offenbarende, der aus dem Dunkel der Anonymität hervortretende, in die volle Deutlichkeit tätiger Selbstbenennung sich begebende Gott.

Allerdings kann man einwenden, daß innerhalb der Konsequenzen der vorgetragenen Anschauung die Annahme liege, die Selbstbenennung Gottes vor den Menschen schreite im Fortschritt der Geschichte selbst zu reicherem Inhalt und klarerer Umgrenzung fort. Aber sollte das wirklich jemanden stören? Dann doch nur denjenigen, welchem Gott der regungs-

Digitized by Google

lose Beziehungspunkt ist, von dem aus das geschichtliche Leben sich bemißt und nach welchem es hinstrebt. Damit ist aber die Geschichte selbst in ihrem eigensten Werte gefährdet. Denn dieser besteht doch nur zu Recht, wenn in der Geschichte etwas geschieht, etwas produziert wird. Die offenbarende Selbstwerdeutlichung des göttlichen Wesens ist der höchste Inhalt der Geschichte, weil in ihr Gott selbst die Funktion der produktiven Anteilnahme am geschichtlichen Leben, besser der Leben gründenden und gestaltenden Beherrschung der Geschichte vollzieht.

Nach all dem ist es mir kein psychologischer oder metaphysischer und erst recht kein religiöser Widersinn, wenn die Frömmigkeit an einen klar umschriebenen Namen Gottes und die ganze Bestimmtheit des damit gesetzten Inhalts gebunden werden soll, sondern es schmiegt sich dies mir in mein ganzes Verständnis der Seele, der Welt und der Gottheit vollkommen ein, so sehr ein, daß das Gegenteil davon mir widersprechend erscheint. Jene Urfunktionen des seelischen Lebens einerseits und die ganze reiche Fülle göttlicher Offenbarung in der Geschichte andrerseits, sie sind es, in deren lebendiger Ineinanderfügung mir der ganze Reichtum und die Bewegung des religiösen Lebens der Menschheit wurzelt. Darum habe ich für meinen Teil keinen Anlaß, zurückzuscheuen, wenn Gott in bestimmter Benennung erscheint, oder diese seine Benanntheit mit Hilfe irgend einer psychologischen Methode wieder abzuschütteln. Wenn ich mich nur von dem Rechte der mir entgegengetragenen Benanntheit überführen zu lassen vermag — daß wir es auf diesem Gebiete überhaupt mit benannten Größen zu tun haben sollen, das macht mir keine Schwierigkeit. Weit entfernt darum, die Namenhaftigkeit für etwas odiöses oder wenigstens für etwas zu halten, worüber ein höher sich entwickelndes Leben mit freier Leichtigkeit hinausschreitet, muß ich recht eigentlich sagen: Heilig und hehr ist sein Name. Es ist ein Erweis der Herrlichkeit Gottes und der Menschen zugleich, daß Gott seinen Namen kund getan hat und kund tut. Dieser Name ist unser religiöses Gut. Nomen est gloriosum.

Man nenne das immerhin ein Sehenwollen statt des Glaubens oder die Einführung des Wissens in die Religion. Man weise immerhin auf die Gefahr hin, daß die ganze verhängnisvolle dogmatische Intoleranz sich mit jener Wertung des Namens Gottes verbinde. Um uns zu sagen, daß in allen Religionen ein göttlicher Funke schlummre, dazu bedurfte es des Christentums nicht. Das hat griechische und indische Religionsphilosophie auch ohne dieses und vor ihm erkannt. Aber das Christentum ist groß geworden gerade durch die Ablehnung der aus jener Gemeinsamkeit eines göttlichen Funkens so oft gezogenen Konsequenzen, gerade durch die Behauptung, allein den wirklichen Namen Gottes zu kennen und zu verkündigen — und so wichtig gerade heute es ist, das Verbindende aufzusuchen, die ein wenig durchgreifende Intoleranz ist der verworrenen Welt

Digitized by Google

auch heilsam und notwendig, wenn sie zur Klärung gelangen soll. Im übrigen aber ist dafür gesorgt, daß die Grenze zwischen Wissen und Glauben aufrecht erhalten bleibt, auch wenn von bestimmten Weltverhältnissen oder Geschichtswirklichkeiten behauptet wird, daß in ihnen sich Gott offenbare. Dazu bedarf es nicht einer kritizistischen Erkenntnistheorie, sondern nur der Erinnerung daran, daß das Auge nicht zu hören vermag und also Töne ihm nicht wahrnehmbar, aber deshalb doch im Klange sind, daß der Verstand nicht zu lieben vermag und daß ein liebendes Herz erschaut, was kein Verstand der Verständigen zu erkennen vermag. Sofern dies der Fall ist, bleibt darum auch die Gegenwart Gottes in geschichtlichen Tatsächlichkeiten bei aller Bestimmtheit der letzteren doch etwas Unsichtbares, und der Vorwurf des Sehenwollens könnte vielleicht auch dahin gewandt werden, daß er diejenigen trifft, welche bloß das aktuell und als Gefühltes im eigenen Leben Vorhandene der Religion zum Stoffe gewähren wollen.

Der Verirrung, Veräußerlichung, Umschränkung gewährt solche Verknüpfung der Religion mit einem Offenbarungstatbestand, durch welchen sich Gott selber seinen Namen gibt, selbstverständlich sehr viele Möglichkeiten. Innerlichkeit, persönliches Durchleben, Unmittelbarkeit muß daher immer neu erstrebt werden, und die Konsequenzen davon müssen getragen werden, auch wenn Klüfte zwischen dem Subjektiven und Objektiven sich auftun. Aber im Grunde besteht hier kein Gegensatz, sondern eine fruchtbare Aufeinanderbeziehung. Wer wüßte denn nicht, daß auch das Leben im Subjektiven seine Gefahren hat: Nachahmungswesen und ein Herbeizwingen von Gefühlen, Erlebnissen, Erfahrungen, ein Graben und Grübeln im eigenen Ich, seelische Nötigungen, ja Irrung und Wahn? Da hilft und heilt das Leben im Objektiven, und was die eigene Seele nicht zu erzeugen vermag aus sich selbst und ihren eigenen mütterlichen Anlagen, das senkt sich leitend, klärend, befestigend, ja belebend und zeugend aus dem Objektiven, dem offenbarungsmäßig Gegebenen in sie ein, und in diesem Zusammenklang des Starken und des Zarten gibt es den Vollton gesunden Lebens. Man preise darum allerwege die Reinheit des inneren Ohres; man preise aber auch den hehren Namen, der dazu erklang und klingt, das Ohr mit seiner runden, klaren und doch unaussprechlich tiefen Deutlichkeit zu füllen und so die seelische Funktion zur Trägerin realen Lebenszusammenhangs mit dem mitten in der Welt wirkenden Transscendenten zu erheben.

Digitized by Google

Über religiöse Skepsis.

Von Richard Hönigswald.

Das Phänomen des religiösen Zweifels ist ein Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion zunächst für den Psychologen und Historiker: man kann die verschiedenen Formen, in denen er sich äußert, zu bestimmen, man kann die gesetzlichen Bedingungen und die zeitlichen Umstände seiner Entstehung, seiner Entwicklung und seiner Ausbreitung oder Zurückdrängung festzustellen suchen. — Allein, so bedeutsam solche Untersuchungen auch sein mögen, über die Stichhaltigkeit der Gründe und über die Berechtigung des Daseins der religiösen Skepsis entscheiden sie nicht, so gewiß Rechtsfragen psychologischen und genetischen Gesichtspunkten ihrer Natur nach entrückt sind. Den logischen Wert des religiösen Zweifels erwägt die Theologie und die Erkenntniswissenschaft. Prüft jene die Argumente der religiösen Skepsis auf deren Festigkeit, so wird dieser der Begriff des religiösen Zweifels selbst zum Problem; sie fordert ihm gleichsam seine Legitimation ab, indem sie die Frage nach der „Möglichkeit", d.h. nach der Daseinsberechtigung dieses Begriffes aufwirft. — Damit ist zugleich der allgemeinste psychologische Charakter der skeptischen Sätze festgestellt, sofern sie den Gegenstand einer wissenschaftlichen Diskussion überhaupt bilden: nur die Verstandes- und nicht auch die Stimmungsskepsis ist ein Objekt der verstandesmäßigen Kritik, nur ein Zweifel, der sich auf Gründe stützt, kann durch Gründe bekämpft oder widerlegt werden. Nur die Sätze einer erkenntnismäßigen Skepsis sind Objekte einer wissenschaftlichen Theologie sowohl, wie der Erkenntniswissenschaft. — Allein diese beiden Disziplinen sind in ihrem Verhältnis zu den Problemen des religiösen Zweifels einander durchaus nicht koordiniert. Vielmehr liefert die Entscheidung der Erkenntnistheorie über die Möglichkeit und die Berechtigung des Begriffes einer religiösen Skepsis naturgemäß zugleich die Antwort auf die Frage, ob und inwieweit die skeptischen Thesen des Ungläubigen Gegenstand einer wissenschaftlichen Theologie werden können. Deshalb gestaltet sich im Grunde genommen die Erkenntnistheorie zur höchsten Instanz auch in den Fragen der religiösen Skepsis als wissenschaftlicher Lehrmeinung.

Daß für eine grundsätzliche Untersuchung unseres Problems religiöse Skepsis mehr bedeuten muß als eine auf welchen Gründen immer beruhende Indifferenz gegen religiöse Gebräuche und Kulthandlungen, versteht sich dabei von selbst. Hier kann es sich nur handeln um die radikalste und begrifflich klarste Form der religiösen Skepsis, um die Frage des Zweifels an dem Dasein Gottes.

Schon in der antiken Philosophie, vor allem im Kampfe der griechischen Skepsis gegen die stoischen Gottesbeweise entfaltet sich das Problem. Der religionsphilosophische Empirismus der Stoiker gehört zu den vornehmlichsten An-

Digitized by Google

griffsobjekten der antiken Skepsis. Nicht nur, sofern diese dem physikotheologischen Beweis der Stoa, dem τρόπος τῆς κοσμικῆς διατάξεως[1]), den Begriff einer alle kosmische Ordnung gesetzlich bedingenden Natur entgegenhält, sondern vor allen Dingen in der Zurückweisung des stoischen Gottesbeweises aus der συμφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, aus dem consensus omnium[2]). In beiden Fällen erweist sich die Skepsis der Stoa überlegen. Die kosmische Ordnung gilt ihr nicht als ein durch die Annahme eines planvoll verfahrenden Schöpfers bereits gelöstes, sondern als ein erst zu lösendes Problem, als eine stets in die Zukunft weisende Aufgabe der forschenden Wissenschaft. „Wer darf sich anmaßen zu behaupten: ich kenne die Kräfte der Natur so gut, um sagen zu können, die Welt sei nicht ihr Werk, sondern eines außerhalb ihrer stehenden Gottes?" — Und der consensus omnium auf der anderen Seite gilt der antiken Skepsis bestenfalls als eine Tatsache, nicht aber als ein Beweisgrund: die Wahrheit eines Satzes ist von den Umständen seiner Anerkennung und Verwerfung unabhängig. Dort entkräftet die Skepsis den stoischen Deismus durch den Hinweis auf die Möglichkeit eines außerhalb seines Gesichtskreises gelegenen Gedankens, hier widerlegt sie ihn durch die Berufung auf einen unverlierbaren Grundsatz der Erkenntnistheorie. Beiden Argumenten der Stoa gegenüber spricht die antike Skepsis, die hier weit über sich selbst und über das Gebiet ihrer nächsten Interessen hinausweist, ihr non liquet,[3]) beiden gegenüber zieht sie sich folgerichtig auf den Standpunkt der skeptischen Indifferenz, der ἐποχή, zurück.

Auch das ontologische, beziehungsweise das dieses im Grunde genommen voraussetzende kosmologische Argument[4]) beseitigt die sachlichen Motive für ein skeptisches Verhalten — ungeachtet der bedeutsamen Rolle beider Argumente in der Geschichte der Philosophie — nicht. Ihnen gegenüber verkörpert den Zweifel schon frühzeitig der scharfsinnige, freilich erst durch Kant zu grundsätzlicher Klarheit gebrachte Einwand des frommen Mönchs Gaunilo gegen Anselm von Canterbury, daß nach der Art Anselms von jedem beliebigen Begriffe Realität ausgesagt werden könne, wenn nur die Vollkommenheit unter seine Merkmale aufgenommen ward.

Anders und verwickelter gestaltet sich das Problem der religiösen Skepsis unter dem Gesichtspunkte jener großen religiös-philosophischen Bewegung des ausgehenden Altertums und des Mittelalters, welche man als die der „negativen Theologie" zu bezeichnen pflegt. Das Wesen und Sein Gottes liegt für diese jenseits aller Kategorien des denkenden Erkennens,

[1]) Beweisverfahren von der Weltordnung aus. D. H.
[2]) Beide Ausdrücke bezeichnen die Übereinstimmung aller Menschen. D. H.
[3]) = es ist keine Entscheidung möglich. D. H.
[4]) Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft. Ausgabe von K. Vorländer, Halle 1899. S. 512.

Digitized by Google

es ist durch diese Kategorien nur negativ bestimmbar. Gott ist das schlechthin übervernünftige und übersinnliche, das schlechthin unaussprechliche Urwesen, πάντη ἄρρητος ἀρχή. Das Wissen von ihm ist ein auf der Erkenntnis dieses Umstandes beruhendes Nichtwissen und nur in einem von allen Merkmalen des „Wissens" freien übervernünftig-mystischen, ekstatisch-intuitiven Zustand tritt der Mensch zu ihm in eine positive Beziehung. Ja in seiner absoluten Transscendenz liegt die Gewähr seiner Realität: er ist der ungestaltete und absolute Urgrund alles irgendwie gestalteten und relativen Seins und Denkens. Die negative Theologie, in ihren metaphysischen Motiven bis auf Spinoza und Schelling zu verfolgen, entrückt also das Problem der realen Existenz Gottes dem Zweifel, so gewiß sie es auch jeglichem Beweise entrückt hatte. Vernunft und Glauben sind für sie schlechterdings getrennt, ja sie erblickt das Wesen des letzteren geradezu in dessen schroffem Gegensatz zur Vernunft. — Die kulturelle Bedeutung der negativen Theologie kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Aus ihrem religiösen Irrationalismus schöpfen Wissenschaft und Glauben neue Nahrung. Sie sucht diesen wie jene aus ihrer gegenseitigen Gebundenheit zu befreien, sie erschüttert in ihren Konsequenzen das scholastische Kulturideal einer Verschmelzung von Glauben und Wissen zu einem einheitlichen Gedankensystem, d.h. sie hilft die Bedingungen schaffen einerseits für eine freie Entfaltung der forschenden Wissenschaft, andererseits für jene „Verinnerlichung" des Glaubens, welche die Reinheit der Gesinnung über die Betätigung äußerer Werke stellt.

Allein, die volle Entfaltung dieser Tendenzen ist an Bedingungen geknüpft, welchen die negative Theologie als solche nicht zu genügen vermocht hatte. Schon der später kaum wieder behobene Rückfall aus ihr in eine scholastische Denkweise bezeugt dies. Denn scholastisch war nicht nur jenes Wiederaufleben eines straffen aristotelischen Lehrsystems innerhalb des Protestantismus bei Melanchthon, scholastisch ist auch seinem Geiste nach betrachtet der Intellektualismus, mit welchem die Aufklärung oder die Metaphysik Hegels dem religiösen Problem gegenüberstand. Das Wiedereinbeziehen von Glaubensfragen in den Bereich der Vernunftentscheidung beseitigt die fundamentalen methodischen Ergebnisse der negativen Theologie und eröffnet auch der Skepsis wieder, wenigstens grundsätzlich, den Zugang zu dem Gebiet des Glaubens. — Nun fehlt es der negativen Theologie auf ihrem ursprünglichen Standpunkte freilich nicht an Kraft, solcher skeptisch-rationalistischen Tendenzen Herr zu werden; sie braucht nur mit dem Gedanken der absoluten Transscendenz Gottes Ernst zu machen, um sich jeden Versuch einer Rationalisierung des Glaubens und damit die Möglichkeit des Zweifels fernzuhalten. Woran es ihr aber gebricht, ist die prinzipielle Begründung ihrer Behauptung von der Unerreichbarkeit der Gegenstände des Glaubens durch das Wissen. Dieser Mangel bezeichnet die spekulative

Digitized by Google

Schwäche ihrer Position, zugleich den Punkt, an welchem sie selbst ein bedeutsames Problem der Erkenntniswissenschaft wird.

Die negative Theologie entzieht der religiösen Skepsis, die unter den Gesichtspunkten der üblichen Gottesbeweise nicht zu erschüttern gewesen war, den Boden, indem sie den Glauben dem Bereiche des Wissens entrückt. Aber sie tut dies, ohne ihr Verhalten anders denn subjektiv zu begründen, d.h. ohne kritische Besinnung auf die Berechtigung ihres Tuns, ohne den Versuch eines Rechtsnachweises für die Voraussetzungen ihrer Lehren. Es war dem philosophischen Kriticismus vorbehalten, das negative Verhältnis zwischen Wissen und Glauben aus Grundsätzen zu bestimmen, d.h. zu begründen, was die negative Theologie nur behauptet hatte. — So gewiß er nun hierbei die Diskussion des Problems den Gesichtspunkten einer völlig neuen Fragestellung unterwarf, so gewiß bleibt sein Verhältnis zu der negativen Theologie durchaus äußerlich.[5]) Der Standpunkt Philos, mag er auch manchem Ergebnis der kritischen Philosophie schließlich noch so nahe kommen, ist das Problem und die Voraussetzung Kants nur in jenem allgemeinsten Sinn, in welchem es jedes Urteil über die Erkennbarkeit transscendenter Dinge ist.

M. a. W.: Auch die negative Theologie wollte im Grunde genommen das begründbare Wissen um die Existenz, also die Voraussetzungen für einen irgendwie rationalistischen Begriff Gottes — und mit diesem die Möglichkeit des Zweifels — „aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"; aber sie hat die Grundlagen und die Berechtigung ihres Verfahrens nicht erweisen können, weil sie ihre Berechtigung für die Aufhebung des Wissens nicht zu erweisen vermocht hatte. Dies letztere aber vermochte der philosophische Kriticismus; ja, gerade hierin äußert sich der Kern seines Wesens. Deshalb tritt eine teilweise inhaltliche Übereinstimmung zwischen ihm und der negativen Theologie gegenüber dem erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen beiden an grundsätzlicher Bedeutung in den Hintergrund. Die kritische Grundfrage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich", mußte gestellt und beantwortet sein, wenn über das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben aus Prinzipien, d.h. objektiv, sollte geurteilt werden können, wenn das Schicksal der religiösen Skepsis im Sinne der negativen Theologie entschieden werden sollte. Die von dieser behauptete tatsächliche Unerreichbarkeit der Gegenstände des Glaubens für das Wissen mußte in eine grundsätzliche verwandelt werden; aus dem Begriff einer möglichen Wissenschaft von Dingen mußte man die Unerreichbarkeit Gottes für das Wissen wie für den Zweifel ableiten. Und dies geschah in der Kant'schen Theorie der Erkenntnis. Sie gipfelt in der Definition des Begriffes einer Erkenntnis real existierender

[5]) Vgl. hierzu auch Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907. S. 117.

Digitized by Google

Dinge durch den Begriff der Erfahrung, beziehungsweise in der Bestimmung des Begriffes der Erfahrung als einer allgemeingültigen Verknüpfung von sinnlichen Erscheinungen. — Wenn einerseits Erkenntnis von Realitäten die Verknüpfung ihrer sinnlichen Erscheinungen nach Formalgesetzen ist, welche die Allgemeingültigkeit jener gewährleisten, und andererseits der gültige Gebrauch der verknüpfenden Formalgesetze sich in der genannten Funktion erschöpft, dann sind die erhabenen Gegenstände des Glaubens der Erkenntnis, aber auch dem Zweifel endgültig, weil grundsätzlich, entrückt. Ihre Realität bleibt dabei unangetastet, so gewiß sie sich der Diskussion entzieht, ohne sich doch dem Bewußtsein zu entziehen. Kein Metaphysiker kann die Existenz Gottes beweisen, kein Skeptiker kann sie bezweifeln, kein Vernünftiger aber kann sie leugnen. Denn neben den Begriffen der Erkenntnis gibt es Ideen der Vernunft, neben Gesetzen Normen, neben Ursachen Werte, neben heteronomem Zwang autonome Pflicht, neben dem nach Grundsätzen erforschbaren Zusammenhang der Natur eine diesem entrückte und auf einen höchsten Punkt hinweisende Ordnung der Ideen, deren objektive Bedeutung nicht erkannt, sondern gedacht wird; — d.h. neben der in ihrem Gebiete souveränen Wissenschaft einen in seinem Bereiche unantastbaren Glauben.

Nicht nach subjektiven Maximen, sondern nach objektiv erweisbaren Grundsätzen, aus dem Begriff einer Erkenntnis von Dingen trennt also Kant die beiden von einander. Er beschützt den Glauben gegen die Ansprüche der *inadäquaten* Produkte des Wissens, gegen den „Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft, welche mit Einsicht großtut, da, wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören". Eines Schutzes vor den *adäquaten* Produkten des Wissens bedurfte es nach der Bestimmung des Begriffes der Erkenntnis von Dingen schlechterdings nicht mehr. Und das ist das entscheidende in der Stellung Kants zur negativen Theologie, das entscheidende zugleich für die Beurteilung mancher modernen Auffassung vom Problem der religiösen Skepsis. Die tatsächliche Unzulänglichkeit des Wissens für die Beurteilung der Gegenstände des Glaubens ist so wenig ein Argument *gegen* die religiöse Skepsis, wie die Berufung auf die sich stets mehrenden Errungenschaften der Wissenschaft ein solches *für* jene ist. Mag uns die Newtonsche Lehre „das Warum der kosmischen und tellurischen Gravitationserscheinungen" auch nicht erkennen lassen, mag „das Wunder der Organisation" trotz der Darwinschen Theorie unaufgeklärt bleiben[6]) — der Glaube schöpfte aus diesen Mängeln berechtigterweise sowenig Nahrung wie aus einer etwaigen Lösung jener Probleme die religiöse Skepsis. Glauben und Wissen liegen nicht auf einer und derselben Linie, von einander bloß durch eine große, bald zubald abnehmende Entfernung getrennt; vielmehr entfalten sie sich gleichsam

[6]) Paulsen, Einleitung zu Humes Dialogen über natürliche Religion. Leipzig, 1905. S. 12f.

Digitized by Google

in zwei Dimensionen auf zwei von einander grundsätzlich unterschiedenen, für einander daher auch grundsätzlich unerreichbaren Gebieten.

Die religiöse Skepsis ist ein Produkt eines dogmatischen Intellektualismus, der Ausdruck einer rationalistischen Stimmung der Gemüter. Für die kritische Erkenntnistheorie aber sind Stimmungen, auch wenn sie rationalistisch sind, nicht Rechtsgründe. Ihr galt es daher, das Ausmaß der objektiven Berechtigung des Intellektualismus zu bestimmen und ihr „Rationalismus" besteht nicht sowohl in einer Erweiterung als vielmehr in einer grundsätzlichen Begrenzung des Gebietes der verstandesmäßigen Erkenntnis. In dieser Begrenzung aus Grundsätzen, die niemals eine Beschränkung durch Tatsachen sein kann, beseitigt sie das Problem der religiösen Skepsis.

Kants Kritik und die Erkenntnis des Transscendenten.

Von Theodor Elsenhans.

Wie der Lebensstimmung der Gegenwart die Sehnsucht nach neuem und tieferem Geistesinhalt eigen ist, so geht durch die Philosophie der Zeit das Streben nach einer neuen Metaphysik. Ihm steht aber Kants großes Werk entgegen und die kritische Schärfe, mit welcher er dem Erkennen seine Grenzen gesetzt hat.

Wie aber, wenn er selbst nicht bloß der „Alleszermalmer" wäre, als der er gelegentlich dargestellt wird, wenn sich bei ihm selbst nicht bloß die Verneinung einer über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis, sondern die positive Begründung einer neuen Metaphysik fände? Es hat an Versuchen nicht gefehlt, den verschiedenen Möglichkeiten einer Auslegung der Kantischen Philosophie diese Wendung zu geben, und auch diese Versuche fügen sich dem Kreis der Bestrebungen ein, bei der Beschränkung der Erkenntnis auf das erfahrungsmäßig Feststellbare nicht stehen zu bleiben. Sie suchen gewissermaßen für diese Bestrebungen die Grenzfeste der Erkenntniskritik selbst zu erobern.

I. Kant als Metaphysiker.

Bahnbrechend hat hier Friedrich Paulsens Buch über Kant[1]) gewirkt. Danach ist es nicht Kants eigentlicher Zweck einzureißen sondern aufzubauen, einzureißen nur, um für den notwendigen Neubau Platz zu gewinnen. Er wollte nicht die Metaphysik selbst, sondern nur eine falsche Form der Metaphysik vernichten, nämlich die alte Schulmetaphysik, die von dogmatischen Voraussetzungen aus durch bloße Begriffe der Vernunft über

[1]) F. Paulsen, Immanuel Kant. — Sein Leben und seine Lehre. 4. Aufl. Stuttgart. 1904. (Frommanns Klassiker der Philosophie. 7. Bd.)

Digitized by Google

die Dinge jenseits aller möglichen Erfahrung Erkenntnisse gewinnen wollte. Sein eigentliches Ziel aber sei die „Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode", und zwar einer Metaphysik im doppelten Sinne: erstens einer Metaphysik der Natur, die als philosophische Wissenschaft die aprioriſchen Voraussetzungen der Physik, im weitesten Sinne, darstellen, zweitens „einer Metaphysik, die als vernunftgemäße Weltanschauung über die physikalische Ansicht der Wirklichkeit hinausgehe, zu einer Auffassung, die man als objektiven Idealismus bezeichnen kann." [2])

Paulsens Ansicht hat vielfache Erörterung und mehrfachen entschiedenen Widerspruch gefunden. Aber es fehlte auch nicht an zustimmenden Äußerungen, und erst in neuester Zeit sucht in einer ausführlichen Abhandlung K. Österreich [3]) zu zeigen, wie eine tief metaphysische Richtung in Kants Lebensstimmung sich durch seine ganze Entwicklung verfolgen läßt und wie jedem weiteren Schritt in der Richtung einer theoretischen Unerkennbarkeit transscendenter Dinge ein anderer folgt, „der den für die Erkenntnis aufgegebenen Satz umsomehr wenigstens für die Überzeugung zu retten sucht."

Auch die für weitere Kreise bestimmte wertvolle Darstellung und Würdigung Kants von O. Külpe [4]) stellt sich auf den Standpunkt, daß nicht die Metaphysik selbst, sondern nur eine bestimmte Methode ihrer Behandlung von Kant bestritten worden ist, und daß eine den Anforderungen des neunzehnten Jahrhunderts entsprechende „induktive Metaphysik", welche die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften weiterzuführen und abzuschließen sucht, durch seine Kritik nicht getroffen wird.

Wie es sich mit dieser Stellung Kants zur Metaphysik, deren Betonung nach der positiven Seite zu den Zeichen der Zeit gehört, im einzelnen verhält, hat uns hier nicht zu beschäftigen. [5]) Wir suchen aber die Punkte kurz herauszuheben, die als feststehend betrachtet werden können, um dann die Tragweite der Kantischen Erkenntniskritik für die alte Grundfrage nach den Grenzen des Erkennens von einer neuen Seite zu beleuchten.

Unzweifelhaft ist bei Kant die das Erfahrungsgebiet überschreitende Behauptung der objektiven Realität der Ideen: Gott, Freiheit und Un-

---

[2]) So formuliert Paulsen selbst in einem ergänzenden Artikel: „Kants Verhältnis zur Metaphysik" (Kantstudien IV. 1900. S. 413ff.) seine Ansicht.

[3]) Dr. Konstantin Österreich, Kant und die Metaphysik, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard. 1906. (Kant-Studien. Ergänzungshefte im Auftrage der Kantgesellschaft herausgegeben von Vaihinger u. Bauch. Nr. 2.)

[4]) Oswald Külpe, Immanuel Kant. Leipzig, Teubner. 1907. (Aus Natur und Geisteswelt. Bändchen 146.)

[5]) Für die Auffassung der Kantischen Erkenntnistheorie im Einzelnen, wie für die nähere wissenschaftliche Begründung mancher im folgenden nur angedeuteten Punkte, muß ich auf mein Werk über „Fries und Kant" (Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. Gießen, Töpelmann 1906.) II. Teil, Kapitel III, besonders S. 189ff. verweisen.

Digitized by Google

sterblichkeit auf Grund des moralischen Bewußtseins, also eine „ethische Metaphysik", und es darf hinzugefügt werden, daß Kants „Kritik der praktischen Vernunft" — man gestatte den Ausdruck — „metaphysischer" ist, als es in der Regel dargestellt wird. Denn sie spricht nicht einfach den moralischen Glauben aus, sondern sie sucht in philosophischer Beweisführung die Realität der Begriffe vom Übersinnlichen zu erweisen, welche das moralische Gesetz fordert. Als feststehend kann ferner betrachtet werden, daß Kant die aprioriischen Formen der Mathematik und reinen Naturwissenschaft abzuleiten und zu beweisen versucht und damit eine „Metaphysik der Natur" gegeben hat. Da außerdem Kant selbst das Wort „Metaphysik" neben anderen Bedeutungen auch auf diese Erkenntnisgebiete angewandt hat, so scheint es sich bei der Frage: „Kant — ein Metaphysiker?" — nur noch um zwei Dinge zu handeln, einerseits um die Benennungsfrage, ob man das, was Kant hier vertritt, als Metaphysik bezeichnen will, andrerseits um die Frage, ob Kants Hauptabsicht wirklich mehr auf eine Neubegründung der Metaphysik als auf eine Kritik der Erkenntnis gerichtet war. Daß sein Hauptwerk, die „Kritik der reinen Vernunft" in erster Linie als Erkenntnistheorie, nicht selbst als Metaphysik, sondern als Kritik des „Organs" der Metaphysik, nämlich eben der reinen Vernunft zu betrachten ist, darüber hat er selbst keinen Zweifel gelassen. Soweit aber Kant als „Metaphysiker" gelten kann, ist er jedenfalls ein „Metaphysiker ganz eigener Art",[6]) bei welchem durch den Einschlag der Erkenntniskritik nicht bloß die Art der Begründung, sondern auch die Art des Begründeten selbst eine andere wird, als in der bisherigen Metaphysik.

II. Die positive Bedeutung der „transscendentalen Ideen."

Aber hat sich nicht Kant wenigstens zu einer Metaphysik rein negativ gestellt, nämlich zur Metaphysik im Sinne einer theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen? Hat er nicht jenen Begriffen des Unbedingten, den Ideen, durch welche die Vernunft der bedingten Erkenntnis des Verstandes die höchste Einheit zu geben sucht, jedes Recht im Sinne einer wirklichen Erkenntnis von Gegenständen abgesprochen? Und ist es nicht gerade diese Metaphysik des Transscendenten, zu welcher das metaphysische Bedürfnis am meisten drängt und durch deren Ablehnung es sich daher am empfindlichsten getroffen fühlt?

In der Tat, würde es gelingen, auch hier eine positive Seite nachzuweisen und zu zeigen, daß Kants Denken selbst oder die Konsequenzen desselben auch an dieser Stelle zu einer über die „Erfahrung" hinausgehenden Erkenntnis weitertreiben, so wäre es möglich, ohne Vernachlässigung der klassischen Erkenntniskritik der Vergangenheit dem tiefgehenden

[6]) Wie H. Vaihinger nachweist in dem Artikel: „Kant — ein Metaphysiker", Philosophische Abhandlungen, Sigwart gewidmet. Tübingen. 1900. S. 135—158.

Digitized by Google

metaphysischen Bedürfnis der Gegenwart Rechnung zu tragen und gerade an dem Punkte des scheinbar größten Widerstandes einzusetzen, um für jene Neubegründung der Metaphysik auch nach der theoretischen Seite die Grundlinien zu ziehen.

Nun hat Kant selbst den Vernunftbegriffen des Unbedingten, den Ideen, eine gewisse positive Bedeutung für die Erkenntnis ausdrücklich zugeschrieben. Die Widersprüche, in welche die Vernunft bei den Versuchen einer Erkenntnis des Transscendenten sich verwickelt, bestätigen allerdings, daß „alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos sind".[7]) Aber diese Irrtümer sind unvermeidlich. Die menschliche Vernunft hat einen natürlichen Hang, die Erfahrungsgrenze zu überschreiten. Die transscendentalen Ideen, die doch nur einen, wenn auch unwiderstehlichen „transscendentalen Schein" bewirken, sind der Vernunft ebenso natürlich, wie dem Verstande die Kategorien, die zur Wahrheit, d.h. zur Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte führen.

Nun muß aber „alles, was in der Natur unsrer Kräfte gegründet ist", „zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können."[8]) Es ist daher anzunehmen, daß auch die transscendentalen Ideen ihren guten und zwar – da der transscendente Gebrauch, der sie für Begriffe von wirklichen Dingen nimmt, trüglich ist – „einheimischen (immanenten)" Gebrauch haben werden. Dieser „gute" Gebrauch besteht darin, daß die transscendentalen Ideen als bloße „regulative Prinzipien" der mannigfaltigen empirischen Verstandeserkenntnis systematische Einheit geben. Die Idee wird dabei nicht, wie es beim „konstitutiven" Gebrauche derselben der Fall wäre, als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur „problematisch" zu Grunde gelegt, um zu der dem menschlichen Denken unentbehrlichen systematischen Einheit zu gelangen. Wir sehen also alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so an, „als ob" sie in dem der Idee entsprechenden Gegenstande, in diesen „Vernunftwesen", ihren Grund hätten. Wir verknüpfen z.B. in der Psychologie alle seelischen Erscheinungen so, als ob die Seele eine einfache Substanz wäre, die im Wechsel ihrer Zustände mit persönlicher Identität beharrlich existiert, wir verfolgen in der Kosmologie die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Erscheinungen der Natur, „in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung" „als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied" sei, und wir betrachten alles, was nur immer in den Zusammenhang der Erfahrung gehören mag so, „als ob" die Sinnenwelt

[7]) Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe von Kehrbach (Reklam.) S. 502 ff.
[8]) Kritik der reinen Vernunft. 502

Digitized by Google

selbst aus einer ursprünglichen und schöpferischen Vernunft entspringe und durch sie geleitet wäre.

III. Die „regulativen Prinzipien" als Hypothesen.

Wir lassen die Frage nach der Ableitung dieser Ideen und ihrer Berechtigung im einzelnen beiseite und suchen nur dem eigentlichen Sinne dieser positiven Bedeutung der transscendentalen Ideen und der Tragweite dieser Gedanken für die Bestimmung der Grenzen des Erkennens auf den Grund zu kommen. Wir haben erstens festzustellen, daß nach Kant die Vorstellung transscendenter Gegenstände möglich, ja daß sie für das menschliche Denken unvermeidlich ist. Er bemerkt allerdings gelegentlich: „Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient",[9]) aber wir setzen doch „ein der Idee korrespondierendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen", wenn auch nur als „eingebildeten Gegenstand". Wir denken uns ein „Etwas". Die Vernunft kann überhaupt diese systematische Einheit „nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt."[10])

Zweitens ist es eben dieses „transscendente Ding", durch welches in unsere Erfahrungserkenntnis systematische Einheit kommt. Es dient dazu, ein unabweisbares Erkenntnisbedürfnis zu befriedigen. Je mehr es gelingt, die Welt der Wirklichkeit nach einheitlichen Prinzipien aufzufassen, desto mehr wird der eigentliche Zweck des Denkens erfüllt. Eben daran haben wir auch den Maßstab der Beurteilung dieser Ideen; ihre Leistung für die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis ist der „Probierstein" ihrer „Wahrheit".[11])

Sind mit diesen beiden Punkten — von der Seite der Methode aus betrachtet — nicht völlig die Merkmale dessen gegeben, was wir eine Hypothese nennen? Das „Etwas", das wir annehmen, ist in der sinnlichen Wahrnehmung nicht gegeben. Wir setzen es aber voraus, damit uns der Zusammenhang der Dinge verständlich wird, und die Brauchbarkeit der Hypothese für diesen Zweck der Erklärung ist der Probierstein ihrer Wahrheit. Wir dürfen nur an gewisse hypothetische Begriffe der Naturwissenschaft, z.B. den des Atoms oder des Äthers denken, um diesen Sachverhalt uns anschaulich zu machen.

Diese Übereinstimmung des Wesens des regulativen Prinzips mit der Hypothese wird nun aber auch durch Kants eigenen Sprachgebrauch bestätigt. Es ist nach Kant der „hypothetische Vernunftgebrauch", der in den regula-

[9]) Kritik der reinen Vernunft. 504.
[10]) Kritik der reinen Vernunft. 521. 528. 524.
[11]) a. a. O. S. 505.

Digitized by Google

tiven Prinzipien auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse geht. Eine „allgemeine Regel" wird dabei als „Hypothese angenommen". Am deutlichsten ist dies an einem von Kant verwandten Beispiel, an der Idee einer „Grundkraft" zu verfolgen, durch deren Annahme der Mannigfaltigkeit von Kräften systematische Einheit gegeben wird. Wenn Kant hinzufügt: „je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, daß sie nichts als verschiedene Äußerungen einer und derselben Kraft seien, welche (komparativ) ihre Grundkraft heißen kann".[12]) Es ist damit das Wesen der Hypothese mit völliger Genauigkeit gezeichnet. Er verfehlt auch nicht auf eine weitere charakteristische Seite der Hypothese, auf ihre Bedeutung für den Fortschritt der Erkenntnis, für die Auffindung neuer Wahrheiten, auf den „heuristischen" Wert der regulativen Prinzipien hinzuweisen.[13])

Kant betont allerdings immer wieder, daß dieser hypothetischen Vernunfteinheit, daß dem regulativen Prinzip keine objektive Realität zugeschrieben werden dürfe, während die wirkliche Hypothese den angewendeten Gegenstand oder Vorgang, wenn auch nur mit einem gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit, als existierend voraussetzt. Aber diese Beschränkung ist unhaltbar. Sie ist eigentlich schon mit der Anwendung des Ausdrucks Hypothese fallen gelassen. Die neueste Darstellung von Kants Verhältnis zur Metaphysik nimmt allerdings an, nur anfangs sei die Form, in der Kant die dialektischen Ideen beibehält, nachdem er ihre Schwächen erkannt hatte, die der metaphysische Hypothese gewesen; in der reifen kritischen Zeit werden dagegen die Ideen nur als regulative Prinzipien hingestellt, und soweit sie die Gültigkeit bloßer regulativer Prinzipien überschreiten, tragen sie nur den Charakter einer „anthropomorphistischen, symbolischen Analogie". „Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nicht mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, darin ich ein Teil bin, erkenne."[14]) In der Tat drückt sich Kant mehrfach so aus, daß es sich bei den Ideen um Erkenntnis nach der Analogie handle. Aber daneben geht immer der Ausdruck Hypothese her, und — was das Wichtigere ist — die Analogie selbst, soweit sie in den Dienst der Erkenntnis tritt, ist nichts anderes, als eines der Mittel Hypothesen auf-

[12]) Kritik der reinen Vernunft 505. 506 f.
[13]) Kritik der reinen Vernunft 516. 521.
[14]) Konstantin Österreich, Kant und die Metaphysik. 1906 a. a. O. S. 100 ff.
[15]) Vgl. Sigwart Logik II², S. 297. 302.

Digitized by Google

zustellen.[15]) Bleiben wir bei dem oben angeführten Beispiele, so würde die Analogie des menschlichen Künstlers, des Baumeisters als ein Mittel erscheinen zu der hypothetischen Annahme, daß die Welt das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei. Aber auch das Atom, der Äther ist nichts anderes als eine „Analogie von wirklichen Dingen".[16])

Es bleibt also dabei, daß die regulativen Prinzipien, sofern sie Annahmen enthalten, welche der Erfahrungserkenntnis größtmögliche Einheit geben sollen, mit Notwendigkeit in Hypothesen übergehen. Es ist völlig unvermeidlich, daß jenes „Etwas", wenn es überhaupt einmal vorgestellt wird, in demselben Maße an Realität gewinnt, als es dazu dient, unser Weltbild dem Einheitsbedürfnis des Denkens zu unterwerfen. Die bloße „Einbildung" erkennen wir ja eben daran, daß das Eingebildete, als wirklich gedacht, den einheitlichen Zusammenhang der von uns erkannten Wirklichkeit stören würde. Wir finden bei Kant selbst an einer der Stellen, an welcher er dazu neigt, der Idee eine mehr als bloß regulative Bedeutung zuzuerkennen, die bezeichnenden Worte: „Nun ist nicht das Mindeste, was uns hindert, diese Idee auch als objektiv und hypothetisch anzunehmen, außer allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stößt, wenn sie solche zustande bringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn, ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher Jemand ihre objektive Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit ebenso wenig weiß, um sie zu verneinen, als wir um sie zu bejahen. Gleichwohl ist's, um etwas anzunehmen noch nicht genug, daß kein positives Hindernis dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den bloßen Credit der ihr Geschäft gern vollendenden spekulativen Vernunft, als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen".[17]) Wenn aber Bejahung und Verneinung der Idee im Übrigen sich die Wage halten, muß dann nicht gerade ihre Brauchbarkeit für die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis den Ausschlag nach der positiven Seite geben?

Es läßt sich aber nicht nur aus dem Wesen des regulativen Prinzips ableiten, daß es sich nach dem Maße seiner Brauchbarkeit für die einheitlich-systematische Erkenntnis der Erfahrungswelt in eine Hypothese verwandeln muß, sondern dieser Vorgang kann auch als tatsächlicher und geschichtlich dagewesener an einem interessanten Beispiel aufgezeigt werden. Kant erläutert die Anwendung der regulativen Prinzipien auf die Gattungen und Arten der Natur an drei Gesetzen: 1. einem Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. einem Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und endlich 3.

[16]) Kritik der reinen Vernunft. S. 523.
[17]) Kritik der reinen Vernunft. S. 523.

Digitized by Google

zur Vollendung der systematischen Einheit ein Gesetz der Affinität aller Begriffe, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Das dritte Prinzip vereinigt die beiden ersten, „indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Spezies zur andern vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamm entsprossen sind." Es ist das Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe, das nach Kant allerdings als Behauptung über die wirkliche Beschaffenheit der Natur mit Erfahrung und Beobachtung nicht übereinstimmen würde. Denn „die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden), als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist."[18])

Die Entwicklung der Wissenschaft hat aber diese Bedenken widerlegt. Der Darwinismus wandte das Gesetz an auf die wirkliche Beschaffenheit der Natur, und das bloß regulative Prinzip wurde zu der umfassenden Hypothese, welche die moderne Naturwissenschaft beherrscht und um so mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnt, je mehr es ihr gelingt, die gesamte organische Welt als „systematische Einheit" vom großen Gesichtspunkt der Entwicklung aus verständlich zu machen.

Dasselbe Schicksal werden wir auch andern „regulativen Prinzipien" voraussagen müssen, wie sie etwa in der modernen Naturwissenschaft oder Psychologie als bloße Hilfsannahmen für die wissenschaftliche Arbeit, als „Arbeitshypothesen" unter gelegentlichem ausdrücklichem Verzicht auf jede Beziehung derselben zur wirklichen Beschaffenheit der Dinge Verwendung finden. Wenn der Chemiker mit Atomen arbeitet und dabei zugleich versichert, daß es nur „Rechenpfennige" seien zur bequemen Darstellung der Forschungsergebnisse, oder wenn der Psychologe seine die Wechselwirkung zwischen körperlichen und geistigen Vorgängen verneinende Lehre des psychophysischen Parallelismus als bloße Hilfsannahme bezeichnet, mit welcher über das wirkliche Verhältnis von Seele und Körper nichts ausgemacht sei, so ist doch unvermeidlich, daß diese „Arbeitshypothesen", die ihrem logischen Charakter nach nichts anderes als regulative Prinzipien sind, mit um so größerer Sicherheit zu hypothetischen Sätzen über ein wirkliches Sein und Geschehen werden, je brauchbarer sie für die Erklärung der Wirklichkeit sich erweisen. Ihre ursprüngliche Verwendung

[18]) Kritik der reinen Vernunft. 512f. 519f.

Digitized by Google

als bloßes „regulatives Prinzip" ist dann nur der Ausdruck für ein Anfangsstadium in der Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes, in welchem der betreffenden Hypothese erst ein geringer Grad von Wahrscheinlichkeit zukommt.

IV. Die Möglichkeit transscendenter Hypothesen.

Aber lassen sich aus dem allem denn wirklich auch Schlüsse für transscendente Hypothesen ziehen?

Mit großer Schärfe wendet sich Kant gerade gegen diese Art von Hypothesen. Er hebt ausdrücklich hervor, daß es bei metaphysischen Betrachtungen „auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen, und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntnis, die a priori feststehen soll, selbst an: daß sie vor schlechthin notwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch vielmehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller aprioristischen (philosophischen) Gewißheit sein soll."[19]) „Die Wirklichkeit transscendentaler Ideen bloß wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie als bloß wahrscheinlich zu beweisen gedächte. Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewißheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zu Grunde liegt, mithin in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Außer diesem Felde ist Meinen so viel als mit Gedanken spielen, es müßte denn sein, daß man von einem unsicheren Wege des Urteils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden."[20]) Auch würde eine solche Hypothese „gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht." Es wäre „ein Prinzip der faulen Vernunft (ignava ratio) alle Ursachen, deren objektive Realität, wenigstens der Möglichkeit nach man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um sich in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen."[21])

Kant selbst zeigt uns auch hier einen Ausweg. Wir müssen nur zwischen bloßem „Meinen" und Hypothese schärfer unterscheiden, als er es

[19]) Kr. d. r. V. S. 7. [20]) Kr. d. r. V. S. 590.
[21]) Kr. d. r. V. S. 588 f.

Digitized by Google

tut. Ist das Meinen „ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten",[22]) so ist die Hypothese mehr. Sie erreicht zwar keine Notwendigkeit, aber es liegt in ihrem Wesen, daß sie Allgemeingültigkeit für alle Urteilenden beansprucht. Der Grad von Wahrscheinlichkeit, welcher ihr nach dem vorliegenden Tatbestand und ihrer Brauchbarkeit für die Erklärung desselben zukommt, gilt für jedermann, der diesen Tatbestand aufzufassen und wissenschaftlich zu verarbeiten vermag. Gerade dieser „unsichere Weg", die „Wahrheit zu finden", ist es, auf welchem die wichtigsten Fortschritte im Gebiete menschlichen Wissens sich vollziehen.

Daß Kant diesen Weg nicht für gangbar hielt, hängt mit der Vorstellung von Metaphysik zusammen, mit welcher er an die Kritik der Erkenntnis des Transscendenten herantrat. Die Metaphysik muß aprioriſch sein, denn nur wenn sie unabhängig ist von der Erfahrung, ist sie allgemeingültig und notwendig. Aber wenn nun das Letztere kein unbedingtes Erfordernis wäre, wenn der Unterschied zwischen Metaphysik und Mathematik, der in der Loslösung Kants von der überlieferten dogmatischen Philosophie eine so große Rolle spielte, auch zu der Folgerung führen müßte, daß die erstere ohne Hypothese nicht auskommen kann, während die Mathematik a priori und mit dem Ergebnis unbedingter Notwendigkeit ihre Beweise führt? In der Tat wird man in Kants unbedingter Forderung aprioriſcher Gewißheit der Metaphysik einen der Punkte zu sehen haben, in denen er noch auf dem Boden der durch das Ideal der mathematischen Notwendigkeit bestimmten alten Metaphysik steht. Strebt die Metaphysik nach dem Unbedingten, so sind doch ihre Schlüsse von der Beschaffenheit des Bedingten abhängig, von welchem auch sie ausgehen muß. Diese Beschaffenheit des Bedingten aber zu erfassen, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Die Wissenschaft vom Transscendenten ist daher nicht „unabhängig von der Erfahrung", sondern sie setzt die wissenschaftliche Verarbeitung der Erfahrung voraus, und wo sie meinte, a priori verfahren zu können, da hat sie tatsächlich doch versteckte Anleihen bei ihr gemacht. Eben deshalb ist sie auch notwendig hypothetisch. Denn wenn schon die wissenschaftliche Verarbeitung der Wirklichkeit im Einzelnen in Hypothesen fortschreiten muß und dem Ziel der Wahrheit immer nur näher und näher kommt, ohne es zu erreichen, so wird die Wissenschaft, welche, von dieser Wirklichkeit ausgehend, eine Lösung der letzten Fragen und einen Abschluß der Welterkenntnis im Transscendenten sucht, noch weniger erwarten dürfen, die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens in irgend einem bestimmten Zeitpunkt durch aprioriſche absolute Erkenntnis zu überwinden.

Woher aber empfangen solche Hypothesen ihren Inhalt? Kehrt

[22]) Kr. d. r. V. S. 622.

Digitized by Google

hier nicht mit erneutem Nachdruck der grundsätzliche Einwand wieder, den Kant gegen alles Hinausgehen der Erkenntnis über die Erfahrung gerichtet hat. Jenseits der Erfahrungswelt fehlt es ja völlig an Anschauungsmaterial, das solchen die Erfahrung überfliegenden Hypothesen einen Inhalt geben könnte. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer". Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, daß das Denken keineswegs in dem Sinne, wie Kant es meint, an die Anschauung und ihre Formen gebunden sein kann. Wenn diese Gebundenheit an die Anschauung zutreffen würde, so könnte Kant selbst keine Aussagen über die transscendentalen Ideen, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit machen, so wäre es dem Denken unmöglich, sich selbst zum Gegenstande zu machen, die Begriffe, Urteile und Schlüsse unter ausdrücklichem Absehen von ihrem Inhalt als Gegenstände der Erkenntnis zu behandeln; so müßte selbst die Mathematik auf die Zahl verzichten, die an sich nichts anschauliches ist, und ebenso auf die neuerdings versuchte Konstruktion von Raumformen, denen Anschaulichkeit im gewöhnlichen Sinne nicht zukommt.[23]) Selbst die Naturwissenschaft kehrt sich daran nicht, wenn sie etwa dem Weltäther, der als Träger so vieler Naturerscheinungen eine immer größere Rolle spielt, Eigenschaften zuschreibt, die sich in der Erfahrung nirgends finden, wenn sie ihn als absolut durchdringbar für die greifbaren Atome, absolut unbeweglich, unveränderlich, inkompressibel, reibungslos[24]) bezeichnet. Es kann daher nicht behauptet werden, daß das Denken durch die Anschauung an das Erfahrungsgebiet gebunden ist. Es beweist vielmehr seine Souveränität auch darin, daß es das Unanschauliche zu seinem Gegenstand machen kann, und zu Aussagen über das jenseits aller Anschauung Liegende[25]) führt.

Diese Freiheit und Kühnheit des nach den höchsten Zielen der Erkenntnis strebenden Denkens betätigt sich nun vor allem in der Hypothese. Da sie nur eine vorläufige Annahme ist, deren Wahrheit an ihrer Brauchbarkeit für die Erklärung der Wirklichkeit erst geprüft werden soll, so ist es keineswegs notwendig, daß sie auf demselben Wege gefunden wird, auf dem sie ihre zunehmende Bestätigung erhält. Grundsätzlich betrachtet, ist es vielmehr gleichgültig, woher die Annahme kommt und wie sie gewonnen wurde, wenn sie sich nur nachträglich durch Erklärung der gegebenen Wirklichkeit zu legitimieren vermag. Es ist zwar ein altes Ideal der Wissenschaft, die Auffindung einer Wahrheit und den Beweis für dieselbe zu verbinden. Die phantastische Kombinationskunst des Raymundus Lullus, Giordano Brunos Versuch ihrer Verbesserung, Leibnizens Idee

[23]) O. Külpe, Immanuel Kant, Darstellung und Würdigung, (Aus Natur- und Geisteswelt 196. Bändchen) 1907. S. 89.

[24]) G. Mie. Moleküle, Atome und Weltäther. 1904. S. 121.

[25]) Man denke z.B. auch an die Atome.

Digitized by Google

einer mathematischen Methode des Erfindens, die mit der Methode des Beweisens identisch sein soll, verfolgen diesen Zweck. Aber der tatsächliche Fortschritt der Wissenschaft ging meist einen anderen kürzern Weg. An unbedeutenden Anknüpfungspunkten entwickelte sich oft im Geiste des Forschers die Hypothese, die dann ein großes Gebiet der Wirklichkeit erleuchtete, und es ist geradezu ein Kennzeichen des Genies, daß es, aller Möglichkeit des Beweises vorauseilend, eine Wahrheit unmittelbar erkennt, deren vollständige Begründung und allseitige Ausdeutung erst die Nachwelt liefert.[26])

V. Wissenschaftliche Hypothese und Glaubensüberzeugung.

So können also auch Annahmen, welche praktischen Bedürfnissen entsprungen sind, in den Dienst der theoretischen Erklärung gestellt werden und als Hypothesen Verwendung finden. Wo die auf praktischem Boden erwachsenen Gedanken Vorstellungen über die wirkliche Welt mitenthalten, da ist es sogar unvermeidlich, daß sie zugleich als Hypothesen dem theoretischen Verständnis der Wirklichkeit dienen, wenn nicht zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des Menschen ein unerträglicher Dualismus bestehen soll. Wenn Kant den Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulaten der praktischen Vernunft Realität zuspricht, so liegt es in der Natur der Sache, daß von demjenigen, der diesen Ideen zustimmt, danach auch der Weltlauf gedeutet wird. Ebenso sehen wir das religiöse Gemüt die Gedanken, die ihm aus seinem Glauben erwachsen sind, in die Erklärung der Wirklichkeit übertragen.

Aber sind nun damit nicht alle über die Sinnenwelt hinausgehenden Überzeugungen in das Gebiet der Hypothese verwiesen und ist nicht eben dadurch jenen Bedürfnissen des Gemüts ein schlechter Dienst geleistet? Wer in dieser Weise folgern wollte, hätte die bisherigen Ausführungen gründlich mißverstanden. Die wissenschaftliche Erkenntnis transscendenter Gegenstände allerdings würde über die Hypothese nichts herauskommen. Der Grad der Wahrscheinlichkeit, welchen sie erreicht, mag ein sehr hoher sein, wächst aber nie bis zu derjenigen Gewißheit, die etwa einem mathematischen Satze zukommt. Derselben Annahme kann, sofern sie aus unabweisbaren praktischen Bedürfnissen entspringt, auf Grund einer Glaubensüberzeugung Gewißheit zukommen. Das einfachste Beispiel hierfür ist der Glaube an eine jenseits unseres eigenen Bewußtseins existierende „Außenwelt", besonders an das Vorhandensein anderer bewußter menschlicher Persönlichkeiten, der einer gründlichen erkenntnistheoretischen Überlegung zweifelhaft werden muß und nur als sehr hohe Wahrscheinlichkeit gelten kann, während diese Annahme für das praktische Leben als selbstverständlich gewiß gilt. Ebenso kann in Beziehung auf transscendente An-

[26]) Die letzten Sätze sind fast wörtlich meinem Werke Fries und Kant II, 212f. entnommen.

Digitized by Google

nahmen, wie etwa Kants praktische Postulate es sind, beides nebeneinanderhergehen: die Gewißheit des moralischen Glaubens und die Wahrscheinlichkeit der wissenschaftlichen Hypothese. Es gilt von ihnen allen, was Kant von der Möglichkeit des höchsten Gutes sagt: „Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht.“[27])

Wird aber damit nicht aufs Neue ein Zwiespalt in die einheitliche Persönlichkeit hineingetragen: zwischen der Glaubensüberzeugung, die Gewißheit ist, und der wissenschaftlichen Hypothese, die nur Wahrscheinlichkeit bedeutet?

Der alte Vorwurf der „doppelten Wahrheit“ scheint in anderer Form wiederzukehren. Demgegenüber wäre zunächst zu sagen, daß es sich nicht um zweierlei Wahrheit, sondern um dieselbe Wahrheit von verschiedenen Standpunkten der Betrachtung handelt, die sich nur durch die ausschlaggebenden seelischen Faktoren, im einen Fall vorwiegend Gefühls- und Willensmomente, im anderen hauptsächlich Denkvorgänge, und durch die größere oder geringere Sicherheit unterscheiden, mit welcher die Wahrheit behauptet wird. Dazu kommt, daß beide Standpunkte der Betrachtung, der praktische und der theoretische, nicht zusammenhangslos nebeneinander hergehen, sondern in mehrfacher innerer Wechselbeziehung stehen. Einerseits gehört nämlich die Glaubensüberzeugung selbst zu dem umfassenden Wirklichkeitsgebiet, auf welchem die Hypothese sich aufbaut, ist also selbst einer der Gegenstände der wissenschaftlichen Verarbeitung, andererseits wird „der Glaube an Transscendentes“ durch diese letztere vor ungezügelter Phantastik bewahrt und in steter Fühlung mit der wirklichen Welt erhalten. Das einfache Beispiel der „Außenwelt“ möge dies wiederum deutlich machen. Für den Erkenntnistheoretiker ist der für das praktische Leben völlig unzweifelhaft geltende Glaube an die Existenz von Gegenständen außer uns selbst eine der wichtigsten Tatsachen, an welche seine Untersuchung anknüpft, während andererseits dieser Glaube durch die wissenschaftliche Kritik von phantastischen Zutaten befreit wird. Grundsätzlich nicht anders verhält es sich mit dem religiösen Bewußtsein. Auch der religiöse Glaube ist eine der großen Tatsachen des Kulturlebens der Menschheit, die als solche zum Gegenstand der Wissenschaft, in diesem Fall der Religionswissenschaft, werden, und die zu transscendenten Hypothesen führen; zugleich empfängt aber das religiöse Bewußtsein selbst, dem diese transscendenten Annahmen Gewißheit sind, eine Fülle von Rückwirkungen aus der wissenschaftlichen Arbeit, die seinen Inhalt reinigen und zur menschlichen Gesamterkenntnis in Beziehung setzen. Der alte Widerstreit zwischen Glauben und Wissen wird seiner

[27]) Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe v. Kehrbach S. 171.

Digitized by Google

Lösung näher gebracht, wenn wir uns bewußt werden, daß auch der Glaube einen der vorurteilslos zu untersuchenden Gegenstände der Wissenschaft bildet, daß aber die letztere nur zu Hypothesen über das zu gelangen vermag, was dem Glauben unerschütterliche Überzeugung ist. Damit ist die Aufgabe der Wissenschaft in Beziehung auf das Transscendente keineswegs als eine untergeordnete gekennzeichnet. Es ist ihr vielmehr damit gerade durch den Verzicht auf das, was sie nicht leisten kann, die ihr gebührende Stellung im Reiche menschlichen Wissens angewiesen, und wie uns scheinen will, auch gegenüber Kants tiefeinschneidender Kritik dem die „Erfahrung überfliegenden" Denken der Weg zugleich gebahnt und begrenzt.

Allerdings — wissenschaftliche Hypothese und Glaubensüberzeugung schließen sich damit nicht zur Einheit einer absoluten Wahrheit zusammen. Wäre dies der Fall, so wäre das Ideal der Wissenschaft erreicht und der Glaube im Wissen aufgelöst. Ein unauflösbarer Rest von Zwiespalt zwischen beiden ist Menschenschicksal. Auch der religiöseste Mensch hat Augenblicke, in welchen ihm bei wissenschaftlicher Selbstbesinnung der eigene Glaube hypothetisch wird. Die Überwindung alles hypothetischen fiele zusammen mit der Verwirklichung des Wahrheitsideals, nach welchem noch zu streben doch allem menschlichen Denken erst Sinn und Anreiz gibt.

Gustav Glogaus Leben und Bedeutung.*)

Von Ludwig Weis.

1. Jugendzeit. Gustav Glogau, geboren am 6. Juni 1844 in Laukischken in Lithauen, starb als Professor der Philosophie in Kiel auf einer Reise nach Griechenland, in Laurion bei Athen, am 22. März 1895. Sein Vater, Karl Wilhelm, Pfarrer, später Superintendent der lithauischen Gemeinde in Stadt und Kreis Tilsit, war der Sohn eines Pfarrers, der ebenfalls der Sohn eines lithauischen Geistlichen war. Dieser letztere starb 1795 und ist als erster des Namens Glogau bekannt. Auch Glogaus Mutter, Friederike, Tochter des Superintendenten Reichel in Labiau in Lithauen, stammte aus einer Familie, die eine Reihe geistlicher Vorfahren hatte. Sowohl von väterlicher, als von mütterlicher Seite stammte somit Glogau von einem geistlichen Geschlechte ab. Dieses pflanzte

*) Zu Glogaus Entwickelungsgang ward: „Gustav Glogau, Sein Leben und sein Briefwechsel mit H. Steinthal" Kiel und Leipzig 1906, benutzt. Ich habe aber der Verfasserin, Frau Professor Dr. Glogau, für briefliche Mitteilungen noch besonderen, verbindlichen Dank zu sagen. Bei dem Philosophischen hielt ich mich vorzugsweise an Glogaus letzte Schrift: „Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre" 1894, auf welche im Text als „Logik" verwiesen ist. Der Verf.

Digitized by Google

sich durch einen ältesten Bruder und dessen jüngsten Sohn in Lithauen fort; doch auch durch Gustav Glogau selbst, insofern Aufgabe und Ziel seiner Philosophie Theologie ist.

Er war das sechste von zwölf Kindern, von denen zehn erwuchsen. Nach Glogau (Logik S. 160) besteht „die Idee der Familie in einer individuell-persönlichen Gemeinschaft, in welcher die Liebe den äußeren Haushalt zu einer Verbindung sich gegenseitig tröstender und zur Vollkommenheit emporhebender Geister verklärt". Die Wirklichkeit nähert sich wohl selten dieser Idee, zumal bei zahlreicher Familie, und wenn Sorgen des Haushalts im Vordergrund stehen. Der Vater, der lithauisch und deutsch zu predigen hatte, war von seinem Amt in Anspruch genommen, und beschäftigte sich außerdem aufs eifrigste mit griechischen Studien. Der Haushalt ruhte daher ganz auf den Schultern der Mutter, die bereits im Elternhaus, noch als halbes Kind, für eine große Geschwisterschar mit zu sorgen hatte. Sie war klein, zart, oft kränklich, ward aber trotzdem und trotz der vielen Kinder eine hohe Achtzigerin. Sie hatte eine geniale Kunst, das Gehalt, das zum großen Teil in Naturalien, wie Holz, Torf, Flachs, Wolle bestand, meisterhaft zu verwerten. Unermüdlich ward im Hause gespult und gesponnen; jeder Pfennig ward vor der Ausgabe auf seine Entbehrlichkeit geprüft. Die Töchter mußten von früh an nähen, und die Söhne mußten durch Stundengeben erwerben, was ihnen fehlte.

So gelang es der Mutter, die Familie voranzubringen, ein kleines Vermögen zu sammeln, obgleich sie viel auf gute Einrichtung und Geselligkeit hielt. Den Kindern aber waren beide Eltern, zumal die Mutter, das beste Beispiel an Pflichttreue, Arbeitsamkeit und Sparsamkeit. Es wird viele Familien geben, deren Leben in der Sorge um den Haushalt aufgeht, und auch die Söhne und Töchter des Superintendenten K. W. Glogau vermißten dabei nichts. Nur auf Gustav wirkte diese Form des Familienlebens in einer Weise, die ihn bis zu seinem Lebensende die Jahre der Kindheit und Schulzeit beklagen ließ. Er mochte das, was er später als Idee der Familie dachte, früh als Ahnung in sich getragen haben, und die Sorge um das Irdische weckte in ihm umsomehr die Sehnsucht nach dem Idealen.

Glogau war ein glänzend begabtes Kind. Das Lernen flog ihm zu. Sein ausgezeichnetes Gedächtnis ließ ihn kleine Gedichte und Melodien, die er vierjährig hörte, fürs Leben behalten. Noch klein sang er Melodien richtig nach. Fast ehe er sprechen konnte, übte er sich im Versemachen. Dabei war er ein Grübler. Dies waren indessen lauter Dinge, die sowohl im Haus als auch in dem Gymnasium nicht einmal von ihrer guten Seite her anerkannt wurden. Der öftere Tadel machte ihn scheu und ließ ihn Liebe und Achtung vermissen. Umsomehr aber suchte er durch Arbeit, durch Stundengeben, die Mittel zu erwerben, sich in eine höhere

Digitized by Google

Welt zu versetzen. Er schaffte sich die großen Ausgaben von Schiller und Göthe an. Nachts las er Wallenstein und Faust. Doch bestand er zu rechter Zeit das Abiturium „gut".

Eben neunzehnjährig ging Glogau 1863 nach Berlin, dem Wunsche seiner Eltern folgend, Medizin auf der Militärakademie, der sogenannten Pepinière, zu studieren. Er erkannte indessen bald, daß dieser Beruf nicht seiner Natur gemäß sei. Die Begeisterung seines Vaters für das Griechentum lebte auch in ihm. Diesem Studium, dem der Poesie, der Gesetze des Denkens und der Geschichte wollte er sich ergeben. Nach einem Jahre erklärte er sich den Eltern und ließ sich in der philosophischen Fakultät der Universität Berlin einschreiben. Er sagte später von dem Jahre der medizinischen Studien, er habe in ihm die volle Wucht der naturalistischen Anschauung in sich verarbeitet. Die Eltern waren über dieses eigenmächtige Vorgehen des Sohnes außer sich und entzogen ihm allen Lebensunterhalt. Er indeß, an Arbeiten gewöhnt, erwarb sich denselben durch Stundengeben, namentlich aber durch Stenographieren der Reden im Abgeordnetenhause. Sein Stolz war es später, nie an einem Freitisch gesessen zu haben und nie um ein Stipendium eingekommen zu sein. Eine dauernde Entfremdung zwischen Eltern und Sohn trat jedoch nicht ein. Als dieser durch die Belagerung von Paris von Heimat und Studium ferngehalten wurde, tröstete ihn der Vater mit dem Hinweis auf die Achäer vor Troja. Von diesen klagte freilich keiner, an der Ausarbeitung einer idealistischen Philosophie gehindert zu sein. Zumal nach der Verheiratung kam ein freundliches Verhältnis wieder auf. Zum achtzigjährigen Geburtstag der Mutter reiste der Sohn Herbst 1894 von Kiel nach Tilsit.

2. Studium und Steinthals Einfluß. Fleißig besuchte Glogau Vorlesungen; aber die Ungewißheit, wohin er sein Streben fest und sicher zu richten habe, erfüllten ihn mit Fragen und Zweifeln, denen er in jener Zeit in Gedichten Ausdruck gab. Er fragte sich sogar, ob er sich aufs Dichten oder aufs Studieren legen solle. Später, wenn er von dieser Zeit der inneren Gährung und Zerrissenheit sprach, führte er gern Goethes Worte an: „Das Maultier sucht im Nebel seinen Weg." Seinen Weg fand auch er in trüben Gedanken und zwar in der ersten Vorlesung, die er bei Professor Steinthal hörte. Er schrieb diesem hierüber am 27. Oktober 1874: „Am 29. Oktober sind zehn Jahre verflossen, seit zum ersten Mal Ihr Wort an mein Ohr schlug. Sie begannen an diesem Tage in der Stunde von 12 bis 1 Uhr ein vierstündiges Kolleg über Völkerpsychologie. In welchem inneren Zustande ich mich damals befand, was Sie damals aus mir machten, was ich nach jeder Richtung hin Ihnen schuldig geworden bin, das gehört nicht hierher. Wie ein elektrischer Funken fuhr mir Ihr Wort in die Seele und langsam und allmälich wurde es trotz aller Ungunst der äußeren Verhältnisse zu einem Brand, der mich ge-

Digitized by Google

läutert und umgeschmolzen hat. So ist der 29. Oktober 1864 der wichtigste Tag meines Lebens."

Das Wort, das wie eine Offenbarung Glogau ergriff, und fortan für alle seine Studien, für die Eigenart seines Denkens und Arbeitens maßgebend wurde, war das Wort: Entwickelung. Mit der ganzen Hingabe seines Wesens liebte er hinfort, trotz weitgehender Unterschiede in Anschauung und Lehre, seinen Lehrer sein Leben lang wie einen Vater. Wir haben es indessen bei Glogaus Entdeckung mit Philosophischem zu tun; wir haben daher Steinthals Einfluß in dieser Hinsicht näher anzugeben und beginnen dabei mit einem Unterschied zwischen Kant und Glogau. Man sagt, Kant betrachtete Seele und Vernunft als „ontisch", welches griechische Wort etwas Seiendes, etwas Fertiges bedeutet. Glogau dagegen betrachtete alles genetisch, als ein Werdendes, sich Entwickelndes, so auch die Seele, und deshalb, sagt man, ist Glogau über Kant hinausgegangen. Indessen es kommt doch vor allen Dingen auf die gestellten Aufgaben an, wenn man entscheiden will, wer der Höhere ist. 1864 war das Wort „Entwickelung" das Zauberwort, das alle Rätsel lösen sollte. Zu Kants Zeit war dieses Zauberwort: „die Vernunft". Zumal in den „Träumen eines Geisterssehers" zeigte er, daß man mit der Vernunft Sinnliches und Unsinnliches, Sichtbares und Unsichtbares erkennen zu können meinte. Auch er wußte, daß eine kindliche und kindische Vernunft sich noch entwickeln müsse. Er sagte sogar in der Kritik der reinen Vernunft, die menschliche Vernunft habe früher nur rohe und umherschweifende Gottesbegriffe hervorgebracht, erst das reine Sittengesetz unserer Religion habe die Vernunft für diese Ideen geschärft, sodaß sie einen der reinen Sittlichkeit entsprechenden Gottesbegriff gewinnen konnte. Nicht aber das Werden, nicht die Entwickelung der Vernunft war ihm die Hauptsache, sondern, bei dem Mißbrauch, der mit diesem Begriffe getrieben wurde, wollte er die Leistungsfähigkeit der ausgebildeten, reinen Vernunft feststellen.

In seiner berühmten Kritik zeigte er, daß die reine oder spekulative Vernunft, d.i. die Vernunft, welche alles nur im Spiegel (speculum) der Begriffe betrachtet, nichts leistet. Zur Erkenntnis der Natur muß sie mit Hilfe von Ideen die Welt der sinnlichen oder äußeren Erfahrung erforschen; zur Erkenntnis der Seele, der Sittlichkeit und Gottes dagegen die Welt der seelischen und inneren Erfahrung, zu welcher Kant die Gefühle und das Sittengesetz in uns rechnete. Ein Hauptverdienst dabei ist, daß Kant Seele, Verstand und Vernunft als eine lebendige Kraft erkannte; nicht nur als ein Vermögen theoretischer Erkenntnis, z.B. als ein Vermögen, sich frei zu machen vom Sinnenschein, und zu erkennen, ob die Sonne sich um die Erde, oder diese sich um die Sonne dreht, sondern auch als ein Vermögen praktischen Handelns

Digitized by Google

indem sie sich unfrei, tierisch, durch sinnliche Reize, oder frei durch die Vernunft und ihre Ideen bestimmen lassen kann.

Diese Erkenntnisse Kants eignete sich Glogau voll und ganz an. Auch ihm sind bei Religion und Sittlichkeit nicht Verstand und Vernunft die Hauptsache, sondern die Welt der innern, der seelischen Erfahrungen oder Erlebnisse, und bei der Naturerkenntnis sagt er mit Kant: Alles Denken muß sich auf sinnliche Anschauungen beziehen. Er spricht dabei auch von einem Nachdenken, insofern der Mensch die vorhandenen Dinge ihrem Wesen gemäß denken soll; ja er spricht sogar von Nachschöpfungen oder Schöpfungen. Er steht aber mit diesen Ausdrücken auf dem Boden Steinthals. Dieser, wie sein Freund, Professor Lazarus, faßte mit Kant die Seele als lebendige Kraft auf. Beide jedoch suchten die Seele nach der Seite ihrer Entwickelung zu verstehen. Lazarus hob dabei hervor, daß die Entwickelung der Einzelseele stets bedingt werde durch die Gesamtansicht oder die Seele des Volkes, welchem sie angehört. Sie gaben daher von 1860—1890 eine „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" heraus und wurden Völkerpsychologen genannt. Ihre Zeitschrift fand eine Fortsetzung in der „Zeitschrift des Vereins für Völkerkunde". Wichtig der Erkenntnislehre wegen ist noch Folgendes.

Kant hatte von Anschauungen und Vorstellungen gesprochen, ohne jedoch die Bedeutung beider Worte anzugeben. Anschauungen sind nach ihm die durch die Sinne vermittelten Empfindungen und Wahrnehmungen der Dinge. Der Sehnerv hat dabei die Eigentümlichkeit, ein einheitliches Ganzes, ein buntphotographisches Bild, zumal die Gestalt der Dinge zur Erscheinung zu bringen; doch ist jeder Gegenstand, soweit möglich, in seinem Verhalten gegen alle Sinne zu prüfen. Steinthal nannte nun die Vorstellung eine Anschauung der Anschauung. Er verstand darunter eine geistige, durch einen sprachlichen Laut ausgedrückte Anschauung des sinnlich Gegebenen oder des sinnlich Angeschauten. Dieser Laut aber, das Wort, hat eine Bedeutung, welche Steinthal die innere Sprachform nannte; wir reden einfach von den Worten oder Vorstellungen und ihrem Inhalt an Merkmalen oder Eigenschaften. Dem Worte „Wolf" liegt die Bedeutung des Zerreißens zu Grunde. Dem Wolf kommen aber noch andere Eigenschaften zu, und so setzt sich im Laufe der Zeit mit diesem Wort ein mehr oder weniger großer und willkürlicher Vorstellungsinhalt fest. Dies geschah bei allen Worten als Bezeichnungen von Dingen. Dabei ging in der Regel die erste Bedeutung verloren. Steinthal stellte nun das Wort mit seinem Vorstellungsinhalt dem Ding an sich gegenüber. Mit der auch von Kant verlangten systematischen oder wissenschaftlichen Erforschung eines solchen benannten Dinges gewinnt der Vorstellungsinhalt begrif

Digitized by Google

liche Form. Lazarus sagt daher geradezu, der Fortschritt von der Vorstellung zum Begriff ist die Wissenschaft.

Es wäre noch von Lazarus Gesetz der Apperzeption, d.i. der geistigen Auffassung zu reden, wonach nicht bloß die Einzelseele gemäß der Volksseele denkt, sondern wonach der Einzelne überhaupt die Dinge nach der in ihm vorhandenen Vorstellungsmasse auffaßt, wobei er unbewußt und ungewollt neu Entgegentretendes in unrichtiger Weise erfassen und festhalten kann, doch kann hier nicht näher darauf eingegangen werden. Da indessen Glogau zu den Völkerpsychologen gehört, so war von diesen, und dann zumal von der Unterscheidung zwischen Anschauung und Vorstellung zu reden. Es ist klar, daß Glogau durch Steinthal angeregt werden mußte, Seele und Geist in ihrer Entwickelung zu erforschen; er ward aber durch ihn auch angeregt, die Welt überhaupt als eine Entwickelung zu betrachten. Es ist aber auch klar, daß die Bildung einer sprachlichen Vorstellung und weiterhin eines Begriffs eine Schöpfung des Geistes, eine Nachschöpfung der Dinge genannt werden kann. Eins freilich bleibt dieser sprachlichen Nachschöpfung versagt, das ist die Wiedergabe der Gestalt. Nur eine Anschauung kann die Vorstellung oder den Begriff eines nicht mathematischen Körpers, z.B. eines Pferdes vervollständigen. Auf der völkerpsychologischen Grundlage erstrebte von nun an Glogau die Neuschöpfung des deutschen Idealismus, und er dachte, dieser Aufgabe sich nur in der akademischen Laufbahn ganz widmen zu können.

3. In Russisch-Polen, Halle, Neumark. Ein unerwartetes Erlebnis veranlaßte ihn zu einem praktischen Anfang dieser Bahn. Im Jahre seiner ersten Vorlesung bei Steinthal verfaßte er ein längeres Gedicht, an dessen Schluß er sich sein weibliches Ideal ausmalte, bei dessen Anblick er sofort empfinden würde: „Hier blüht allein dir hohes Erdenglück". 1867 bei einer Fußwanderung durch Thüringen lernte er dieses sein Ideal in Marie Bodinus, Tochter des verstorbenen Oberlehrers Bodinus in Berlin, kennen und er fand dabei sein Glück. Sie hatte frühe Mutter und Vater verloren, vermißte der Eltern Liebe und Sorge, und so führten wohl gleiche Töne diese zwei Herzen zusammen. Verlobung fand nicht sofort statt; aber es drängte jetzt Glogau, festen Boden unter sich zu gewinnen. Er hatte seither namentlich bei Böckh, von Ranke, Trendelenburg, Mommsen Vorlesungen gehört; nun gab er das Vorlesungbesuchen auf und ward, da die akademische Laufbahn den Doktorgrad erforderte, die Geldmittel hierzu zu erwerben, am 1. Januar 1868 Hauslehrer in Russisch-Polen bei einer deutschen Familie Moes in Pilika. Diese Stellung förderte ihn in jeder Beziehung. Nicht nur erreichte er seinen Zweck, sondern die fremde Nation, die mächtigen Fabrikanlagen, die großartigen Verhältnisse der Familie erweiterten seine Anschauungen und die liebevolle

Digitized by Google

Aufnahme, die er fand, erwärmte sein Herz. Er blieb der Familie immer dankbar und besuchte sie noch ein Jahr vor seinem Tode.

Ostern 1869 kehrte er nach Berlin zurück und bestand Anfang Juli das Doktorexamen mit einer Dissertation über zwei Grundbegriffe der aristotelischen Ethik (mesothaes und orthos logos). Im August verlobte er sich in Berlin, siedelte aber nach Halle über, um sich in Ruhe für das Oberlehrerexamen vorzubereiten; auch wollte er gleichzeitig vom 1. Oktober ab sein Militärjahr abdienen. Da brach im Juli 1870 der Krieg mit Frankreich aus. Er war unter den Ersten, welche dem Rufe des Kriegsherrn zu folgen hatten. Am 30. August erhielt er bei Beaumont einen Schuß durch den Hals. Zur Heilung der Wunde konnte er in die Heimat gehen, doch trat er bereits im Oktober zu seinem Truppenteil zurück, der an der Belagerung von Paris teilnahm. Erst im Juli 1871 ward er entlassen. Fast zwei Jahre hatte er des Königs Rock getragen.

Wertvolle Briefe schrieb er während des Krieges an seine Braut; hier ist indessen nicht darauf einzugehen. Gesundheitlich kam er in einen sehr bedenklichen Zustand zurück, doch brachte ein Aufenthalt von sechs Wochen in Ragatz gute Kräftigung. Zum Oktober gewährte ihm der Schulrat, vorläufig als Probejahr, an der Realschule I. Ordnung der Franckeschen Stiftungen in Halle, die letzte ordentliche Lehrerstelle, welche durch den Tod seines bei Beaumont gefallenen Freundes Seidel verwaist war. Er hatte dabei 400 Taler Gehalt, aber er mußte zugleich in der mit der Schule verbundenen Erziehungsanstalt wohnen und einen Teil der Aufsicht über die Anstaltsschüler übernehmen. Im April 1872 bestand er das Oberlehrerexamen. Nachdem ihm dann erlaubt war, außerhalb der Anstalt zu wohnen, freilich mit Verzicht auf 100 Taler Gehalt, heiratete er im August. Bei diesem Wendepunkt seines Lebens führen wir ein paar Stellen aus den Briefen an seine Braut an, um später auf sie verweisen zu können.

Halle, 3. Juni 69: „Drängt Dich's zum Beten, so bete; es wird wohl seine vernünftige Bedeutung im Weltzusammenhang haben. Freilich macht der liebe Gott Deines Gebetes wegen nicht Geschichten, die er sonst nicht gemacht hätte, aber Du schaffest Dich um, dadurch daß Du das innerste Sein der Seele erklingen läßt, Du wirst eine andere wirkende Kraft, bist für andere Eindrücke als vor dem Gebete empfänglich, triffst daher von anderen Anknüpfungs- und Gesichtspunkten aus Deine Entscheidungen, so daß ganz folgerecht andere Resultate herauskommen. Was wäre ich in den letzten Monaten gewesen ohne Gebet!"

13. Sept. 69: Habe soeben Deine beiden Psalmen gelesen (23 und 104): Ja, das sind Gebete, die wir heute noch nachsprechen können, wenn wir auch vieles anders empfinden und denken bei den nämlichen Worten. Was so aus dem Urquell der Seele, deren Wesen Heiligkeit, Güte, Wahr-

Digitized by Google

heit ist, hervorbricht, das ist ewig! „Ich will dem Herren singen mein Leben lang und meinen Gott loben, so lange ich bin!" Da geht einem ein Schauer durchs ganze Sein! . . . Das ist unumstößlich wahr, daß die Erkenntnis wachsen wird, so lange die Menschheit dauert und daß sich ihr nichts entzieht, nicht das Heiligste! Aber wird deswegen nach Trillionen Jahren der Weltbau ganz begriffen sein? Lerne hier einen Blick tun in die Abgründe der Gottheit, siehe was Demut heißt. Ein ewiges Sichannähern, ohne je zu erreichen, ist eben des Menschen Los!" 17. Sept.: „Vor allem Gottvertrauen! ‚denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen'. Das ist meine felsenfeste Überzeugung!"

Bei Glogaus Eintritt in die Lehrerstelle in Halle schloß sich ihm Dr. Siebeck, jetzt Professor der Philosophie in Gießen, als Kollege, wie als Philologe und Philosoph an, und eine sich gegenseitig fördernde, treue Freundschaft für das Leben erwuchs daraus. Glogau hatte überhaupt das Glück, in einen heiteren Kreis junger Männer eintreten zu können, die später fast alle einen wissenschaftlichen Namen gewannen. In diesem Kreise lernte er, daß man das Leben auch von einer anderen Seite als nur der grüblerischen ansehen könne. Als Mitglied einer regsamen, literarische Zwecke verfolgenden Gesellschaft, „Literaria", hielt er im Winter 1872 auf 73 zwei Vorträge: „Das Wesen und die Grundlagen der heutigen Psychologie" und „Ist die Sprache eine Erfindung?" Beide erschienen nachher im Druck unter dem Titel: „Kurze Darstellung der Hauptpunkte der Metaphysik". Wissenschaftlich ist auch seine Hauptarbeit für das Examen: „Über Thukydides", dessen Gedanken er ihrer Entwickelung, ihrem Entstehen und Werden gemäß analysierte.

So fehlte es weder an anregender Geselligkeit, noch an fördernder Wissenschaftlichkeit; aber bei seiner Gewissenhaftigkeit vertrug sich eine volle Lehrstelle nicht mit wissenschaftlicher Arbeit. Das Aufgeben der Anstaltsaufsicht hatte zwar Erleichterung der Arbeit gebracht, aber auch eine Sorgen erregende Erleichterung der Einnahmen. Ein Kind stand in Aussicht, eine Änderung seiner Stellung und seines Gehaltes dagegen nicht. Deshalb faßte er es als eine Fügung Gottes auf, daß ihm für den Herbst 1873 eine Oberlehrerstelle zu Neumark in Westpreußen angeboten wurde. Vom letzten ordentlichen Lehrer stieg er dabei zum Oberlehrer, von 300 Talern Gehalt auf 1200. Schwer entschloß er sich, eine Stelle anzunehmen, die ihn in eine wissenschaftliche und gesellschaftliche Einöde führte, doch hoffte er, nicht lange dort gelassen zu werden. Er dachte wohl auch, seine durch geistige Überanstrengung abgearbeitete Gesundheit brauche eine Zeit der Ruhe und Erholung. Er sollte indessen erfahren, daß grade solche Einöde ihm die für eine ihn drängende Arbeit notwendigen Mußestunden bringen würde. Ende Juni ward ihm ein Töchterchen, Marie, geboren. Ende September mußte er das „liebe" Halle verlassen.

Digitized by Google

Neumark, zwischen Thorn und Graudenz, an der russisch-polnischen Grenze, damals zwei Meilen von der Bahn entfernt, zählte 2000 Einwohner, überwiegend Polen und Katholiken, auch Juden. Der protestantische Landrat, Graf P. in Neumark, hatte durchgesetzt, daß die vorhandene katholische Bürgerschule in ein Simultan-Progymnasium umgewandelt wurde. Glogau kam als einziger protestantischer Oberlehrer in ein ganz katholisches Kolleg. Die Schüler waren damals in der Tertia bereits 19 bis 20 Jahre alt und fuhren in der freien Zeit Dung auf den Acker. Für einen gewissenhaften Lehrer fehlte es dabei nicht an Arbeit. Was aber fehlte, war gesellige Unterhaltung. Bei den Grundbesitzern konnte Glogau sie nicht finden. Nur im Hause des Landrats fand das junge Ehepaar freudige und freundliche Aufnahme. Wenn wir dabei anführen, daß die Gräfin scherzweise Glogau ihren en tout cas nannte, weil er ebenso gut tanzte, als er vorlas und Theater spielte, auch einem Spielchen nicht abgeneigt war, so geschieht es, zu zeigen, daß er aufgehört hatte, ein Grübler zu sein, und daß er sich ein gesellschaftliches Talent angeeignet hatte. Diese heitere Geselligkeit unterbrach aber nur zeitweise die gesellige Einöde, und doch dachte Glogau gerade dieser Zeit später dankbar, da sie ihm ermöglichte, eine abstrakte Arbeit, die keine Zerstreuung ertrug, zu vollenden Steinthal hatte in einer Schrift: „Psychologische Formeln", die Gesetze des Denkens algebraisch entwickelt, riet aber Glogau, der ihm von einer Bearbeitung derselben geschrieben hatte, von einer Arbeit ab, die zu wenig Leser fände und einen Anfänger nicht bekannt mache. Glogau jedoch hielt es gerade für Pflicht und an der Zeit, auf Steinthals Arbeit hinzuweisen, und so kam ihm die zerstreuungslose Zeit in Neumark sehr zustatten. Er beendete sie, dem Vorworte zufolge, im Januar 1876, sie erschien in demselben Jahre; ihr Titel ist: „Steinthals psychologische Formeln, zusammenhängend entwickelt". Steinthal sagt in der dritten Auflage seiner Schrift: der Ursprung der Sprache 1877, S. 302: Glogau hat meine Formeln im Zusammenhang dargestellt und eigentümlich weiter entwickelt."

4. Religion und Sittlichkeit. Trotz alledem zeigte sich gerade in Neumark zuerst eine Verschiedenheit beider Männer in der Auffassung der wichtigsten Fragen des Lebens; die Fortdauer gegenseitiger Liebe und Freundschaft ist dabei nur zu erklären aus der treuen Dankbarkeit Glogaus und der gegenseitigen Überzeugung, daß jeder die reine Wahrheit erstrebe.

Kant hatte in der Kritik der reinen Vernunft gesagt: „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" für die wesentlichen Zwecke des Lebens, d.i. für die Verwirklichung der Sittlichkeit. Später meinte man, Kant lasse das Gute wegen des Lohnes im künftigen Leben tun, und forderte eine stren-

Digitized by Google

gere, eine von aller Religion freie Sittlichkeit. Steinthal hatte dieselbe Meinung, zumal er seit Darwin den Übergang von der Seele zum Geist als die Entwickelung der Tierseele zum Menschengeist auffaßte. Im ersten vorhandenen Brief von Steinthal an Glogau, am 5. Juli 1873, schreibt er daher, er sehe nicht ab, wie er ihm ein gut nachgeschriebenes Heft seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie verschaffen könne, da seine Zuhörer nur Notizen machten. Er fügte dabei hinzu: „Der Inhalt meiner Vorlesungen ist der: alle Religion ist klein und für einen Geist, der auf der Höhe der heutigen geistigen Entwickelung steht, ungeeignet. Kritische Wissenschaft und reine Sittlichkeit bedürfen nicht der Phantastereien von Gott und Unsterblichkeit, oder leiden nur unter solchen Hypothesen."

Das ist doch gerade das Gegenteil von dem, was Glogau seiner Braut schrieb und worin es heißt: Was wäre ich gewesen ohne Gebet! Der Briefwechsel enthält weder Glogaus Fragebrief, noch dessen Antwort an Steinthal. Dagegen brachte 1875 die Zeitschrift für Völkerpsychologie einen Aufsatz von Steinthal über Religionsphilosophie, welcher Glogau in hohem Grade aufregte und zu einem Aufsatz veranlaßte, den er an Steinthal schickte, der aber nicht erschien. Um einheitlich von diesem Gegensatz beider Denker zu reden, erwähnen wir weiter, daß 1885 Steinthals „Allgemeine Ethik" in Berlin erschien. Dies gab Anlaß zu brieflichen Äußerungen. Glogau schrieb am 8. April 1886 unter Anderem: „Ich empfinde vor einem Juden, wie Mendelssohn, der mir gerade einfällt, eine ebenso tiefe Verehrung, wie vor einem Muster-Christen. Ich bin aber dennoch weit entfernt, mich mit Ihrer Aufstellung zu identifizieren: ‚die Religion guter Menschen ist gut. Und es gibt gute Menschen!' Ich kann eben nie und nirgends von dem genetischen Gesichtspunkte absehen, und wende auf alle Menschen ein paulinisches Wort an: Die Religion (resp. das Evangelium) sei eine Kraft Gottes selig zu machen, alle die daran glauben. Nach meiner tiefsten Überzeugung bedarf auch der von Natur glücklich organisierte Mensch eines tiefgreifenden und ununterbrochenen Zusammenlebens mit dem religiösen Gedankenkreise, um gut zu werden und gut zu bleiben, und kann der Sünder nur zum Erwachen kommen durch Innewerden der heiligen Macht, die in ihm selbst und in der Welt trotz alledem wirkt und waltet."

Nach Glogau ist somit der religiöse Gedankenkreis etwas allgemein Menschliches, den Menschen Notwendiges, selbst für den von Natur glücklich organisierten, sagt Glogau mit Recht. Das Evangelium aber ist eine Kraft Gottes, selig zu machen. In seiner Besprechung von Steinthals Ethik in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von 1886 heißt es (S. 87): „Steinthal sagt, die philosophische Ethik verhält sich gegen die Idee der Gottheit völlig gleichgültig; sie ist weder für Theismus noch Deismus, noch Pantheismus oder Atheismus, noch auch gegen eine dieser Ge-

Digitized by Google

staltungen des Glaubens; sie ist völlig gleichgültig gegen den Glauben. Diese religionslose Ethik ist der höchste Richter des Menschen, von dem aus es keine weitere Berufung gibt, ist auch einzig berechtigt, über den Wert eines Menschen als solchen abzuurteilen. Die Konstruktion des Gottesbegriffs aber ist eine Sache des streng logischen Verstandes." Das hier Gesagte stimmt ganz mit dem, was Steinthal im ersten Briefe an Glogau schrieb. Insofern jedoch Kant bewies, die reine Vernunft könne weder das Dasein noch das Nichtsein Gottes beweisen, so sagte auch er bereits, in den Augen der reinen Vernunft seien Theismus und Atheismus gleichwertig. Er machte aber die reine Vernunft als religionslose Ethik nicht zum obersten Richter des Menschen, denn ihm war die Religion nicht bloß Vernunft, sondern auch das Gefühl, und das Achtungsgefühl vor der Pflicht war ihm der oberste Richter. Auch war ihm der Gottesbegriff nicht eine Sache des logischen Verstandes. Er schöpfte diesen Begriff aus der inneren Erfahrung, aus dem Sittengesetz in uns. Wie erwähnt, steht Glogau in dieser Hinsicht auf Kants Boden. Sein Verdienst jedoch ist, die Welt des Gefühls in gerechterer Weise erkannt zu haben.

In der Abhandlung über Steinthals Ethik führt er an, die englischen Moralphilosophen hätten bereits nach einem Unterschiede bei den Gefühlen gesucht, aber Steinthal habe 1882 in Nizza zuerst die pathologischen oder die körperlichen und subjektiven Gefühle von den formalen oder objektiven und idealen unterschieden und zugleich in einer Weise, wie dies nie vorher geschehen sei. Er habe gezeigt, daß letztere von allgemeiner Geltung seien und von absolutem Werte: Aussprüche der Menschheit; dem Nutzen entzogen, komme den Gegenständen, die sie erregen, kein Preis, sondern eine Würde zu. Glogau sagt dann (S. 88. 89): „Die Ethik hat es nicht etwa mit der kausalen Erkenntnis der Handlungen zu tun (d. i. ob sie von Vernunft oder von Unvernunft verursacht wurden), sondern vielmehr lediglich mit der Beurteilung derselben, dem Lob oder dem Tadel, die ihnen gespendet werden. Das Gefühl ist die ursprünglichste und erste Beurteilung. Es ist das unmittelbare Bewußtsein unserer gesteigerten oder geminderten Lebensenergie, eine unmittelbare Erkenntnis unserer selbst. Es spricht unseren subjektiven Zustand aus, je nachdem er angenehm oder unangenehm ist, Lust oder Unlust gewährt. Neben den subjektiven oder pathologischen Gefühlen, welche aussagen, ob das Erkannte oder Erlebte für unser Ich unmittelbar angenehm oder nützlich ist, gibt es aber noch Gefühle, in denen die ethische und ästhetische Beurteilung sich kund gibt. Sie bezeichnen nicht das Befinden, den Zustand des Subjekts, sondern, objektiv bezogen, sagen sie etwas von den Objekten aus; gut, schön, schlecht, häßlich bedeuten ein objektives Verhalten! So sollen sie objektive Gefühle heißen. Obwohl durchaus ideal, sind sie

Digitized by Google

eine alltägliche, leicht nachweisbare psychologische Tatsache, die ganz der Erfahrung anheimfällt. Sie bilden das Fundament der Ästhetik und Ethik, die damit der Spekulation entrückt sind, aber doch ihren idealen Charakter bewahren".

Sie sind der Spekulation, d. i. der begrifflichen Vernunftbetrachtung entrückt, eben weil sie der Welt des Gefühls, der inneren Erfahrung angehören. Das ideale Gefühl der Beurteilung ist das Gefühl, das auch Gewissen genannt wird, denn in diesem spricht sich das unmittelbare Bewußtsein unseres Wertes, unserer Würde aus. Glogau sagt daher auch (Logik S. 154): „Das Nicht-Genügen der Seele, die eigentliche Qual des Menschen ist der Hebel des Fortschrittes: das Gewissen". Das Sich-nicht-Genügen ist hiernach der Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit und der Wissenschaft. Diese selbst ist damit eine Sache der Gewissenhaftigkeit und Sittlichkeit. In diesem Sinne sagt er auch (Religionsphilosophie S. 7): „Die religiöse Anlage des Menschen ist identisch mit der Anlage zur Sittlichkeit. Diese offenbart sich zunächst in der Achtung vor sich und anderen; aber erst ihre religiöse Steigerung zur hingebenden, uneigennützigen Liebe, ist voller Ausdruck der Sittlichkeit". Es ist der Geist des Evangeliums, welcher Glogau solche Liebe fordern läßt. Dieser Geist fordert auch die Erfüllung des Willens oder der Gebote Gottes mit dem fröhlichen Danke des Kindes zu seinem Vater. Indessen wo Liebe, wo Dank, da ist ein persönliches Verhältnis, und so ist auch Glogaus Gott ein persönlicher Gott. Solchem Gott als höchstem Richter gegenüber wird sich der Mensch in seinem Tun und Denken am vollständigsten seines Wertes, seiner Würde, seiner Wertlosigkeit und Würdelosigkeit bewußt, denn er faßt sein Ungenügen sowohl als seine Vergehen unmittelbar als einen Ungehorsam, als einen Frevel wider die Gottheit, als Sünde auf. Deshalb sagt auch Glogau Steinthal gegenüber (S. 101): „Ich leugne, daß eine Ethik, die sich auf den Begriff der Sünde nicht einläßt, die mächtigsten Triebfedern des Guten kennt, dessen Erzeugung doch unsere Pflicht ist."

Es ist klar, daß Glogau Steinthals Darstellung der ethischen Gefühle ungenügend nennen mußte, da bei derselben die höchsten sittlichen Forderungen, die religiösen, fehlen. Auch bei Kant ist die Religion eine Steigerung der Sittlichkeit, insofern er sagt: Religion ist die Erkenntnis aller Pflicht, als göttlicher Gebote. Und doch wird gerade mit Berufung auf Kant die Religion als eine Sache des Glaubens, und nur die Sittlichkeit als eine Sache der Vernunft hingestellt. Demgemäß heißt dann die Religion auch eine Sache der sogenannten ungebildeten, rohen Masse des Volkes, der Frauen und Kinder, während die Gebildeten in Philosophie und Ästhetik eine höhere und feinere Form von Religion und Sittlichkeit zu suchen hätten. Glogaus Verdienst ist daher, die Religion, d.i. das Evan-

Digitized by Google

gelium als Geist und Wahrheit und damit als Sache der Vernunft und des Verstandes erfaßt zu haben, so daß die Gebildetsten und Wissenschaftlichsten in ihr ein unendliches, nach Fülle und Tiefe nicht zu erforschendes Gebiet des Erkennens und der Wahrheit besitzen; er belebte, erwärmte und beseelte aber auch die Religion durch die Fülle einer idealen Gefühlswelt, welche als Gewissen den Menschen seine Würdelosigkeit oder Würde empfinden läßt, welche über dies das menschliche Herz mit seelischem Frieden füllt, und welche die Macht hat, den Gebildetsten wie den Ungebildetsten, den Reichsten wie den Ärmsten und Elendesten, über die Not und Sorge des Lebens, die keinem Irdischen fern bleiben, zu erheben.

Es ist ein Verdienst Glogaus, gezeigt zu haben; daß auch ein persönlicher Gott der Gott einer Philosophie sein kann, und daß der Begriff der Sünde und die damit zusammenhängenden Fragen, keineswegs bloß dem kirchlichen und theologischen Gebiete angehören, daß sie vielmehr als völkerpsychologische oder allgemein menschliche Fragen bei der Lösung der sozialen Fragen, d.i. bei der Verwirklichung eines Reiches der Sittlichkeit die größte Bedeutung haben. Ist es doch kein Zweifel, daß in unserer Zeit das in allen Kreisen, hohen und niedern, immer mehr zunehmende Hinschwinden der Gefühle der Verantwortlichkeit, Verpflichtung und Dankbarkeit in Zusammenhang steht mit der Jahrhunderte langen Herrschaft einer Philosophie, welche mit ihrer Vorstellung von einem unpersönlichen Gott für die Klarlegung, Ausbildung und Kräftigung der idealen, religiösen und sittlichen Gefühlswelt keinen Raum hat.

Dieses bis jetzt in diesem Abschnitt Gesagte ist noch zu ergänzen. Glogau sagt (Logik S. 170): „die Religion des Geistes, wie Jesus sie verkündigte, ist das Innewerden direkter persönlicher Verknüpfung mit dem Unendlichen. Das Gebet dringt in diesem Sinne als schaffende Lebensmacht hervor. Uns soll man den Gottessohn, der uns Andere ausdrücklich als seine Brüder und als ebenfalls berufene Kinder Gottes bezeichnet, durch unzureichende dogmatische Vorstellungen nicht verkümmern! Indem das abbröckelt, was lange genug als das unmittelbar Wahre gegolten hat, wird das Leuchten des Ewigen nur um so heller! Ich darf das mit dem Beispiele Meister Eckhardts oder der deutschen Theologie belegen; ja ich darf dafür auf Goethe verweisen. In Jesu Person verehrte er die göttliche Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit; seine Hoheit ist so göttlicher Art, wie das Göttliche nur je auf Erden erschienen ist. Indem er das Niedere zu sich heraufzieht, indem er die Unwissenden, die Armen, die Kranken seiner Weisheit, seines Reichtums, seiner Kraft teilhaftig werden läßt, und sich deshalb ihnen gleichzustellen scheint, so verleugnet er doch auf der anderen Seite nicht seinen göttlichen Ursprung.

Die Summe der Ethik ist (S. 158): „Liebe Gott über alle Dinge und

Digitized by Google

tue seinen Willen, indem du das Rechte übst, nach der Wahrheit trachtest, deinen Nächsten hilfreich trägst und als dich selber ehrst. Dann erfährst du mitten in der Angst der Welt den Frieden Gottes und der Versöhnung". „Die ethischen Elementarideen (S. 157) sind: 1) die Idee der sittlichen Verpflichtung, welche die eigene Berechtigung zu der sittlich geforderten Handlung einschließt. 2) Die Idee der inneren Freiheit." Diese liegt bei Glogau wie bei Kant in der Freimachung von aller Knechtschaft unter sinnlichen oder selbstischen Willensbestrebungen; sie äußert sich bei Kant in dem Achtungsgefühl vor der Pflicht und in der Erfüllung der Pflicht als Gebote Gottes, bei Glogau dagegen in der Erfüllung des Willens Gottes im Dank und in der hingebenden, uneigennützigen Liebe. 3) „Die Idee der göttlichen Weisheit".

Was nun die Idee Gottes selbst anlangt, so sagt Glogau (Religionsphilosophie S. 13): „Können wir wohl bei einem Gott von einem Willen sprechen? Dem menschlichen Willensentschluß geht immer eine Einsicht voraus: zuerst mußt du etwas erkennen, ehe du es wollen kannst. Diese Scheidung geht aus der endlichen Beschränktheit hervor, kann also bei Gott nicht statthaben. Daher leugnet Spinoza — und wir mit ihm — von Gott, was wir Wille und Intellekt nennen, solche Prädikate sind bloße Vermenschlichungen". Man kann dagegen einwenden, menschliche Beschränktheit wolle überhaupt ohne Einsicht; geistige Klarheit dagegen wisse sofort, was sie will. Indessen Glogau spricht nur von der Beschränktheit der Menschen als endlichen Wesen, der unendliche, ewige Gott müsse ohne Schranken, ohne Hemmungen denken. Er stellt daher dem Bewußtsein der Menschen ein Überbewußtsein der Gottheit gegenüber. Das ist ganz richtig. Indessen ebenso müssen wir bei Gott von einem Überwillen, und einem Übergefühl reden, denn Gottesgedanken sind nicht unsere Gedanken, seine Wege nicht unsere Wege; er ist und bleibt der Unausdenkbare, der Unerforschliche. Mit Recht sagt jedoch Kant in seiner Kritik: „Ohne einem subtileren Anthropologismus (d.i. Vermenschlichung) ließe sich überhaupt von Gott nichts denken". Und weshalb soll man nicht sagen können: Gott will, daß die Menschen seine Gebote erfüllen, er will, daß allen Menschen geholfen werde. Auch Spinoza und Glogau konnten daher nicht umhin, sich der vermenschlichenden Ausdrucksweise zu bedienen, und es gibt keine Philosophie, für welche Gott ein Geist ist, die ihn nicht wenigstens als ein denkendes Wesen auffaßte. Und mag nun der Mensch durch die Natur geworden sein, oder mag er seine Natur, d.i. seine gesetzliche Bestimmtheit durch Gottes Willen erhalten haben, so ist er berechtigt, dieser Natur gemäß, den wahren Gottesbegriff zu suchen. Er muß sich dabei bewußt bleiben, die Gottheit könne nur in Gleichnissen gedacht werden und diese müßten auf der idealen und nicht auf der sinnlichen oder materiellen Seite liegen.

Digitized by Google

Völkerpsychologisch dachten sich die Menschen ihre Götter, wie sich selbst, als denkende, wollende, fühlende Wesen, selbst da, wo sie die Gottheit in Tierform verehrten. Diesen Gottheiten schrieb man eine geheimnisvolle Macht zu, aber man dachte sich von ihnen nicht bloß abhängig, sondern man fühlte sich ihnen gegenüber auch verantwortlich oder verpflichtet; man dachte, durch irgend welche äußere Verrichtungen ihnen danken, sie um etwas bitten, oder sie versöhnen zu müssen. Man stand daher zu den Göttern in einem persönlichen Verhältnis, insofern der Mensch als ein der Zurechnung fähiges Wesen „Person" genannt wird. Persönliche Wesen sind somit zugleich sittliche Wesen, deren Tun, wie wir mit Glogau sagen, von dem inneren idealen Gefühl auf seinen Wert und Unwert geprüft wird, ob es recht und gut, schlecht und böse. Die Völker ließen dies Tun aber auch von der gedachten Gottheit prüfen. Den Hauptruhm erwarben die Griechen, die ihre olympischen Götter in idealster menschlicher Schönheit und als höchste sittliche Richter dachten, aber sie dachten diese Götter zugleich in sinnlichen Willensäußerungen, in Begierden und Leidenschaften befangen. Deshalb, als dieser Volkslehre die griechische idealistische Philosophie entgegentrat, dachte diese ihren Gott zwar auch als Geist, aber um ihn frei zu halten von schlechten, menschlichen Trieben, von sinnlichen Willensäußerungen, dachten sie ihn nur als reines, unpersönliches Denken, und so blieb es im Ganzen in aller idealistischen Philosophie.

Einzigartig war der Gott der Propheten des Volkes Israel, dessen Heiligkeit, nach Lazarus' Ethik des Judentums, in der vollendeten Sittlichkeit besteht. Er, Jehovah, war nicht bloß Denken, und als Denken die reine Wahrheit und Weisheit, er war auch Wille und als Wille die sittliche Reinheit und Heiligkeit. Er war ein persönlicher, ein gerechter, gütiger, barmherziger Gott, der als Schöpfer Himmels und der Erde die Menschen zu seinem Ebenbilde erschuf, der daher von seinem Volke keine äußerlichen Verrichtungen getan haben will, sondern fordert, daß es heilig sei, denn er sei heilig; es solle sein, was er selbst war und ist und sein wird: die reine Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Weisheit, der reine sittliche Wille, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit.

Im Evangelium kommt, sagt Glogau, die Sittlichkeit zum vollendetsten Ausdruck; denn in ihm kommt Gottes Persönlichkeit zu vollem Leben, zur reichsten Entfaltung. In ihm ist Gott nicht bloß als Denken die reine Wahrheit und Weisheit, als Wille der sittlich reine, heilige Wille, er ist auch Gefühl und als solches die alles umfassende, ewige, versöhnende Liebe, die da will, daß keines Menschen Seele verloren gehe. Der Mensch soll vollkommen sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, er soll Gott gleich sein in Wahrheit

Digitized by Google

und Weisheit, in reinem Willen, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit und Treue und in versöhnender, hingebender, uneigennütziger Liebe. Das Evangelium verkündet dabei das idealste, das höchste menschliche Gleichnis: Gott ist der liebende Vater, dessen Willen die Menschen kindlichen, dankbaren, fröhlichen und vertrauenden Gemütes erfüllen sollen. Es ist, wie Glogau Steinthal gegenüber sagt: Eine Kraft Gottes selig zu machen alle, die daran glauben. Es ist aber auch, wie er sagt, die Kraft der Erziehung der menschlichen Persönlichkeit zum göttlichen Ebenbilde; auf daß die Menschen werden, was sie werden sollen, Kinder Gottes, die ein Reich des Friedens und der Sittlichkeit auf Erden zu verwirklichen bemüht sind. „Gott ist" (Logik 187), „Quell und Ursprung des ewigen Lebens; die letzte Einheit, die wahre Ursache des Seins und Geschehens, in der auch die realen Beziehungen der endlichen Wesen, ihre Zusammenordnung und ihr Wechsel, bleibend begründet sind. Er ist die Wahrheit, das Leben, die Liebe, welche die Geisterwelt zu vollgenügendem Leben immer höher zu sich emporzieht."

Das ist das Gegenteil dessen, was Steinthal von Gott aussagt, wie wir zu Anfang des Abschnittes anführten, und doch schrieb Steinthal am 29. März 1882 an Glogau von Nizza aus: „Von allen denen, welchen ich für ihre Entwickelung etwas gewesen bin, sind Sie derjenige, der mir am meisten am Herzen liegt." Das ist freilich vor dem Erscheinen von Steinthals Ethik und vor Glogaus Besprechung derselben geschrieben; aber die Gesinnung, die sich darin ausspricht, blieb bis zu Glogaus Tod, sie vertiefte und verstärkte sich noch.

Der deutsche Katholizismus und die Enzyklika Pascendi.

Von **Thaddaeus Engert.**

Die neueste Kundgebung Roms über den „Modernismus" hat zahllose Kundgebungen und Besprechungen veranlaßt. Bestimmt und scharf haben die zunächst betroffenen Romanen und Angelsachsen ihre Stellung zu diesem vatikanischen Dekret ausgesprochen, nicht achtend der Blitze, welche das kirchliche Oberhaupt gegen sie geschleudert. Treten die italienischen Modernisten auch nicht mit ihrem Namen in die Öffentlichkeit, so bedeutet doch die Nichtbeachtung der kirchlichen Censur im eigenen Gewissensleben einen hochbedeutsamen Fortschritt, der uns einen Einblick gewährt, wie das Ansehen der rechtlichen Gewalt des Papstes im Schwinden begriffen ist. Die romanischen Länder sind von den modernistischen Ideen durchseucht, und doch darf man daraus nicht Hoffnung schöpfen, daß eine große religiöse Bewegung entstehen werde; die Religiösität des romanischen Charakters ist

Digitized by Google

viel zu wenig lebendurchdringend, ergreift viel zu wenig den ganzen Menschen, als daß ein Erwachen der Individualität, das Streben, sich selbständig mit den religiösen Problemen abzufinden und Lebensideale daraus zu formen, erwartet werden könnte!

Ganz anders der deutsche Charakter! Ihm ist Religion Herzenssache, Religion sein Leben. Dem religiösen Drange eines Luther, der ihn mit revolutionärer Gewalt die Schranken durchbrechen heißt, steht der Romane verständnislos gegenüber. Beachten wir dies, so stößt uns sogleich ein seltsames, wunderliches Phänomen auf. Wie kommt es, daß gerade die Romanen sich gegen die Vergewaltigung des wissenschaftlichen Denkens sträuben, daß die germanischen Katholiken fast keinen Anstoß nehmen an der Desavouierung modernen Denkens und Lebens?

Die katholische Presse hat mit großer Genugtuung verzeichnet, daß Syllabus und Enzyklika Pius X. die katholische deutsche Theologie nicht treffen. Das ist richtig. Die verurteilten Lehren sind der romanischen Theologie entnommen; sie beziehen sich hauptsächlich auf die neutestamentlichen Probleme und die Dogmengeschichte. Die neutestamentliche Exegese der Katholiken Deutschlands steht noch auf dem tiefsten Niveau; nirgends ein entschiedenes, kraftvolles Anfassen der Probleme, stets leidet die Untersuchung unter der apologetischen Tendenz. Dogmengeschichte, die sich nach den Gesetzen der Entwicklung vollzogen hätte, gibt es nach katholischer Lehre überhaupt nicht. Die Apologeten haben mit Feuereifer Kardinal Newmans Theorie, nach der alle Dogmen keimhaft bereits im Urchristentum vorhanden waren, die sich dann im Laufe der Geistesentwickelung allmählich zum gewaltigen Baume entfaltet haben, aufgenommen. In dieser Hypothese des genialen Konvertiten, der seine wissenschaftliche Freiheit mit seinem Übertritt nicht aufgegeben, liegt zweifellos ein richtiger Gedanke oder eine richtige Beobachtung; allein diese Keime sind nicht alle ursprünglich christlich, nicht dem Christentum allein eigen, und weiterhin, um bei dem Bilde zu bleiben, sind manche Äste des Baumes aufgepfropft, andere, einst reichbehangene, verdorrt. Doch selbst die volle Richtigkeit dieser Anschauung zugegeben, auch sie hat die Enzyklika des zehnten Pius verurteilt, denn, um nur eines anzuführen, der Papst lehrt die Einsetzung der Siebenzahl der Sakramente durch Christus, nicht eine Differenzierung aus ursprünglich zwei oder drei Gnadenmitteln.

Welches ist nun der eigentliche Grund, warum die deutschen Katholiken und ihre gelehrten Vertreter so devot sich dem päpstlichen Machtspruch fügten? Wohl konnte man in gebildeten Kreisen sehr vielfach die Entrüstung über die Enzyklika aussprechen hören, vielleicht auch mit einem überlegenen Lächeln auf derartige Gespräche antworten sehen, aber einen inneren Aufruhr, der zu einer größeren Bewegung hätte führen können, rief der päpstliche Verdammungsspruch nicht hervor. Von den Gelehrten,

Digitized by Google

deren Namen einen Klang in der wissenschaftlichen Welt besitzen, ergriff der Freiburger Kirchenrechtler Prälat Heiner das Wort. Als Prälat Anwalt der Kurie, weiß er Syllabus und Enzyklika in vollem Einklang mit der wahren Wissenschaft, deren gesicherte Forschungsresultate in der neutestamentlichen Exegese und Dogmengeschichte er freilich gar nicht kennt. Prälat A. Ehrhard hat dann in der „Internationalen Wochenschrift" mit einer Deutlichkeit, die in Rom aufs tiefste verletzte, die praktischen Maßnahmen des päpstlichen Stuhles zur Durchführung der scholastischen Wissenschaft an den Pranger gestellt, aber nicht vergessen hinzuzufügen, daß er trotz Verwerfung der Scholastik auf dem Boden des katholischen Dogmas als unverrückbarem Fundamente der Kirche stehe. An Ehrhard können wir den Grund kennen lernen, der die historische, aber auch Schells Schule, auf deren Widerstand man in den gebildeten Kreisen des Katholizismus zuerst gehofft, zur stillschweigenden Anerkennung der päpstlichen Kundgebung vermochte. Ehrhard hat bewiesen, daß er die Kirchengeschichte nach wissenschaftlichen Prinzipien zu behandeln versteht; es blieb ihm auch nicht verborgen, daß die Scholastik nur ein ephemeres Gebilde, die Wissenschaft ihrer Zeit, darstellt; und so fordert er für unsere Zeit eine moderne katholische Wissenschaft und die Anwendung unserer modernen wissenschaftlichen Arbeitsweise. Zugleich aber sieht Ehrhard das Wesen der Kirche unberührt im Flusse der Entwicklung, grundgelegt um die Wende der Zeiten. Das neue Testament, die neutestamentliche Offenbarungsschrift betrachtet er noch immer mit den Augen des gläubigen Christen, durchforscht sie nicht mit der Methode, die er für die sichere Errungenschaft der Neuzeit hält. So kommt es, daß selbst Ehrhard sich nicht dem Banne jener romantischen Auffassung des Katholizismus zu entziehen vermag, die ihre höchst bedeutsame Ausprägung in Chatraubriands Génie du christianisme gefunden hat. Es ist schließlich derselbe Zauber, der Schells Stellung zum Katholizismus bestimmte. Ein Zauber ist's; man war müde geworden der scholastischen Begriffsspaltereien, denen so wenig Kraft und Ansporn zur Lebensentfaltung innewohnte; man war auch müde des skeptischen Rationalismus, der das liebedürstende Gemüt so wenig befriedigte. Charakteristisch für diese Richtung in Deutschland sind vor allen die sympathischen Gestalten Sailers und Hirschers. Die ganze Innigkeit des deutschen Gemütes tritt uns aus ihren Schriften entgegen. Man achte wohl, diese Männer und ihre Schüler waren treue Söhne ihrer Kirche, treue Wächter der Überlieferung, die, ohne es zu wissen, ganz im Banne der Scholastik standen; aber aus dem unerschöpflichen Borne ihres empfindsamen Gemütes wußten sie den alten Formeln und religiösen Riten einen lebensvollen Inhalt zu leihen, der die religiöse Sehnsucht, das friedesuchende Herz fesselte und befriedigte. Gefährlich konnte dieser Richtung nur die Geschichtswissenschaft werden, sofern sie Ernst machte mit dem Entwicklungsgesetze, die religiösen

Digitized by Google

Ideen und Kulteinrichtungen einer bestimmten Zeit in den innigsten Zusammenhang mit dem Gesamtleben, den geistigen und sozialen Strömungen ihrer Epoche brachte. Hier wären Döllinger und Hefele, die Hauptvertreter der kritischen Geschichtswissenschaft in der katholischen Theologie, zu nennen. Beide hat das vatikanische Konzil gebrochen, ihre Schulen vernichtet. Wohl hatten sie Schüler, die von den Meistern die kritischen Prinzipien gelernt, aber der Sieg des Scholastizismus auf dem Vatikanum hatte die Grenzen der Forschung zu enge gesteckt; nicht in der Lehre allein, vor allem auch in der Zentralisierung der kirchlichen Macht.

Diese Tatsache, daß Kirche und Scholastik sich identifizierten und die scholastische Kirche sich realisierte, ist sehr wichtig für das Verständnis des modernen Katholizismus. Wohl widerstreiten dies die „modernen" katholischen Theologen, lehnen, wie Ehrhard und Schell, die Scholastik ab. Allein das Vatikanum ist nur der Schlußstein des Tridentinums. Die begriffliche Fassung der katholischen Lehre auf beiden Kirchenversammlungen ist vollständig aus dem Geiste und der Methode der Scholastik geflossen. Und diese Fassung und dieser Geist hat in Deutschlands Katholizismus vollständig den Sieg davongetragen. Wie schwer es ist, von dieser Auffassung der christlichen Ideen den Weg zum Modernen zu finden, das zeigt klar und erschütternd zugleich Schells heißes und doch vergebliches Bemühen, die scholastische Wissenschaft mit der neuzeitlichen Weltauffassung zu einen. Es war ein tragischer Konflikt in Schells Seele, ein seltsames Schauspiel, wie ein mit allen modernen Forschungsergebnissen vertrauter Gelehrter in stetem Ringen mit sich selbst festhalten, mit allen Künsten einer glänzenden Dialektik festhalten will, was die Überlieferung ihm gebracht.

Das ist der Grund, weshalb der deutsche Katholizismus den „Modernismus" ablehnt. Die Formulierung der Dogmen in den beiden grundlegenden Kirchenversammlungen von Trient und Rom hat das Gebäude des katholischen Lehrsystems vollendet, einen vollkommen einheitlichen, lückenlosen Bau, der nur mit Staunen und Bewunderung betrachtet werden kann, dessen harmonische Einheit fascinierend wirkt auf das Gemüt, das von Jugend auf hingewiesen ward auf diese vollkommene Einheitlichkeit, aber auch auf das Gemüt dessen, der, von Zweifeln versengt, aus den Trümmern seines Wissens keine einheitliche Weltanschauung sich zu bilden vermag. Und nun hat die protestantische Wissenschaft einen Stein nach dem andern aus diesem Gebäude zu brechen gesucht, ja bereits an das Fundament die verbrecherische Hand gelegt. Wenn nun die deutschen Katholiken, selbst die Gelehrten, Methode und Ergebnis der protestantischen Forschung ablehnen, im Gegensatz zu den romanischen Modernisten, so spielt wohl sicherlich die Jahrhunderte hindurch eifrig genährte Abneigung gegen den Protestantismus mit; nicht zu übersehen ist auch, daß der ungeschickt inszenierte Kulturkampf diese Abneigung noch mehrte und den Katholizis-

Digitized by Google

mus zu einer politischen Partei umschuf, die also in der religiösen Einheit das feste Band ihrer Organisation erhalten mußte. Doch, so beachtenswert und bedeutungsvoll diese Faktoren für die Abschließung des katholischen Volkes sind, sie erklären nicht die psychologische Unmöglichkeit des katholischen Volkes, die Probleme der modernen Religionsforschung objektiv zu betrachten.

Die katholische Religion, wie sie ihre charakteristische Ausprägung im Mittelalter empfangen, und zwar hauptsächlich durch die Mönchsorden, ist in ihrem ganzen theologischen System getragen von der Eschatologie. Sie ist wesentlich Jenseitsreligion. All ihre Sakramente dienen diesem Zwecke, und diese Sakramente beherrschen, höchst wunderbar gegliedert, das ganze Menschenleben von der Wiege bis zur Bahre So vollzieht sich der ganze Lebenslauf stets in der religiösen Atmosphäre. Man muß das katholische Volk in seinen Hoffnungen und Befürchtungen kennen, um die Gewalt zu ermessen, den dieser Kultus auf die Gemütsstimmung ausübt, und nicht auf die Volksmassen allein; die gebildeten Kreise haben gelernt, selbst in die ihnen unsympathischen Kultformen hohe Gedanken zu zaubern, haben gelernt, Romantiker zu sein.

Nicht die Reaktion, nicht der zähe Konservativismus der kirchlichen Autorität ist allein oder hauptsächlich schuld, daß die Katholiken nicht aus ihrer geistigen Sphäre heraustreten, daß sie nicht froh und freudig mitarbeiten an unserer neu sich bildenden Kultur, nicht mitleben das moderne Leben, sondern die mönchisch-scholastische Ausprägung des Katholizismus, durch den Schimmer des tiefsinnigen Romantizismus der Moderne scheinbar zurechtgerichtet. Nimmermehr werden die deutschen Katholiken aus dieser Gemütslage sich herausarbeiten, solange nicht die katholische Gelehrtenwelt selbst die Stützen des alten Systems zerschmettert.

Allein gerade die katholischen Gelehrten erbringen den vollgültigen Beweis für unsere Behauptung, daß das scholastische Lehrsystem und die darauf basierende Erziehung in Religion und Theologie die Unfähigkeit des Katholizismus, historisch zu denken, verursache. So sicher auch ein Ehrhard die Kirchengeschichte nach den Grundsätzen der historischen Kritik bearbeitet, so vorurteilslos er auf Grund der historischen Methode die Ereignisse gruppiert und erklärt: sobald das Dogma in Frage kommt, versagt die historische Denkweise. Und findet man eine Entwicklung der Glaubenssätze zugegeben, so ruht diese Auffassung auf dem Newmann'schen Rezept von der allmählichen Entfaltung der keimhaft verborgenen Anfänge. Leider sind diese Anfänge, diese Wurzeln des Baumes nur zu finden, wenn man aus den Früchten auf den Baum und seine Wurzeln schließt. Um es an einem Beispiel zu illustrieren, die Dogmatisierung der Gottheit Christi auf dem Nicänum hat dem Begriff „Sohn Gottes" eine metaphysische Bedeutung zuerkannt; diese Bedeutung muß ihm also auch eignen in den synoptischen

Digitized by Google

Evangelien. Umgekehrt geht die historische Methode von der Untersuchung der Bedeutung dieser Formel bei den Synoptikern aus und sucht ihre Weiterentwicklung bis zum Nicänum und Chalcedonense zu ergründen.

Leider hat nur einer unter denen, die ein wissenschaftliches Gutachten über die Enzyklika abgaben, diesen wichtigsten Punkt, in dem die katholische Theologie und die Moderne sich scheiden, voll erkannt und mit herber Schärfe gegen das Verdammungsurteil sich ausgesprochen. Es ist bezeichnender Weise der einzige „Dogmenhistoriker" in den deutschen katholisch-theologischen Fakultäten, Prof. Schnitzer, der sagt: „Es ist bekannt, daß die Scholastik die Geschichte nicht liebt. Der Scholastizismus ist Positivismus. Er geht von der ihm ganz selbstverständlichen Sicherheit und Unantastbarkeit seiner Position aus, und es ist ihm ein Greuel, sie immer wieder aufs neue geprüft und untersucht und der Diskussion unterstellt zu sehen: einer Diskussion, die am Ende gar zur Verwerfung einer dieser Positionen, zum Nachweise ihrer unzulänglichen Berechtigung führen könnte." Darum das Streben, kirchen- und dogmengeschichtliche Studien zu beschränken; denn „mit diesen drängen sich neue Fragen, neue Schwierigkeiten, neue Ergebnisse massenhaft auf, die den scholastischen Besitzstand aufs allerbedenklichste gefährden und zu Spannungen und Reibungen und schließlich Katastrophen bedauerlichster Art führen und führen müssen." Deshalb untersagt die Enzyklika die historisch-kritische Arbeitsweise der modernen Wissenschaft.

Schnitzer steht allein da, wenigstens in der weiten Öffentlichkeit; so manche mögen derselben Überzeugung sein. Rücksicht auf Amt und Brot hindern die öffentliche Kritik. Der große Teil der gebildeten Katholiken ist religiös indifferent; er lebt dahin im äußeren Verbande mit der Kirche, ohne sich selbst eine klare Antwort zu geben. Die weitaus größere Masse des katholischen Volkes aber ist unfähig, die modernen Forschungsresultate objektiv zu würdigen. So ergibt sich, daß auf eine religiöse Bewegung, einen energischen Schritt vom Mittelalter zur Neuzeit im deutschen Katholizismus nicht zu hoffen ist. Von der in der Enzyklika Pascendi gepredigten Lehre und Denkweise gibt es keine Brücke zur wissenschaftlichen Theologie der Neuzeit. Die Kluft, die seit der Vorherrschaft der Scholastik unter Pius IX. sich zwischen dem Katholizismus und der modernen Welt zu bilden begonnen, ist durch die neueste Enuntiation des zehnten Pius unüberbrückbar vertieft und erweitert worden. Das kann nicht zweifelhaft sein, der emporstrebenden deutschen Kultur wird dies ein Schaden sein, wenn die Katholiken, immer mehr sich abschließend von dem modernen geistigen Leben, zu Heloten werden. Und doch dürfen wir hoffen, die Aufgaben und Nöte des sozialen Lebens werden auch die Katholiken hineinwerfen in den flutenden Strom unserer Zeit, und werden die Kirche zwingen, wie so oft im Laufe ihrer Geschichte mit den neuen Erkenntnissen und Forschungsergebnissen zu paktieren.

Digitized by Google

Junges Alter — Alte Jugend.

Natur und Kultur.

Von W. Borée (A. l'Houet.)

Wir haben an anderem Orte den Gesamtgeist des Bauerntums im Großen und Ganzen bezeichnet als einen Geist der Jugend, und den entsprechenden Gesamtgeist der Kultur bezw. Hochkultur als einen Geist des Alters.*) Greifen wir aus der großen Anzahl der Verschiedenheiten beider Welten zu den gelegentlich genannten noch eine Anzahl neuer heraus, den beiden obigen Behauptungen an ihrer Hand noch etwas weiter nachzugehen.

Wir führten an, die Kultur lebe als Persönlichkeit, das Bauerntum als Unpersönlichkeit, die Kultur im Schema der Vollkraft, das Bauerntum in dem der Dreiviertelkraft, die Kultur in der realen Welt der Diesseitigkeit, das Bauerntum in allerhand überſinnlichen Welten, die Kultur in einer Welt über Religion und Moral hinaus, das Bauerntum in dieſen beiden Welten. Fügen wir dem noch das weitere folgende an.

Des Bauerntums Stärke ist jegliche Praxis, seine Schwäche jegliche Theorie. Es ist bekannt, wie dieſes unſer Naturvolk die Körperkraft ſchätzt, Körperkraft ist die höchſte Zierde des Mannes, der ſtarke Mann ist auf jeden Fall intereſſanter, als der kluge. Über Körperkraft wiſſen ſie in jeder Bauernſchaft neue, nicht endende Geſchichten zu erzählen. Wenn von Körperkraft die Rede ist, richtet ſich der Sterbende auf ſeinem Lager noch einmal auf und zeigt, was er vor Jahren einſt darin geleiſtet habe. Alle Praxis, die von hier ausgeht, ist das Lebensgebiet des Bauerntums, Theorie verachtet er, bei Theorie ſchläft er ein!

Ganz anders die Kultur, deren Stolz grade ſie, deren Stolz der Gedanke in jeder Form ist. Die Kultur beſitzt keine Körperkräfte mehr. Sie verſteht die Kunſt, mit tauſend Mitteln ſich äußerlich zu konſervieren, aber es ſteckt keine Kraft mehr in ihr. In ihrer Jugend ſtak nicht viel, und in ihrem Alter ſteckt ſo zu ſagen nichts mehr davon. Aber ſie hat ſämtlichen Lebensgebieten einen wunderlichen Zopf der Theorie angehängt, ihr Machwerk und, wie geſagt, ihr Stolz! Zur Religion hat ſie die Theologie erfunden. Junge Religion hat keine Theologie, oder eine höchſt rudimentäre. Aber ſpäter wird dieſelbe immer größer, immer umfangreicher. Solange ein Volk Religion beſitzt, pflegt es ſich nicht um Theologie zu kümmern. Aber wenn die Religion zu ſchwinden anfängt, dann macht ſich dieſes wunderliche Gebilde, Aftergebilde der Theologie ſo recht breit, Tauſenden gradezu ſich vor die Religion ſchiebend, den Weg zur Religion verſperrend, daß ſie in der Theologie ſtecken bleiben, in ihr verhungern und ver-

*) A. l'Houet, Zur Pſychologie des Bauerntums. Tübingen, Mohr. Geb. 5 Mark.

Digitized by Google

kommen. Und wie auf diesem Gebiete, so fast auf jedem. In der Natur wird Recht gesprochen aus der Praxis heraus, in der Kultur sammeln sich endlose Folianten über das Recht. In seiner Jugend schafft ein Volk seine großen Kunstwerke, in seinem Alter entsteht die Lust an Ästhetik, Kunstgeschichte und Kunsttheorie darüber, die der rechte Künstler doch allesamt verachtet. In der Natur reitet jeder, die Hochkultur endet bei Büchern über das Reiten! Der Gedanke ist der Kultur liebstes Kind. Der Stolz auf den Gedanken ist ihr höchster Stolz.

Die Theorie hat ein doppeltes an sich. Erstens ein starkes Selbstbewußtsein, mit dem sie sich breit macht, viel mehr breit macht, vielmehr in allen jeweiligen Vordergrund sich drängt, als alle Praxis. Zweitens aber hat sie, damit verbunden, in fataler Weise etwas Schwächendes an sich.

Sie hat etwas Schwächendes an sich. All zu viel Nachdenken raubt dem Willen seine Kraft. ‚Wer viel bedenkt, wird wenig leisten.' Des Gedankens Bläße kränkelt an. Und sie macht sich in zudringlicher Weise breit, bis sie überall die Theorie, ihr Gedankengebäude, das sie erst von der Praxis abstrahiert hat, dieser zugrunde legen möchte als Mutterboden, daraus die Praxis womöglich erwachsen wäre, als Leitfaden derselben für die Zukunft. Was gehört dazu, bis ein Großer sich findet, der der anspruchsvollen Theologie wieder einmal sein ‚Quos ego!' zuruft: ‚Es kommt auf Religion an!' Er braucht in unserer späten Zeit nur dahingestorben zu sein, und sie kehrt wieder, als zu sehr eben mit ihr verwachsen, ihr Werk und von ihrer Art. Wie Praxis und Theorie auf allen Gebieten stehen Bauerntum und Kultur einander gegenüber.

Etwas anderes hängt mehrfach mit diesem ersten zusammen: der Unterschied zwischen eigentlicher Produktion und allerlei anderer, weniger wichtiger Arbeit, reproduktiver, deskriptiver, sammelnder Arbeit in einer unnützen Vielgeschäftigkeit. Die Kultur und besonders die Hochkultur wird sich auf's stärkste dagegen wehren, derartig degradiert zu werden, daß sie sollte von der eigentlichen Produktion in der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen sein. Und doch werden die Dinge darauf hinauskommen!

Ihre Arbeit ist in unendlichem Maße eine reproduktive. Man denke an alle Bewegungen im Sinne der Neuromanik, Neugothik, Neurenaissance. Man denke an alle Photographie, an die ‚Fälschungen der Originale' durch die Photographie auf dem Gebiete der Handzeichnung und des Kupferstichs. Alles ‚stylvoll sein' setzt jedesmal voraus eine Reproduktion! Alle Volksjugend hat überhaupt keine Interesse für ihre Vergangenheit, weil sie die Kraft in sich fühlt, was sie nötig hat, jederzeit sich neu schaffen zu können. Alles Volksalter kann sich nicht genug tun im Konservieren und Ausgraben. Konservieren und Ausgraben sind aber keine produktive Arbeit. Alle Volksjugend reißt den alten Turm ein und schüttet ihn auf

Digitized by Google

ihre Fahrwege. Alles Volksalter umgibt ihn mit einem Gitter und schreibt Bücher über ihn. Konservieren und Ausgraben sind keine produktive Arbeit.

Und weiter! Die Arbeit aller Hochkultur ist in hohem Maße eine deskriptive. Von allen 2000 Ländern der Erde wird Alles beschrieben, die gesamte Tierwelt, Pflanzenwelt und Menschenwelt, die Geschichte, die Religion, das geistige Leben, alles in ca. 2000 Büchern. Das gibt 2000 Mal 2000 Bücher! Auf irgend einer amerikanischen Sternwarte soll es einen Apparat geben, der den nächtlichen Himmel alle zwei Minuten photographiert. Das gibt jährlich 90 000 Photographien. Dergleichen ist Beschreibung.

Endlich ist die Arbeit aller Hochkultur zum sehr großen Teile weiter nichts als unnütze Vielgeschäftigkeit. Fast alle unsere täglichen Erfindungen und Entdeckungen gehören dorthin. Sie schaffen und erzeugen alle unendlich viel, aber an wirklichem Werte unendlich wenig. Dann wenn man die wirklichen Fundamente der Menschheit betrachtet, Religion, Ehe, Familie, Haus, Kindererziehung, Körpergesundheit, Geistesgesundheit, die mens sana in corpore sano, die alle Stück für Stück die Hochkultur verkommen und entarten läßt, was hat dem gegenüber zu besagen die Erfindung der Lokomotive, des Automobils und des Luftballons. Alles das sind etwa, was auf dem Gebiete des Essens die Reizmittel sind. Davon lebt kein Mensch. Und von jenen Dingen lebt kein Volk, sondern mit ihnen und an ihnen geht es zugrunde. Da aber mindestens zwei Drittel aller Kulturarbeit mit diesen Dingen sich abgibt, auf solche Ziele hin geschieht, ist auch sie nichts wert, ist sie von dem Kapitel eigentlicher Produktion auszuschließen. ‚Es kommt nicht darauf an, wie schnell ein Brief befördert wird, sondern was in ihm drinsteht!'

Man trifft Produktion, wie bei allen jungen Völkern, in ernstlichem Sinne an nur bei unserer Jugendschicht des Bauerntums, bei ihm allein besitzen jene obengenannten Fundamente einen Platz und eine Pflege. Und da sie allein für ein gesundes Volk immer von Wert sind, liegt unsre eigentliche wirkliche Produktion bei jenen Schichten. Dieselbe umfaßt ja auf diese Weise bei jeder Generation immer wieder dasselbe. Was die Kultur so sehr liebt, jeden Tag etwas Neues, das findet sich auf die Weise nicht. Das kann aber auch nie die Absicht der wirklichen Geschichte der Menschheit sein. In dem Sinne ist die Menschheit im großen und ganzen immer dieselbe, ihre Fundamente und Ideale sind dieselben, sind nicht heute absolut andere als vor 2000 Jahren. Und andererseits errungen werden müssen dieselben doch von jeder Generation immer von neuem. Die gute Ehe ist beim Vater, beim Sohn und beim Enkel derselbe Begriff. Errungen werden und erarbeitet werden aber muß dieselbe bei allen drei immer von neuem wieder. Es liegt die Sache mit nichten so, daß das Gleichbleiben der Ideale eine Stagnation bedeute. Wenn jede Generation für sich sie wieder herausarbeitet, so hat sie ihre Aufgabe erfüllt. Jede

Digitized by Google

andere Arbeit ist Nebensache. Geschieht sie aber gar auf Kosten jener Hauptsache, so ist sie vom Übel. Was bedeuteten alle Leistungen des Roms der Kaiserzeit, das auch jene Fundamente verkommen ließ und dafür mit 1000 andern Dingen paradierte? Sie bedeuteten nichts! Es war eine Wolke von Kunst, die nicht in die Kunstgeschichte, eine Wolke von Literatur, die nicht in die Literaturgeschichte eingereiht ist. Was bedeuteten die zahllosen Erfindungen für den Luxus des Daseins? Es war eine Unmenge von Arbeit, die Schritt für Schritt immer von neuem die Hauptsachen des menschlichen Lebens übersah. Lediglich das Neuerzeugen solcher Hauptsachen aber bedeutet jedes Mal wirkliche Produktion. Es stehen einander gegenüber ein schweigendes großes Handeln und eine geschwätzige Vielgeschäftigkeit.

Denn die beiden Gegensätze des Schweigens und Redens, auch vielleicht des Schweigens und Schwatzens verteilen sich wieder auf die zwei Welten, als zwei vielleicht nicht bedeutende, aber sehr charakteristische Gegensätze. Sie brauchen ja möglicherweise nur genannt zu werden, um in die Augen zu fallen. Das Bauerntum vollbringt seine großen Taten, die die Zukunft des Volkes tragen, schweigend: Man weiß, wieviel näher allem Bauerntum das Schweigen liegt als das Reden. Und der Hochkultur ist ebenso das Reden zum unwiderstehlichen Bedürfnis geworden. Alles in ihr lernt sich ausdrücken. Und hat man es gelernt, so übt man es ins Endlose. Unsere Bücher sammeln sich ins Endlose, nutzlose Kongresse ins Endlose. Und gar die Presse ist ein chronisch gewordener Kongreß, ein chronisch gewordener Abendschoppen, wahrscheinlich ebenso unentbehrlich und ebenso unnütz und vergiftend. Der Mund redet sich nicht satt und das Ohr hört sich nicht satt! Nach diesen beiden Grundsätzen richten sich spätere Zeiten ihre Unterhaltung ein und verpuffen ihre Leistungen in Worten. Senectus loquax.

Es wäre leicht, aus den vielen Verschiedenheiten, zwischen Bauerntum und Kultur anstelle dieser drei noch zehn weitere andere nach einigem Suchen aufzufinden. Das eine aber würde immer wieder von neuem sich ergeben, daß wir hier denjenigen Unterschied vor uns haben, der überall der Unterschied zwischen Jugend und Alter ist. Alle Jugend, auch beim einzelnen Menschen, hat einen Blick für den Einzelfall; alles Alter eine Liebe für die Theorie, die sie aus den Einzelfällen preßt, wie das Öl aus der Rose. Alle Jugend hat einen noch unverfälschten Sinn für die Fundamente des menschlichen Lebens. Man faßt es in die Worte zusammen: sie ist ideal. Alles Alter wird praktisch in dem weniger idealen Sinn, der vorwärts kommen will, der nicht mit den Idealen, sondern mit der Welt und den Menschen rechnet, nicht ohne Ansehen der Person, sondern mit Ansehen derselben. Rechte Jugend endlich ist verschwiegen, rechtes Alter plaudert aus. —

Digitized by Google

Doch es ist nicht immer alles so, die Eigenschaften sondern sich nicht immer derartig scharf nach den beiden Altersstufen. Das kommt von dem, wovon die Überschrift unseres Kapitels spricht, davon, daß, vom jeweiligen Allgemeingeist beeinflußt, nicht alle Jugend wirklich immer jung, und nicht alles Alter immer wirklich alt ist. Es ist verständlich, daß der Allgemeingeist einer Zeit den andern Teil, von dem er nicht ausgeht, mitbeeinflußt, daß eine Zeit, deren Gesamtcharakter der der Jugend ist, auch ihr Alter mit jung, eine Zeit, deren Gesamtcharakter der des Alters ist, auch ihre Jugend mit alt macht. Alte Jugend aber ist die Art der Kulturjugend, junges Alter die Art des Bauernalters.

Alte Jugend, junge Greise, Jugend, die nie in ihrem Leben eigentlich recht jung war, das ist eine Eigenschaft von uns; es braucht leider kaum viel darüber gesagt zu werden. In unserer ganzen Hochkultur herrschen Altersprinzipien, und die erdrücken und ersticken zum Schluß auch unsere Jugend mit, daß sie immer früher altert, immer früher von den obigen Eigenschaftspaaren die auf das Alter entfallende Hälfte sich aneignet. Wir brauchen an nichts anderes zu denken, wie an die Weltanschauung unserer gesamten Stadtjugend, die von Anfang an dem Himmel, dem Wald und der Erde entzogen ist, die auf der Etage groß wird und dann frühzeitig der Schule und der Theorie geopfert wird. Da haben wir unsere jungen Helden der Theorie vor uns, die von den Problemen des Lebens reden, die sie nicht erlebt, sondern aus Büchern sich zusammengelesen haben. Wir brauchen nur an die schmerzliche Tatsache zu denken, wie immer früher die Hauptsachen des Lebens aufhören, dem Jüngling Hauptsachen zu bleiben, wie auch ihm Ehre, Lust und Geld immer früher anfangen, die Götzen seines Lebens zu werden. Dann haben wir unsere Jugend vor uns, die noch nicht angefangen hat, zu reproduzieren, aber die schon aufgehört hat, wirkliche Lebenswerte zu produzieren, die das Volk doch von ihr erhofft. Wir brauchen an die immer frühzeitigere Ablehnung aller Autorität zu denken, die unsere Jugend in ihren Kreisen vollzieht, an die immer frühere Abneigung zu schweigen und zu hören, und wir haben die juventus loquax vor uns, welche die Eigentümlichkeit der Volksschicht unsrer Hochkultur ist.

Das Bauerntum besitzt solcher alten Jugend gegenüber ein junges Alter! Darin gleicht es auch uns, daß bei ihm ebenfalls seine Gesamtstimmung den Teil in ihm mit beeinflußt, von dem dieselbe nicht ausgeht. Der Erfolg aber ist hier ein entgegengesetzter, ist hier das junge Alter. Wir erblicken es bei genauem Hinsehen überall vor uns.

Wir sehen es einmal vor uns in der Haupttatsache, daß beim Bauerntum überhaupt alles Alter keine wesentliche Schicht ist innerhalb der ganzen menschlichen Gesellschaft. Es wird geehrt. Es wird mehr geehrt als innerhalb aller Kultur. Aber es herrscht nicht. Es ist keine Schicht von

Digitized by Google

Bedeutung, ja, es ist unendlich weit davon entfernt, seiner Umgebung seinen Stempel aufzudrücken. So wie innerhalb aller Kultur es zur Not ohne Jugend gehen würde, wie zur Not dort das Alter allein wirtschaften könnte, so hier die Jugend. Zur Not könnte hier das Alter entbehrt werden. Man hat den Eindruck, ohne Jugend würde dort die menschliche Gesellschaft zur Not zusammenhalten, und ohne Alter dieselbe zur Not hier. Das Bauerntum wird getragen in erster Linie von der Jugend, die ist sein Hauptfaktor, die veranlaßt auch in ihm das Alter und bringt es dahin, jung zu bleiben.

Dieses letztere aber, um auf obige Eigenschaftspaare zurückzukommen, bewährt deren Jugendhälfte für sich. Kulturjugend hält sich zu Kulturalter, und reißt von den Eigenschaften des Alters alles an sich, und Bauernalter hält sich zur Bauernjugend und nimmt von den Eigenschaften der Jugend an. Dieselben treten uns bei ihm auf Schritt und Tritt entgegen! Bauernalter bekommt nie Sinn für Theorie. Jeder richtige Bauernvater hat dieselbe Verachtung gegen die Volksschule, wie seine Jugend, dieselbe Ablehnung der landwirtschaftlichen Winterschule und ihrer angeblich besseren Bildung, wie sein Sohn. Jeder richtige Bauernvater weiß, Bauerntum und Landwirtschaft werden gelernt nur in der Praxis und nur auf dem Hofe. Dort werden sie so fest gelernt, daß sie dann zur Not den Angriff durch die graue Theorie der Winterschule aushalten. Auf solchen Schulen aber wird nur gelernt, den Hof der Väter ruinieren und verderben! Und weiter! Alles Bauernalter steht genau mit der Jugend zusammen in dem Sinne für die wirklich produktiven Werte innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Nie kommt Bauernalter dorthin, nach und nach anzukentern, nach und nach über gut und böse milde zu denken, die Begriffe gut und böse zu ersetzen durch die Begriffe praktisch und unpraktisch. Ganz genau behält Bauernalter stets ein scharfes Auge dafür, was fürs Leben und Sterben von Wichtigkeit und was nicht von Wichtigkeit, was in der Welt wirklich wesentlich und was unwesentlich ist. Die faulen Kompromisse, die unser Kulturalter grade auf diesem Gebiete fortwährend zu schließen pflegt, und die es dann vor seiner Jugend geheim zu halten sich bemüht, die gibt es da nicht. Ruhig geht alles Bauernalter zum Schluß in den Tod hinein, weil ihm die Eisengriffe bekannt und fest sind, an denen es sich auf diesem Gange hält. Was für Szenen führt unser Kulturalter im Vergleich mit ihm bei dieser Gelegenheit auf! Schweigend vollzieht und vollbringt jenes alles sein Großes. „Was viele gewußt, zersplittert sich leicht! An Kraft und an Lust ist der Stille nur reich!“ Senectus loquax gibt's beim Bauerntum nicht! Sein Alter ist eben so schweigsam wie seine Jugend. Man könnte auch bei ihm diese Eigenschaft studieren.

Digitized by Google

Es iſt ein junges Alter, ein Alter, das nie alt geworden iſt, ein Alter, das jung in die Grube ſteigt!*) —

Zur Feindesliebe der Zarathuſtra-Sprüche.

Von Fritz Iſrael.

„So ihr einen Feind habt, ſo vergeltet ihm nichts Böſes mit Gutem: denn das würde beſchämen." (Alſo ſprach Zarathuſtra, Vom Biß der Natter.) Otto Braun führt das in „Religion und Geiſteskultur" 1908, S. 61 zur Bezeichnung der zartfühlenden Seele Nietzſches an. Die Feinheit ſeiner Empfindung übertreffe bei weitem die chriſtliche Anſchauung.

Die zartfühlende Seele Nietzſches wird nicht beſtritten. Aber der ausgewählte Zarathuſtraſpruch entſtammt nicht ihr, ſondern einer bewußten ſtiliſtiſchen Manier Nietzſches. Er nimmt ein bibliſches Wort und kehrt es in ſein Gegenteil um oder verwendet es zu einem geiſtreichen Wortſpiele. Der flüchtige Leſer erlebt dabei einen Sonderfall vom pſychiſchen Geſetze des Kontraſtes. Ein bekanntes Wort aus der Bibel, in den Augen der meiſten mit einem ehrwürdigen Schimmer umgeben, erſcheint plötzlich in Buntfeuer.

„und erſt, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren." (Von der ſchenkenden Tugend, 3.) Jeſus ſieht trauernd, daß ihn die Seinen verleugnen werden in der Gefahr. Zarathuſtra benutzt dasſelbe Wort vom Verleugnen für eine völlig andre Lage und **befiehlt** den Seinen, ihn zu verleugnen, damit ſie ſich ſelbſt fänden. Er hält das umgemünzte bibliſche Wort für ſo wirkungsvoll, daß er es als Motto für den zweiten Teil des Buches wiederholt.

Gelegentlich führt dieſe ſtiliſtiſche Art zu Plattheiten: „Der Menſch lebt nicht vom Brot allein, ſondern auch vom Fleiſche guter Lämmer." (Das Abendmahl.)

Ich verweiſe in dieſem Zuſammenhange auch auf Einzelausdrücke wie die Überſchrift des eben angeführten Spruches: Das Abendmahl. Oder: Von den Prieſtern (Ach, daß einer ſie noch von ihrem Erlöſer erlöſte). Die 7 Siegel, Das Ja- und Amenlied, Von der unbefleckten Erkenntnis (vor „Erkenntnis" erwartet man eigentlich einen Gedankenſtrich), Auf dem Ölberge. Schließlich könnte man den hieratiſchen Stil des ganzen Zarathuſtra auf ſeine pſychologiſche Wirkung hin unterſuchen. Doch das führt zu weit.

All das würde ja nicht ausſchließen, daß chriſtliche Anſchauungen z.B. durch den Spruch von der Feindesliebe an der Spitze dieſer Entgegnung weit übertroffen werden. „Böſes nicht mit Gutem zu vergelten, um nicht den Andern zu beſchämen, ſondern ihm das Gefühl nehmen, daß er etwas

*) A. l'Houet, a. a. O. S. 198ff.

Digitized by Google

Böses getan: wahrlich, ist das nicht tief empfunden?" ruft Otto Braun aus. Wie wenig er dabei etwas von christlicher Feindesliebe weiß, zeigt sein Gegensatz von „Feinden" und „Menschen, die wir lieben." Den Feind kann ich durch eine gute Tat beschämen, wenn ich dem Buchstaben des Wortes folge: Überwinde das Böse mit Gutem. Aber ich brauche ihn nicht zu beschämen, auch wenn ich feurige Kohlen auf sein Haupt sammle, sondern das ist grade die Hauptfrage: wie die versöhnliche Liebe den Überwundenen gewinnt. Darüber hat Kierkegaard im „Leben und Walten der Liebe" (2. Abteilung, VIII) aus dem Geist des Christentums heraus das gesagt, was zu sagen ist. Auch er weiß: ein Überwundener zu sein ist ein demütigendes Gefühl; ich muß mich von dem abgestoßen fühlen, der mir den Gnadenstoß beibringt. Nun stellt aber der Liebende die Sache gar nicht so dar, als ob er der Sieger sei. Nein, das Gute ist es, das gesiegt hat. Er schiebt zwischen sich und den Feind etwas Höheres ein und schafft damit sich selber weg.

Kierkegaard hat auch eine Antwort auf die Forderung, man solle dem Feinde „das Gefühl nehmen, daß er etwas Böses getan." Das ist nicht Versöhnlichkeit, sondern ein Verrat, der den Schuldigen im Bösen bestärken müßte. Es gehört vielmehr gerade zur Aufgabe der Liebe, dem andern einleuchtend zu machen, wie unverantwortlich er gehandelt hat. Nie gewinnt man einen durch frommen Betrug für die Wahrheit.

Sicher gibt es Fälle, in denen es „vornehmer ist, sich Unrecht zu geben, als Recht zu behalten, sonderlich wenn man im Recht ist." (Zarathustra.) Lieber Unrecht leiden als Unrecht tun. Wo aber das Unrecht nicht der eignen Person angetan wird, sondern einer „christlichen Anschauung" wie der Feindesliebe, da kann der Christ nicht schweigen.

Berichte.

Die Bedeutung der russischen Sektenkunde für die Beurteilung von russischer Religiosität und Kultur.

Von Karl Konrad Graß.

Die anatolische Kirche befriedigt nur z.T. die starken religiösen Bedürfnisse des russischen Volks. Gewöhnlich wird diese Tatsache dadurch zu erklären versucht, daß in Rußland die Kirche im Ritus erstarrt sei. Aber ein großer, nach vielen Millionen zählender Teil des Volks, die Raskolniken, findet in völligem Aufgehn seiner religiösen Betätigung im Ritus nicht nur innere Befriedigung, sondern auch die Basis für ein gesundes moralisches und ökonomisches Leben. Es muß zu jener Erklärung die andere hinzu-

Digitized by Google

genommen werden, daß die griechische Kirche noch konsequenter als die römische alle öffentliche religiöse Betätigung dem Klerus vorbehält und das Volk zu bloßer Passivität, Anschauen und Anhören des Tuns und Redens der Kleriker, anhält. Ein starker religiöser Trieb kann darin nicht sein Genüge finden. Bei den Raskolniken sind viele Personen bei dem Vollzuge der Riten beteiligt, ja bei den popenlosen kann der gemeindliche Gottesdienst sogar von Frauen in Szene gesetzt werden. Wer mit angesehen hat, mit welcher Hingebung und mit welchem Eifer Raskolniken ihrem monotonen und langdauernden Gottesdienst obliegen, der bekommt einen deutlichen Eindruck davon, daß der Ritus wenigstens Surrogat für lebendige Religion sein kann.

Der bei weitem größte Teil der von der Kirche Abgefallenen findet seine innere Befriedigung an dem Ritus, weil er ihn selbst vollzieht. Der kleinere Teil freilich richtet seine Opposition gerade gegen den Ritualismus. Das sind die Sektierer, die daher von den Raskolniken innerlich noch mehr geschieden sind, als von der Großkirche. Das gemeinsame Merkmal des wirklich russischen Sektentums — von dem durch abendländische oder jüdische Einflüsse entstandenen sehe ich hier ab — ist die Verwerfung des Ritus als Mittels der Heilserlangung. Als solches gilt statt dessen bei den ältesten Sekten, den Chlüsten und Skopzen und deren Denominationen, einerseits die direkte ekstatische Wirkung des h. Geistes, der wohl durch äußere Mittel, wie den Tanz, herabgelockt werden kann, nicht aber an sie gebunden ist, andererseits die im Vergleich zu der kirchlichen gesteigerte Askese, die in sexueller Hinsicht völlige Abstinenz oder gar Selbstverstümmelung verlangt. Doch kann beides nicht in Opposition zur russischen Kirche selbständig aufgekommen sein, sondern zeigt deutlich die Züge häretischer Erscheinungen der alten griechischen und byzantinischen Kirche, zumal es sich mit strenger Arkandisziplin verbindet, die Punkt für Punkt mit der altkirchlichen und gnostischen identisch ist.

Bei den neueren Sekten, den Duchoborzen und Molokanen und ihren Denominationen, ist die Ekstase, Arkandisziplin und die mönchische Askese gefallen oder bis auf ein Minimum reduziert worden. Aber auch bei ihnen herrscht der Geist der scharfen Opposition gegen den kirchlichen Ritualismus vor, der hier zur Verwerfung aller Sakramente, auch von Taufe und Abendmahl, und der Bilderverehrung fortgeschritten ist, die von den älteren Sekten noch festgehalten worden sind. Daß bei der Verwerfung der Bilderverehrung nicht etwa protestantische Motive mitgewirkt haben, sondern eben nur antiritualistische, zeigt z.B. der Umstand, daß Maria als Gottesmutter von den Duchoborzen hochverehrt und angerufen wird. Die letzteren verwerfen wie alles Äußere auch das Bibelbuch als Quelle der Offenbarung; als solche gilt ihnen vielmehr, wenn auch nicht die Ekstase, so doch die direkte Offenbarung des h. Geistes in ihren Psalmen. Wenn im Unterschiede von ihnen die Molokanen gerade die h. Schrift als die Offenbarung des h. Geistes betrachten, so ist auch dieses nicht protestantisch zu verstehen. Denn die Bibel kommt ihnen nicht so sehr als Quelle der Heilslehre, vielmehr als moralischer Gesetzeskodex in Betracht, wie sie denn auch z.B. die alttestamentlichen Speisegebote erfüllen. Ihre Moral ist im Grunde auch

Digitized by Google

Askese, wenn auch nicht mönchische. Daß sie nicht von protestantischem, erst recht nicht von rationalistischem Geiste beseelt sind, wie die russischen Gelehrten meinen, sondern von dem alten byzantinischen Sektengeiste, verrät auch ihre über alles Maß hinausgehende allegorische Schriftauslegung, durch die der geschichtliche Inhalt der Bibel mehr oder weniger verflüchtigt wird zu Geboten für die religiöse und moralische Lebensweise.*)

Lebt in dem russischen Sektentum deutlich erkennbar der altbyzantinische Sektengeist, so hat es doch erst im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert einen solchen Aufschwung genommen, daß es zu einer Macht im Volksleben geworden ist. Das fällt zeitlich zusammen mit dem Verschwinden der Reste des Heidentums, in dem das russische Volk noch lange außer in der Kirche Stillung seiner religiösen Bedürfnisse offen oder heimlich gesucht hat. Dieses zeitliche Zusammenfallen hat manche russische Gelehrten veranlaßt, die russischen Sekten aus dem Heidentum abzuleiten. Ohne Erfolg; denn ihr Charakter ist wesentlich christlich, mögen sie auch Rudimente heidnischer Vorstellungen und Gebräuche aufgenommen haben. Sondern als der Prozeß der Vernichtung des Heidentums zu Ende gegangen war, da hat eben das Volk Befriedigung seines durch die Kirche ungestillten religiösen Bedürfnisses in höherem Maße als früher, wo das Heidentum dazu diente, in den Sekten gesucht. Es kam hier beim russischen Volke eine noch stärkere heidnische Religiosität in Betracht, als die der sonstigen slavischen Völker. Es dürfte kein Zweifel daran sein, daß der großrussische Typus aus dem slavischen durch starke Beimischung finnischen Blutes entstanden ist. Denn früher war das ganze nördliche und ein Teil des mittleren Rußland von finnischen Stämmen bewohnt, von denen nur geringe Reste sich als Finnen und noch geringere als Heiden erhalten haben; die Masse ist in das Russentum wie in das anatolische Christentum aufgegangen. Die heidnischen Finnen aber zeigen noch heute eine sehr starke Religiosität. So sagt z.B. Dr. Buch von den Wotjäken, unter denen er als Arzt in den siebziger Jahren gelebt hatte, daß sie das frömmste Volk seien, das er kenne (Die Wotjäken, eine ethnologische Studie, Helsingfors 1882). Und so ist es denn auch nicht zufällig, daß eine Reihe von Sektenhäuptern und -stiftern in Rußland finnischer Abstammung waren oder deutlich finnischen Typus zeigen. Ja die slavisch-finnischen Mischlinge scheinen noch mehr zu religiösem Fanatismus zu neigen als die reinen Finnen.

Überhaupt ist man auf dem Holzwege, wenn man die Großrussen ganz wie sonstige Slaven beurteilt. Sie besitzen die weichen, femininen Charakterzüge der Slaven. Aber nebenbei die starken männlichen Charakterzüge der Finnen. Beides liegt unvermittelt nebeneinander. Der Russe kann in einem Augenblicke weich, ja apathisch sein, und im andern energisch, ja brutal. Die große Verschiedenheit der Rassen hat es nicht zu einer harmonischen Mischung der beiderseitigen Charaktereigenschaften kommen lassen. Psychisch sind die Russen jedenfalls nicht ein Volk von einfacher Struktur, wie es Carl Jentsch in seinem großzügig geschriebenen Buche „Die Zukunft des

*) Die hier skizzierte Auffassung des russischen Sektentums begründe ich näher in meinem Werk „Die russischen Sekten", dessen I. Band erschienen ist (Hinrichs, 1907).

Digitized by Google

deutschen Volkes" (1905) im Allgemeinen von ihnen behauptet. Seine weitere Behauptung, daß alle energisch organisierende Arbeit in Rußland die Deutschen geleistet haben (S. 123 ff.), läßt sich auch nicht beweisen. Dazu ist schon die Zahl der Deutschen in Rußland eine viel zu geringe gewesen. Sie beträgt gegenwärtig bei einer Gesamtbevölkerung von über 140 Millionen etwas über 2 Millionen, und davon ist ein großer Teil Bauern. Die deutsche Bevölkerung der Ostseeprovinzen beträgt kaum ein Zehntel davon; und der baltische Adel besteht aus einigen hundert Familien, deren Söhne zumeist in den Provinzen ihr Leben verbringen, nur zu sehr kleinem Teil in den russischen Staatsdienst treten. Daß „lauter Deutsche, . . . die Staatsmänner und Generäle aus den baltischen Provinzen, geschaffen haben, was Rußland an politischer Organisation besitzt", ist schon wegen ihrer geringen Anzahl ausgeschlossen. Es wäre auch zu merkwürdig, daß, während Deutschland selbst nicht aus kleinstaatlichen Verhältnissen herauskam, hier im Osten ein Häuflein Deutscher eine Weltmacht ersten Ranges geschaffen haben sollte, welche Europa noch bis vor kurzem in Schach gehalten hat. Wer sind denn die deutsch-russischen Bismarcke?

Gewiß hat das Deutschtum, nicht nur das baltische, Rußland viele tüchtige höhere und niedere Beamte und Militärs geliefert. Aber alles Wesentliche haben vor und nach Peter, der selber deutlich großrussischen Typus zeigt, die Russen selbst gemacht. Rußland erreichte ja den Gipfelpunkt seiner politischen Macht in einer Zeit, als der russische nationale Fanatismus die Deutschen aus allen wichtigen Stellungen immer mehr verdrängte, seit Nikolai I. Die finnische Blutmischung hat, meine ich, den Großrussen das nötige Rückgrat, die nötige Energie zu einer Staatenbildung im großen Stil gegeben, in der die beherrschten Fremdvölker bei weitem die Majorität bilden. Die in Rußland lebenden, heute sich auf 25 Millionen belaufenden Kleinrussen, die wesentlich reine Slaven sind, haben es ebensowenig wie die Polen zu einer dauernden Staatenbildung zu bringen vermocht. Es ist also kein Zufall, daß die Hauptstadt Rußlands schließlich in finnisches Gebiet verlegt worden ist. Das geschah zu der Zeit, als die Aufsaugung der Finnen durch die Russen im Wesentlichen vollzogen war. Das vielzitierte Wort: „Kratze am Russen und bald zeigt sich der Tatar" muß demnach korrigiert werden. Blutmischung zwischen Russen und Tataren ist in größerem Maße nicht nachweisbar.

Nachdem man in Westeuropa Rußlands Macht vor dem japanischen Kriege überschätzt hatte, ist man jetzt in Gefahr, sie zu unterschätzen. Wenn die Slaven mit mongoloider Blutmischung von reinen Mongoloiden besiegt worden sind — Finnen wie Japaner sind ja mongoloide Völker — so ist damit noch nicht bewiesen, daß Rußland überhaupt nicht mehr imstande sei, einen siegreichen Krieg zu führen. Mit wie verhältnismäßig leichter Mühe hat Beamtenschaft und Soldateska die gewaltige revolutionäre Bewegung gebrochen, die vom gelben bis zum baltischen Meere, vom weißen bis zum schwarzen die Bevölkerung wie ein Fieber ergriffen hatte! Es hat hierbei den Regierungsorganen weder an Energie noch an der nötigen Schonungslosigkeit gefehlt. Brauchte man nach westeuropäischen Urteilen zu viel Zeit

Digitized by Google

dazu, so spielt im ganzen Orient die Zeit nicht dieselbe Rolle wie im Abendlande. Und es ist eine richtige Bemerkung, daß Rußland nicht ein Land, sondern ein ganzer Weltteil ist. Ein solcher ist nicht so leicht in Ordnung zu halten und wieder in Ordnung zu bringen, wie ein einzelnes Land.

Jentsch meint (S. 108), der Russe könne unter anderem auch kein tüchtiger Land- und Hauswirt sein. Wer russische Sektiererdörfer besucht hat, wird ihm nicht zustimmen. Die Molokanenhäuser in Transkaukasien, in denen ich gewesen bin, waren einfach, aber von peinlicher Ordnung und Sauberkeit. Die Güte und Reichlichkeit der Mahlzeiten zeugte von Wohlstand, die Art, wie sie aufgetragen waren, von Reinlichkeits- und Ordnungssinn. Felder und Gärten waren aufs beste bestellt. Die Dörfer machten überhaupt einen wohlorganisierten Eindruck. Dabei sind die zur Ansiedlung verschickten Molokanen unter der fremdstämmigen Bevölkerung ganz auf sich selbst angewiesen. Erstaunlich war die Intelligenz und Bildung, die sie im Gespräch entwickelten, letztere freilich einseitig biblisch. Einen intelligenten Eindruck macht ja der einfache Russe überhaupt, freilich zugleich einen moralisch minderwertigen. Mischlinge sehr verschiedener Rassen sollen ja überhaupt diesen Charakter zeigen. Die Moralität der Sektierer ist ja in der Tat durchweg nomistisch begründet. Vor allem kommt es darauf an, den einfachen Russen vor der Trunksucht zu retten. Dazu bedarf es für ihn eines klaren und deutlichen religiösen Verbotes des Genusses berauschender Getränke. Ein solches findet sich entweder in den Lebensregeln, die eine Sekte von ihrem Stifter oder einem ihrer Häupter erhalten hat, oder, wo das nicht der Fall ist, dient dazu das Bibelwort Epheser 5, 18. In der slavonischen Bibelübersetzung hat es einen besonders starken Ton durch die Wiedergabe: „Berauschet euch nicht an Wein, denn darin ist Unzucht." Das Weinverbot wird durch das Unzuchtsverbot gestützt.

Freilich hört man auch von objektiv urteilenden Leuten, daß die unter Mohammedanern oder Heiden angesiedelten Sektierer in der zweiten und dritten Generation in ihrer Sittenstrenge nachlassen. Es wäre das nicht verwunderlich. Die Sekte lebt ja von dem Gegensatze gegen die Großkirche und die Laster, die unter den Kirchlichen verbreitet sind. Wird ihr der Gegensatz aus den Augen gerückt, so tritt notwendigerweise religiöse und moralische Abspannung ein. Nüchternheit z.B. ist ja bei den Mohammedanern nicht eine Tugend, sondern etwas Selbstverständliches. Hat sicher die Ansiedlung der Sektierer nach dem Kaukasusgebiet und nach Sibirien die großrussische Bevölkerung eines wichtigen Salzes beraubt, so ist demnach diese auch für sie selbst in religiös-sittlicher Hinsicht schädlich.

Nicht ausgesiedelt worden sind die viel zahlreicheren Raskolniken. Sie zeigen dieselben Tugenden wie die Sektierer und sind durch ihre ökonomisch gesunden Verhältnisse von großer Bedeutung für die Volkswirtschaft Rußlands, ein Hemmschuh für dessen Niedergang. Der weiteren Ansiedlung der Sektierer hat der Erlaß der Religionsfreiheit ein Ende gemacht. Die griechische Kirche besitzt noch eine starke Autoritätsstellung im russischen Volke. Es kommt für ihre Zukunft hier alles darauf an, daß sie dem

Digitized by Google

religiösen Betätigungsdrange des Volkes Bewegungsfreiheit innerhalb ihrer selbst verschafft. Sonst wird der Abfall von ihr immer größere Dimensionen annehmen. Das russische Volk besitzt eine stärkere religiöse Anlage, als irgend eines der europäischen Völker. Nirgends in Europa trifft man so häufig auf Persönlichkeiten, die den Stempel religiöser Ergriffenheit an sich tragen. Es kann gar nicht anders sein, als daß das russische Volk in der Geschichte des Christentums noch eine große Rolle spielen wird.

Neuere englische dogmatische Werke.

Von H. R. Mackintosh.

Von allen heimischen Einflüssen, welche die gegenwärtige theologische Lage in Britannien und Amerika hervorgebracht haben, hat wohl keiner so mächtig gewirkt, wie die Schriften des Direktors Fairbairn vom Mansfield College in Oxford, des größten jetzt in England lebenden Meisters der philosophischen Theologie. Hauptsächlich in seinem Buche „Christus in der modernen Theologie", dessen erste Ausgabe 1893 erschien, kaum weniger in seinem späteren Werk „Die Philosophie der christlichen Religion" (1902) gab er einen meisterhaften Überblick über den Gang des modernen christlichen Denkens und eine eindrückliche, feine und überzeugende Darlegung der christlichen Wahrheit, welche die öffentliche Meinung stark beeinflußt haben. Seine Absicht ist, die hervorragende Stellung Jesu Christi in der Religion zu verteidigen, welche nach seinem Namen genannt ist. Auf diesen Zweck hin arbeitet er mit theologischen und philosophischen Beweisen, die aus einem Geiste hervorgehen, der nirgends in der englisch sprechenden Welt an ausgedehnter Gelehrsamkeit sowie Tiefe und Biegsamkeit des Denkens übertroffen wird; und dies Alles wird geleitet und eingegeben von einer genauen Kenntnis des Geistes des Christentums. Direktor Fairbairn ist, soviel wir wissen, jetzt mit einem neuen Werk beschäftigt, welches den Titel „Studien zur Religion des neuen Testamentes" haben soll. Dessen Veröffentlichung wird begierig von denen erwartet, welchen an aufgeklärter theologischer Wissenschaft gelegen ist. Alles aus seiner Feder hat Anspruch auf die Beachtung grade der am tiefsten denkenden und am meisten wissenden.

In der Kirche von England ist in den letzten Jahren kein größerer Theologe erstanden, als Dr. Moberly, Professor der praktischen Theologie in Oxford. Er ist ein überzeugter und sogar leidenschaftlicher Anhänger der hochkirchlichen Prinzipien, wie sie zum Ausdruck kommen in seinem Hauptwerk „Versöhnung und Persönlichkeit" (1901). Dr. Sanday verglich dies Werk sogleich mit der bekannten „Analogie" von Bischof Butler. Das ist freilich die liebenswürdige Übertreibung eines Freundes. Doch hat das Buch unzweifelhaft einen hohen Rang in der Meinung kompetenter Beurteiler. Der Hauptgedanke des Buches ist, daß die Selbst-Identifikation des Christen mit dem Geist Christi nicht nur der Schlüssel ist, welcher das Geheimnis der Versöhnung erschließt, sondern daß sie auch die abschießende

Digitized by Google

Erklärung dessen gibt, was Persönlichkeit im Höchsten und Letzten bedeutet. Oder, um es anders auszudrücken: Versöhnung und Persönlichkeit müssen letztlich wechselseitig eines vom andern aus gedeutet werden. Diese These erläutert und verteidigt Dr. Moberly mit viel Scharfsinn und Genauigkeit, allerdings auch mit einer Vorliebe für allerlei Unterscheidungen und Näherbestimmungen, die sich einigemal gefährlich dem Sophistischen nähert. Beständig aber bringt er auch sehr tiefdringende und anregende Gedanken, wobei er dem mystischen Element, das vom Christentum unzertrennlich ist, Gerechtigkeit widerfahren läßt und die Majestät und das Wunder Jesu Christi in weiten, wenn auch manchmal nebligen, theologischen Begriffen zu fassen versucht. Niemand versteht die Theologie der höher Gerichteten in der heutigen Anglikanischen Kirche, der sich nicht mit Moberly bekannt gemacht hat. — Als den angesehensten Philosophen der Schule, deren theologische Zierde Moberly war, der hochkirchlichen Schule von Schriftstellern und Denkern, muß man wohl Dr. J. R. Illingworth bezeichnen. Seine bekanntesten Werke sind: „Menschliche und göttliche Persönlichkeit", „Die Immanenz Gottes" und „Vernunft und Offenbarung", welche in Zwischenräumen im Lauf der letzten zwölf Jahre veröffentlicht wurden. In diesen Büchern hat er apologetische Arbeit der vornehmsten Art getan. Mit hohen philosophischen Gaben verbindet er große schriftstellerische Kraft und Wärme; mit Hegels Idealismus, allerdings ins Christliche übersetzt, verbindet er jenen Realismus und jene gesunde Neigung zum Konkreten, wie sie der englischen Philosophie nie gefehlt hat.

Ein Buch, welches Vielen bei ihrem Suchen nach einem festen Standpunkt in religiösen Dingen geholfen hat, und welches auch zur wissenschaftlichen Dogmatik, besonders zur Christologie und zur Theorie der Versöhnung, seinen besonderen Beitrag liefert, ist Carnegie Simpson's „Die geschichtliche Erscheinung Christi" (The fact of Christ) 1900. Um den Wert dieses Werkes zu kennzeichnen, erwähne ich, daß Prof. Herrmann in Marburg in einem kürzlich gütigst an mich gerichteten Brief von ihm in besonders lobenden Ausdrücken spricht. Er schreibt: „Er sagt Vieles so, wie es keiner von uns fertig brächte. Ich wundere mich, daß es noch nicht ins Deutsche übersetzt ist." Indem er den Weg, auf welchem die Religion durch die christliche Gemeinschaft und Überlieferung an uns kommt, beiseite läßt, behandelt Simpson die Tatsache der Persönlichkeit Jesu als ein Problem für die einzelne Seele, ein Problem, welches seiner Erkenntnis und seinem Gewissen so ernst und bestimmt gegenüber tritt, daß es Beachtung fordert. Jesus ist beides zugleich, das Ideal des menschlichen Charakters und die Kraft, welche die Menschen es zu vollenden begeistert. Und nicht nur das: er ist der Grund, auf welchem unser Glaube an den lebendigen Gott ruht; und wenn wir unbeirrt weiter gehen und fragen, was darin beschlossen ist, so finden wir: er ist die persönliche Gegenwart Gottes im menschlichen Leben. Sein Kommen zu uns bedeutet eine wirkliche Selbst-Hingabe Gottes. Tun wir noch einen Schritt weiter und fragen nach dem göttlichen Beweggrund zu dieser Gabe, der Menschwerdung, dann entdecken wir unfehlbar, wenn wir uns in die historischen Tatsachen vertiefen, wie sie wirklich waren, er liegt

Digitized by Google

in der Wirklichkeit der Sünde und der Schwierigkeit für Gott, den Menschen zu vergeben. „Der letzte Zweck der geschichtlichen Erscheinung Christi ist, daß er für uns den Weg der Vergebung geöffnet hat, indem er, für uns, das Recht erfüllte nach der sittlichen Ordnung, welche die Sünde und ihren verdienten Lohn verbindet und ohne deren Beachtung eine wahre, endgültige und göttliche Vergebung nicht Statt haben kann." Simpsons Schlußfolgerung, welche in diesen klaren Worten ihren Ausdruck findet, mag dem oberflächlichen Leser nur wie ein veralteter Gemeinplatz der Orthodoxie vorkommen, aber die Erfahrung eines großen Leserkreises hat bewiesen, daß dieses Buch wirklich eine ureigene, religiöse Botschaft ist, nicht das Echo der Meinung anderer oder einer Schule. Missionare haben es einzigartig dienlich gefunden, um den Eingeborenen Indiens das Christentum vor Augen zu stellen; schon vor Jahren wurde es ins Japanische übersetzt, und gerade jetzt wird eine französische Übersetzung herausgegeben, welche von einem Mediziner in Paris sorgfältig ausgeführt wird.

Seit den Tagen Anselms von Canterbury wird die Lehre von der Versöhnung in England besonders gründlich behandelt. Auch die zwei nächsten Bücher auf meiner Liste sind wertvolle Erörterungen über diesen Gegenstand. Zuerst nennen wir „Der Tod Christi" (1902) von Professor Denney in Glasgow, dem einflußreichsten aller jetzt lebenden Lehrer der Theologie in Schottland. Sein Buch ist die vollständigste Behandlung der einschlägigen Stellen des Neuen Testaments, welche in den letzten dreißig Jahren in englischer Sprache erschienen ist. Der Verfasser verficht mit Eifer den Gedanken, daß der Tod Christi weder in der Predigt noch in der theologischen Wissenschaft die Stellung einnehme, welche er in der apostolischen Literatur inne hat. Als weitere Rechtfertigung seines Buches weist er auf die Notwendigkeit hin, diese biblische Grundlage aufs neue zu überschauen in dem Licht, welches die neue kritische Schriftforschung liefert. Außerdem ist es seine Überzeugung, daß „man in einem zutreffenden Verständnis der Lehre des Neuen Testaments vom Tode Christi die Lösung, oder doch einen Beitrag zur Lösung, vieler praktischer und theologischer Fragen finden wird, welche die Kirche bewegen. Bei der Behandlung eines solchen Themas dürfen wir den Unterschied zwischen Religion und Theologie nicht überspannen, als wäre er absolut. In der apostolischen Auslegung des Kreuzes fällt beides zusammen; und so könnte, ja so sollte es auch bei uns sein, sofern das Christentum der Apostel vorbildlich für das unsre ist. Prof. Denney behandelt der Reihe nach die verschiedenen neutestamentlichen Typen, den synoptischen, pauliniſchen, johanneischen ꝛc., prüft die Tatsachen und Vorstellungen, welche zu seinem Thema Bezug haben, und kommt zu dem Resultat, daß „der Tod Christi der Mittelpunkt des Neuen Testamentes und der christlichen Religion ist, wie das Neue Testament sie versteht". (p. 282.) Nach apostolischem Verständnis ist die zentrale Wahrheit, daß Jesus unsere Sünde durch seinen Tod getragen hat und jetzt allezeit lebt als Einer, der beständig die versöhnende Kraft oder das Ergebnis dieses Todes in sich hat. — Gegen den Schluß seines ungewöhnlich anregenden Werkes bringt Denney einige theologische Folgerungen, zu welchen ihn seine Er-

Digitized by Google

wägungen geführt haben. Sie zeigen die grundlegende Bedeutung der Versöhnungslehre für das ganze dogmatische System. In der Kürze sind diese Folgerungen: die Versöhnung ist a) der Schlüssel für die innere Einheit und die Inspiration der Schrift; b) der richtige evangelische Grund für eine Lehre von der Person Christi; c) die Basis für eine vollkommene Lehre von Gott und von der Sünde; d) der Grund der christlichen Sittenlehre sowohl als des christlichen Lebens. Wenn wir bedenken, daß dies Alles mit einer umfassenden und klarblickenden Kenntnis der neutestamentlichen Wissenschaft dargelegt wird, von einem Mann, welchem Schärfe und Klarheit des Gedankens und der Rede in einem Maße verliehen worden sind, welches weit über den Durchschnitt hinausgeht, dann wundern wir uns nicht, daß sein Buch eine einflußreiche Stellung in der neueren Theologie gewonnen hat und als ein Werk angesehen wird, das künftige Schriftsteller nur auf ihre eigene Gefahr hin unbeachtet lassen können.

Wir nennen weiter „Die Christliche Idee der Versöhnung" (1904) von Principal Tymms vom Rawdon College in London. Beachtenswert an diesem sachkundigen und interessanten Werke ist eine vernichtende Kritik des in der Vergangenheit so oft als axiomatisch behandelten Satzes, daß Gottes Wesen zu seiner Genugtuung die Strafe der Sünde verlangte; weiter — im Gegensatz hierzu — die These, daß das, was Gottes Wesen tatsächlich verlangt, die Anwendung aller möglichen Mittel ist, um a) die Ausrottung der Sünde, b) die Rettung des Sünders zu sichern; sodann die Behauptung, daß um seinem eigenen geistigen Wesen Genüge zu tun und seine Absichten zu erfüllen, Gott die Sendung und Mitteilung seiner Liebe an die Menschen sich das Größte kosten lasse; und endlich das an Mc. Lead Campbell oder Haering in Tübingen erinnernde, anregende Argument, daß, wäre Christus nicht gestorben, er den Beweis nicht erbracht hätte: für Gottes Macht, auch die allerschwerste Sünde zu vergeben, dafür, daß die Sünde ihn wirklich betrübte, für seinen unerbittlichen Widerstand gegen die Sünde, und vor allem für die unaussprechliche Schwierigkeit und Kostbarkeit der Vergebung. Niemand kann dieses Buch lesen, ohne von dem darin enthaltenen Reichtum eigenartiger, manchmal vom üblichen recht abweichender Gedanken einen tiefen Eindruck zu bekommen; und die gelegentliche Beimischung von feinem Humor macht das Ganze nur menschlich interessanter.

Ein Werk von wirklicher Bedeutsamkeit ist „Die Autorität Christi" (1906) von Dr. D. W. Forrest, dessen früheres Buch „Der Christus der Geschichte und der Erfahrung" (1897) in Deutschland sowohl als in England so günstig aufgenommen wurde. Die zwei ersten und das letzte Kapitel dieses neuen Werkes gehen uns hier besonders an. Dr. Forrest schreibt: Der Grund, warum wir Christo alleinige Autorität zuschreiben, liegt in zwei unterscheidenden Eigenschaften, seiner Sündlosigkeit und seinem Mittleramt, wodurch er unser Herr ist. Seine Sündlosigkeit ist nicht bloß Etwas, was durch ein Glaubensurteil angenommen werden muß; sie beruht auf objektiven Zeugnissen, welche historisch gewürdigt werden können. Und seine Würdestellung als „Herr" werden wir, wenn wir mit den Aposteln eins sind, auf sein wesentliches Eins-Sein mit dem Vater gründen. Dies

Digitized by Google

aber weist uns unvermeidlich auf ein weiter zurückliegendes Problem und zwingt uns zu der Frage nach der Art des Verzichtes, welche in seiner Menschwerdung liegt. Forrest verlangt, daß wir bei der Beantwortung induktiv verfahren. Wir müssen fragen: Welches sind die Tatsachen? Die Tatsachen sind, daß „die Urkunden der Schrift Christus einen bestimmten historischen Platz in der Menschheit anweisen" (59). Die Offenbarung, welche in ihm ist, steht in Wechselbeziehung zu einem besonderen Zeitalter und Land. Seine Persönlichkeit wurde nur verwirklicht durch die Bedingungen der Umgebung und des Milieus, in welches er hineingestellt war. Daraus folgt notwendig seine Beschränkung seines weltlichen Wissens; denn sein ununterbrochener Verkehr mit dem Vater umschließt nicht Vollkommenheit verstandesmäßiger Einsicht. Auch waren ja Grenzen in der Erkenntnis Christi eine unerläßliche Voraussetzung der Wirklichkeit seines sittlichen Wachstums. Ich für meine Person schätze an der lichtvollen und anziehenden Darlegung Forrest's ganz besonders, daß er, obwohl er sich nie erlaubt, in die sogenannten „mythologischen" Einzelheiten der Kenotischen Theorie abzuschweifen, doch mit Nachdruck das apostolische Evangelium wieder vertritt, von Einem, der für uns arm wurde, damit wir durch seine Armut reich würden, indem die göttliche Natur sich auf irgend eine Weise einem Verzicht unterzog, damit wirkliches menschliches Leben möglich würde. Und auf die Einwände, welche sicherlich hiergegen gemacht werden, antwortet er mit der scharfsinnigen Bemerkung, daß wir die Theorie von Gottes rettender Selbst-Beschränkung in Christo nicht deshalb mit Verachtung behandeln dürfen, weil sie uns ernstliche Schwierigkeiten macht. Jede christliche Theorie tut dies. Da erheben sich überall spekulative Fragen, welchen wir vielleicht nicht gewachsen sind; „aber das sind Dinge, mit denen wir als Ausleger der historischen Offenbarung Gottes in Jesu Christo uns nicht zu befassen haben. Unsere einzige Pflicht ist, aus den Berichten, welche in den Evangelien enthalten sind, eine möglichst klare und genaue Idee von dem Leben, das Fleisch ward, zu gewinnen (p. 96)."

Aus Amerika sind in den letzten drei Jahren mehrere für den Dogmatiker bedeutsame Werke gekommen. Vor Allem haben wir da „Die Christliche Lehre von der Erlösung", von Dr. G. B. Stevens von der Yale Universität, dessen „Theologie des Neuen Testaments" eine weite Verbreitung gefunden hat. Vielleicht kann man das, was man zur Kritik dieses Werkes zu sagen hat, in die Bemerkung zusammenfassen, daß es mehr das Werk eines Exegeten, als das eines rein systematischen Theologen ist. Man fühlt das besonders in seinem Bericht über die Lehre von der Versöhnung bei den Kirchenvätern, bei Anselm und Grotius. Professor Stevens behauptet und beweist sehr ausführlich in seiner kraftvollen Darlegung, daß jeder Typus der Versöhnungs-Theorie eine bestimmte Vorstellung von Gott hinter sich hat, und daß wir unsere Wahl zwischen diesen grundlegenden Ansichten über Gott (und darum über den Menschen) zu treffen haben. Und schließlich beschränkt sich die Wahl auf zwei mögliche Fälle — die Lehre von der strafenden Genugtuung, und die Lehre, welche gewöhnlich (wenigstens in englischen Werken) als die moralische Ansicht be-

Digitized by Google

zeichnet wird. Keine Theorie, außer diesen zweien — die strafende und die ethische — ist in sich bestimmt und einheitlich. „Die erste ist auf einen durchgreifenden Dualismus gegründet, welcher überall Spaltung und Streit verursacht, zuerst und hauptsächlich in der Natur Gottes selbst; die zweite ist auf die göttliche Einheit und Liebe gegründet" (p. 531). Abweichungen von diesen zwei Lehren sind natürlich möglich, und sind auch wirklich zahlreich dagewesen; doch, behauptet Dr. Stevens, beruhen sie auf keinem klaren Prinzip und sind lediglich Stationen halbwegs auf dem Durchgang zu einem der beiden entgegenstehenden Standpunkte. Christus erlöst die Menschen nicht durch irgend etwas, was er für sie tut, durch seinen Tod, sondern durch das, was er in ihnen tut; denn die Erlösung ist zuerst die Erlösung von der Macht der Sünde, und die Erlösung von der Strafe der Sünde ergibt sich nur als eine Folge hieraus. Oder um es in einem Wort auszudrücken: der Tod Christi ist nicht der Grund der Vergebung oder die Quelle der Gnade, sondern deren Folge und Ausdruck. Denn der Tod Christi schuf keine neue Wirklichkeit in Gott, sondern in Gottes Herzen war von Ewigkeit her ein Eifer gegen die Sünde, dessen rechtzeitige Offenbarung das Leiden und der Tod Jesu sind. Der historische Erlöser sichert uns die Vergebung der Sünden und die Gnade Gottes, indem er uns befähigt, Gott zu sehen und zu erkennen, wie er wirklich ist, heilig und gnädig zugleich. Alles dies wird mit tiefer, eindrucksvoller Gelehrsamkeit und Überzeugung ausgeführt. Man möchte nur fragen, ob Dr. Stevens nicht zwei Dinge vermengt, welche das Neue Testament ganz deutlich auseinanderhält, Gottes Art, die Menschen zu erlösen, und die menschliche Erlösungserfahrung; und weiter — dieselbe Frage in einer andern Form — ob der Gegensatz zwischen dem Gesetzlichen und dem Sittlichen, auf welchem er durchaus besteht, wirklich absolut ist.

Ein kurzes Werk von Prof. Newton Clarke, von der Universität Colgate (U. S. A.): „Der Gebrauch der heiligen Schrift in der Theologie" (1905) sollte nicht übersehen werden. Denn im Jahre 1898 veröffentlichte Prof. Clarke ein Werk, welches sich bald als das populärste System der Dogmatik erwies, das seit vielen Jahren von einem englisch redenden Mann geschrieben worden ist. Schon im Jahre 1906 hatte es die 13. Auflage erlebt. In diesem neuen, kürzeren Band will er dem Eindruck begegnen und ihn beseitigen, als ob das moderne Bibelstudium den Wert der Bibel für Theologie und Frömmigkeit zu vermindern oder gar zu vernichten drohe. Diesem Eindruck kann nur dadurch endgültig begegnet werden, daß wir betreffs der Bibel das Tatsächliche offen anerkennen und sie in einer Weise gebrauchen lernen, welche ihrem wirklichen Charakter entspricht. Beim Gebrauch der Bibel muß die Theologie den einen großen Unterschied treu beachten, den das Buch selbst an die Hand gibt, den Unterschied nämlich zwischen dem eigentlich Christlichen in den biblischen Büchern und allem andern, das sie enthalten. Nichts in der Bibel kann Gleichstellung beanspruchen mit der deutlich ausgesprochenen Christlichen Botschaft. Der praktische Schluß der ganzen Darlegung ist darum, daß die Bibel, die in Wirklichkeit nur ein Mittel ist, nicht als Zweck betrachtet

Digitized by Google

werden darf. „Wir tun der Bibel Unrecht, wenn wir sie zur Grundlage unsers Glaubens machen; Gott muß die Grundlage sowohl, als auch das Ziel sein. Das einzig Notwendige ist nicht, daß wir unsere Bibel behalten, sondern unsern Gott" (p. 169). Clarkes angenehmer Stil, wie auch die durchsichtige Klarheit seiner Gedanken werden ihn immer zu einem weithin einflußreichen Schriftsteller machen, und seine Bücher werden Licht und Wärme verbreiten, wo sie bekannt werden.

Prof. Du Bose, Professor an der Universität des Südens (U. S. A.), veröffentlichte im letzten Frühling den ersten Band einer kurzen Serie über das Evangelium im Neuen Testament. Er ist betitelt „Das Evangelium in den Evangelien." Ein zweiter Band soll bald folgen: „Das Evangelium nach St. Paulus." Vielleicht kann ich am besten einen Eindruck von der anregenden Eigenart seiner Gedanken geben, wenn ich die Worte von Professor Sanday in Oxford anführe, aus seinem Berichte „Das Evangelium in den Evangelien" im Expositor vom Mai 1906. „Ich will gleich heraus sagen, was ich empfinde", ruft er aus; „es ist gerade das Buch, welches die englisch-sprechende Christenheit braucht. Die Welt hat immer einen Propheten nötig — und gerade in diesem Augenblick bedürfen wir ganz besonders eines solchen — und hier ist einer!" Das ist hohes Lob, aber viele von Du Bose's Lesern scheinen zuzustimmen, daß es nicht zu hoch ist. Das Buch kann eine Studie über die innere geistige Bedeutung des Lebens Christi genannt werden. Zuerst betrachtet der Verfasser die irdische Laufbahn und Erfahrung Jesu in seinem dem unseren gleichen menschlichen Leben, dann sein Werk mit dessen Mittelpunkt, der Auferstehung, und schließlich „Das Evangelium von seiner Person oder von der Menschwerdung". Durchweg wird versucht, die theologischen Prinzipien aufzuweisen, welche im Leben Jesu wirkten, nicht sein äußerlicher Verlauf oder die historischen Probleme, welche daraus entspringen. Die Anschauung von der Person Christi, zu welcher Prof. Du Bose uns führt, ist zwar nicht genau die, welche wir gewohnt sind kenotisch zu nennen, hat aber doch große Ähnlichkeit mit ihr. Das mögen die folgenden charakteristischen Ausführungen veranschaulichen: „Das Zögern und Widerstreben, Gott, und zwar in seiner höchsten Erhabenheit, nicht nur in der Menschheit, sondern grade in der tiefsten menschlichen Erniedrigung Jesu Christi zu sehen, ist ein Teil der Neigung, die Erhabenheit nach äußerlichen Umständen und Bedingungen zu messen, anstatt nach innerer Art und Beschaffenheit. Es dünkt uns unmöglich, Gott in der höchsten Tat seines höchsten Attributs zu erkennen und anzuerkennen. Wir können dem Gedanken nicht Gehör geben, daß es bei Gott ebenso ist, wie bei uns, und zwar, daß es bei uns nur darum so ist, weil es bei Gott so ist, nämlich: Selbsterniedrigung ist Selbsterhöhung" (p. 284).

Gegen das Ende des Jahres 1906 gab Prof. Adams Brown in Newyork eine „Christliche Theologie im Grundriß" heraus, welche in vieler Hinsicht die moderne Theologie von der besten Seite vertritt. Sie besitzt die Offenheit, die klare Mäßigung, die historische Gewissenhaftigkeit, welche alle ernsten Denker, nach einem Jahrhundert beharrlicher Forschung wie

Digitized by Google

das hinter uns liegende, fordern. Meines Erachtens sind die historischen Anmerkungen über verschiedene Dogmen, wie die Dreieinigkeit und die Theorie der Doppelnatur der Person Christi, besonders bedeutend. Sie geben genau die klare Information, welche nicht nur Anfänger, sondern auch fortgeschrittene Studenten bedürfen, die wissen, welch große Menge von Schwierigkeiten solche Fragen umgibt. Bemerkenswerte Einzelheiten im Verlauf der Darlegungen des Buches sind: die Behauptung, daß die christliche Kirche eine Vorbedingung des christlichen Lebens sei und darum ihr Dasein eine fundamentale Forderung der christlichen Theologie; der Aufweis aller Bestandteile der christlichen Gottesidee, welche vom Judentum und vom Griechentum übernommen sind, in ihrer Verschiedenheit von anderen aus der Neu-Testamentlichen Offenbarung hergeleiteten; ein Kapitel über die Idee der Erlösung, wie diese unvermeidlich unsere Vorstellung von Christus dem Heiland bestimmt; endlich ein geschickter und sympathischer kritischer Bericht über moderne christologische Theorien. Es lohnt sich hinzuzufügen, daß die übersichtlich geordnete Bibliographie, mit welcher das Buch schließt, die beste, oder wenigstens fast die beste ist, welche ich je gesehen habe. — Brown schreibt ganz unter dem Gesichtspunkt der Aufgaben, welche kürzlich durch die „Religionsgeschichtliche Methode" gestellt worden sind; doch, trotz aller Wertschätzung, welche er den Ausführungen und ferneren Aussichten dieser Methode zollt, kann man ihn, streng genommen, nicht unter deren Anhänger rechnen. Einer seiner Hauptgedanken ist derjenige des sozialen Charakters der Religion. Das Gottesreich, welchem Begriff die neuere Dogmatik seinen verlorenen Glanz als eines theologischen Grundbegriffes wieder gegeben hat, ist auch für ihn, obwohl nicht formell, bestimmend. Den Geist und die Richtung dieser neuen Dogmatik kann man daraus erkennen, wie Brown sein höchstes Prinzip der Gewißheit formuliert. „Unser christlicher Glaube an Gott", sagt er, „beruht letztlich auf der Forderung, welche Christus an das Höchste in uns stellt, verbunden mit der Überzeugung, daß es vernünftig ist, das Universum nach dem Höchsten, was wir kennen, zu deuten. Dieser Beweis versagt a) bei denen, welche leugnen, daß es recht ist, das Höchste, was wir kennen, zu verwenden, um das Universum zu deuten, und b) bei denen, welche leugnen, daß Christus dieses Höchste ist" (137).

Ein geschicktes Werk, beseelt von einer durchaus selbständigen allgemeinen Sympathie mit der Ritschlschen Betrachtungsweise, ist Dr. George Ferries „Das Wachstum des Christlichen Glaubens" (1905). Dr. Ferries ist Prediger der Schottischen „Landeskirche"; er übersetzte vor einigen Jahren Kaftans „Die Wahrheit der christlichen Religion" ins Englische. Die Absicht seines neuen Werkes ist, ins Ganze genommen, eine apologetische; er sucht eine wissenschaftliche Verteidigung des Christentums zu geben, indem er den Prozeß beschreibt, wie christlicher Glaube tatsächlich im menschlichen Gemüt erzeugt wird, und indem er die Vernunftmäßigkeit desselben beweist. Er legt in eindrücklicher Weise dar, wie es jetzt ja häufig geschieht, daß solche Dinge wie die Gefühle von Recht und Pflicht, das Bewußtsein der Freiheit, das innerliche Sehnen nach Einheit und Unendlichkeit, kurz, die höheren

Digitized by Google

Regungen und Einflüsse des Menschenlebens und der Erfahrung Beweise und vorbereitende Ursachen der Religion seien; und daß darum das endliche Wagnis des Glaubens mit allem in uns oder uns Bekanntem, das hoch und edel ist, übereinstimmt. So mag ein Prozeß religiösen Wachstums, beginnend mit dem Glauben an das Gute, fortschreitend zu einer persönlichen Entscheidung für Gott, in einem wirklichen und sich vertiefenden Ergreifen Christi und seines Versöhnungswerkes endigen. Wir erfassen seine göttliche Natur und seine Auferstehung erfahrungsgemäß, „wenn wir Ihn, aus sittlicher und religiöser Praxis heraus, als bekleidet mit Attributen der Gottheit betrachten lernen". Dieselben Grundsätze werden später angewendet bei der Ausführung der Lehre über Rechtfertigung und Versöhnung. Ein Sachkundiger hat die Darlegungen Ferries für „die erste unabhängige Darstellung des Ritschlschen Standpunktes" von seiten eines englischen Theologen erklärt; und ihre Nüchternheit und Kraft wird ohne Zweifel der Sache Freunde gewinnen, welche er vertritt.

In einem Bericht über neue einflußreiche dogmatische Werke in englischer Sprache verdienen auf alle Fälle die Werke von W. L. Walker eine ehrenvolle Erwähnung. Deren erster Band „Der Geist und die Menschwerdung" (1899) war das Resultat einer Untersuchung über die wirkliche Kraftquelle der heutigen Christenheit. Es ergab sich als Resultat, daß als diese Quelle die Verwirklichung des Heiligen Geistes, als des Geistes des gen Himmel gefahrenen Herrn, zu bezeichnen ist. Später veröffentlichte er ein Ergänzungswerk, „Das Kreuz und das Reich Gottes", welches eine Verteidigung und Wiederherstellung der Evangelischen Lehre vom Kreuz bezweckt, mit Begründung auf die Lehre Christi in den Synoptischen Evangelien und auf Sein Werk als Gründer des Gottesreichs. Vor einem Jahre gab er noch einen weiteren Band heraus, „Christlicher Deismus und geistiger Monismus" (1906). Hier finden wir den Standpunkt Häckels und Büchners, soweit diese einen wissenschaftlichen Monismus vertreten; aber sie werden aus ihrem eigenen Munde widerlegt und gerichtet. Ihre ganze Philosophie baut lediglich auf Tatsachen der Physik. Walker zeigt, wie all diesem Naturgegebenen vernünftige Zweckmäßigkeit einwohnt; darum geben wir lediglich den Tatsachen der Natur recht, wenn wir auf dem geistigen Element bestehen. Man sieht, daß sich Mr. Walker durch die Voraussetzungen, welche er annimmt, seinen eigenen Beweis unnötig erschwert; ich fürchte auch, er unterstützt dadurch, wie wenig es in seiner Absicht liegt, jene Überschätzung des Naturwissenschaftlichen als der maßgebenden Theorie nicht nur für die Erscheinungen des organischen Lebens, sondern auch für die menschlichen Dinge, an welcher so viel vom besten Denken der Gegenwart krankt. Aber sein Eintreten für einen geistigen Monismus, von tief erfaßten christlichen Voraussetzungen aus und für den einfachen Mann bestimmt, ist doch zugleich eindrucksvoll und entbehrt nicht der Gründlichkeit.

„Das Christentum in der Modernen Welt" (1906), von D. S. Cairns, eins der gefälligsten und anregendsten Bücher unserer Liste, ist eine Sammlung von Studien über — es ließe sich etwa sagen — die Theologie des

Digitized by Google

Reiches Gottes. Im allgemeinen ist die Absicht des Autors das Gefühl der ängstlichen Verwirrung zu vermindern, welches so viele Christen unserer Tage angesichts der Ergebnisse der Wissenschaft, Philosophie und Kritik der letzten zwei Jahrhunderte befallen hat. Doch tut er das nicht, indem er über die „moderne Weltanschauung" spottet, sondern indem er zeigt, wie ihr ein fester Platz zukommt, allerdings als untergeordnetes Glied in der vollständigen Deutung einer Wirklichkeit, welche geistig ist. „Es wird eine Zeit kommen, meine ich, da es für unmöglich gelten wird vor dem Charakter Jesu die höchste Ehrfurcht zu empfinden, und doch die Wahrheit Seiner Gedanken zu verwerfen." (p. 19.) Das Werk Christi bestand nicht nur darin, daß er einen vorhandenen idealen Zustand des Universums aufwies; es war wirklich schöpferisch. Er kam, um allen Menschen das Kindschaftsleben zu ermöglichen, das er selber führte. In einem höchst interessanten Abschnitt seines Buches erwägt Cairns die Frage nach dem Zusammenhang der Idee des Gottesreiches mit dem Gott-Vater-Gedanken, und konstatiert mit zwingenden Gründen einen solchen Zusammenhang. Dann geht er über zu einer energischen und selbständigen Beurteilung der reinmenschlichen, in ihrem Gegensatz zu der, wie Cairns sie nennt, transscendenten Auffassung Christi; dabei protestiert er gegen die Art und Weise, wie der Grundsatz der Gleichartigkeit benutzt worden ist, um die Einzigartigkeit Jesu herabzusetzen, und legt dar, daß in der Entwickelung der Natur und in der Weltgeschichte mehr vorliegt, als eine bloß immanente Entwickelung. In einem späteren Aufsatz Cairns findet sich die originelle und höchst anziehende Vermutung, daß vielleicht das soziale Element der Verkündigung Jesu, das nach vieler Empfindung dort nur dürftig und unzulänglich zur Geltung kommt, tatsächlich in seiner Eschatologie verborgen und in dieser uns erhalten geblieben ist. Die eschatologische Erwartung war es, was die erste Kirche sowohl von selbstmörderischen revolutionären Versuchen abhielt, wie auch von ungeistlicher Einwilligung in große soziale Mißstände.

Die Grenzen, innerhalb deren sich diese Übersicht halten muß, erlauben mir nur noch ein paar wichtige Veröffentlichungen grade zu nennen. Tennants „Der Ursprung und die Fortpflanzung der Sünde" (1902) ist ganz im modernen Geist geschrieben und bietet eine bemerkenswert scharfsinnige Erörterung des Themas. „Das Endziel der Christlichen Religion" (1906) von Prof. G. B. Foster in Chikago ist ein hervorragend geschicktes und wichtiges Werk, das noch von sich reden machen wird; es behandelt seinen Gegenstand wirklich erschöpfend. „Die Erkenntnis Gottes" (1906) von dem bekannten Geschichtsschreiber des Arianismus, Prof. Gwatkin in Cambridge, sehr geistreich und scharfsinnig geschrieben, zugleich ein Zeugnis bewundernswerter Gelehrsamkeit, beleuchtet das Dogma in mancherlei interessanter und belehrender Weise. E. F. Scott's „Das vierte Evangelium" (1906) gibt, meines Erachtens, die klarste und meisterhafteste Darlegung der Theologie des Johannes-Evangeliums, welche bis jetzt von kritischer Seite geliefert worden ist. Endlich muß ich hinweisen auf den ersten Band des „Wörterbuches über Jesus und die Evangelien" (1906), heraus-

Digitized by Google

gegeben von Dr. James Hastings. Der Zweck dieses Werkes ist, einen Bericht von Allem zu geben, was sich auf Christus bezieht — seine Person, sein Leben, sein Werk und seine Lehre. Vor allem ist es für Prediger bestimmt; doch beschränken sich seine Artikel nicht auf die Bibel, sondern umfassen alles, was Christum, in der ganzen Geschichte und Erfahrung der Kirche, berührt. Man sieht, daß dieses Werk eine wahre Fundgrube von Christologischem Material bedeutet.

Besprechungen.

Hermann Cohen. Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin, M. Poppelauer. 1907.

Diesem Buche möchte ich von Herzen einen weiten Leserkreis wünschen. Es ist wie kaum ein zweites geeignet, Mißverständnisse aufzuklären, Gegensätze auszugleichen und über die Grundlagen und Grundfragen der Kultur und Religion Klarheit zu geben. Alle Ausführungen sind von herzlicher Menschenliebe getragen; die Weite des Gesichtskreises, die Schärfe der Gedanken und der Kritik bewährt sich ebenso gegenüber dem Geschichtlichen wie dem Systematischen. Ich kann nicht hoffen, den Inhalt des Buches hier erschöpfend wiederzugeben; nur auf einige Hauptgedanken desselben möchte ich hinweisen.

Schon früher hat H. Cohen das religiöse Problem häufig behandelt. Es sei z.B. auf die schöne, viel zu wenig beachtete kleine Abhandlung über „Liebe und Gerechtigkeit" hingewiesen. Vor allen Dingen aber müssen wir an die grundlegenden Erörterungen in Cohens „Ethik des reinen Willens" erinnern. Die Ausführungen in dem vorliegenden Buch klingen geradezu wie Erläuterungen und Ergänzungen zu dem in der Ethik Gesagten; aber sie geben noch mehr. Insbesondere ist die unparteiische Abschätzung und Vergleichung des Judentums und Christentums, wie sie hier geboten wird, allein schon ein Grund, der diesem Buche die größte Verbreitung sichern sollte. Und möchten doch alle Leser sich zu der Höhe des Autors erheben, den die Treue gegen die Religion seiner Väter nicht blind gemacht hat gegen das Gute in anderen Richtungen des religiösen Bewußtseins.

Ausführlich wird zuerst gezeigt, wie die Sittlichkeit ihre Wurzel in der Erkenntnis, und also in der philosophischen Ethik hat, welche ihrerseits die Logik zur Voraussetzung hat. Gegen die flache Meinung, daß das Sittliche etwas Selbstverständliches, etwas natürlich Gegebenes und naturhaft Gewachsenes sei, wird mit Recht und mit Eifer gekämpft. Das Sittliche ist Problem, Problem der Wissenschaft. Dies verkennen z.B. die Anhänger jenes Bundes für „ethische Kultur." Und indem so der interne Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Sittlichkeit, zwischen Philosophie und Sittlichkeit, bloßgelegt wird, ergibt sich von selbst die Forderung, daß die Wissenschaft hinfort nicht mehr auf einen Menschen, auf eine Klasse von Menschen oder einen Bund beschränkt bleiben darf. Sondern so gewiß jeder Mensch zur Sittlichkeit bestimmt ist, so gewiß auch zum Teilhaben an der Wissenschaft.

Das Hauptproblem bildet aber in diesem Buche das Verhältnis von Religion

Digitized by Google

und Sittlichkeit. Es wird ausführlich und schön gezeigt, wie alle Religion entstanden ist aus dem Mythos. Der Mythos wird charakterisiert, sein Interesse am Seelenheil des Individuums, welches sich auch in dem Fragen nach dem Wesen und der Natur der Götter kundgibt. Das Ausgehen vom Individuum ist dabei charakteristisch. Demgegenüber hat die wissenschaftliche Ethik, hat aber auch die Religion der jüdischen Propheten den Blick vom Individuum auf die Menschheit abgelenkt. Mit dem Problem der Menschheit, mit der Frage nach den Beziehungen von Mensch zu Mensch, betreten wir den Boden der Ethik. Wie übrigens schon in der früheren, oben erwähnten Schrift über „Liebe und Gerechtigkeit", so zeigt auch hier Cohen, wie die Entfaltung und Entwicklung des Gottesbegriffes in der jüdischen Religion den Verlauf genommen hat, daß Gott mehr und mehr zum Bürgen und Ausdruck der menschlichen Sittlichkeit geworden ist. So wird hier der Begriff Gottes als Idee Gottes erkannt, die die Bedeutung des Vorbildes und Leitsternes des sittlichen Handelns erlangt.

In diesem Sinne ist auch Christus zu würdigen und von den großen Denkern unseres Volkes (Lessing, Kant usw.) immer gewürdigt worden: er bedeutet die Idee der Menschheit. Diese Anerkennung zollt Cohen freudig und gern. Aber er ist nicht blind gegen die Schwächen, die der Begriff des Mittlers und die auch schon die Verendlichung des sittlichen Ideals in einer historischen Persönlichkeit mit sich bringt. In dem Begriffe der Erlösung durch den Mittler offenbart sich ein Zusammenhang mi der Mythologie, denn so ist ja doch auch hier das Seelenheil des Individuums im Mittelpunkt des Interesses.

Die Tendenz aber der gesamten Untersuchung geht dahin, die Eigenart der Religion als einer selbständigen Richtung des Kulturbewußtseins der Menschheit zu lengnen: nicht aber ihre Notwendigkeit und Berechtigung für unsere Zeit. Die Religion muß zur Sittlichkeit geläutert werden. Diese Verpflichtung besteht allen historischen Religionen gegenüber. Welche Bedeutung bleibt da der Religion in unseren Tagen? „Die Frage kann nur so gestellt sein: Ob es der Religion mit ihren Mitteln möglich sei, in der Tendenz der Ethik Sittlichkeit zu fördern für die Menschheit und für das Selbstbewußtsein in den Zeiten der Vorbereitung für das Ideal der systematischen Ethik. Diese Frage müssen wir bejahen."

Alles ist immer von dem höchsten Gesichtspunkte der Humanität aus beurteilt und beleuchtet. Keine Engherzigkeit, keine Voreingenommenheit! Nur an einer Stelle bricht sich gleichsam eine verhaltene Leidenschaft Bahn (S. 74 ff.), aber da ist sie auch berechtigt und begreiflich, wo es sich nämlich darum handelt, wie man heute vielfach die Juden zur Untreue gegen die Religion ihrer Väter verführt und verleitet. Kein billig denkender Christ wird dem Verfasser hier widersprechen können. Auch das wird wohl jeder zugeben, daß es H. Cohen gelungen ist, die Bedeutung des Judentums für unser Volk und unsere Zeit zu rechtfertigen.

Ich will es bei diesen Andeutungen bewenden lassen. Keiner wird das Buch ohne reiche Belehrung und Förderungen aus den Händen legen.

Gießen. W. Kinkel.

Henry D. Thoreau. Walden oder Leben in den Wäldern. Mit Porträt. Aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Nobbe. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig. 1905. XXIII u. 340 S. (Br. ℳ 5,—, geb. ℳ 6,—.)

Henry David Thoreaus Großvater war noch Franzose, und sein Enkel konnte

Digitized by Google

darum etwas von dem revolutionären Zug nie ganz verleugnen. Freilich das Tiefste und Ursprünglichste seiner Seele ist amerikanisch gewesen und hat sich an dem großen Emerson und seinem interessanten Kreise entzündet. In Concord, dem Weimar der Vereinigten Staaten, kam er mit ihnen allen direkt oder indirekt zusammen, die jene wertvolle Literatur von wirklicher Eigentümlichkeit und lebensfrischer Kraft hervorgebracht haben. Zu ihnen allen fand er mit seinem ursprünglichen und reinen Talent Beziehungen, zu aufweckenden Geistern eines erquickenden, neuen Schrifttums, an die man denkt, wenn man den Namen Ralph Waldo Emerson ausspricht: Walt Whitman, Nathaniel Hawthorne, Jones Very, James Russel Lowell, John Burrough, F. B. Sanborn, Bronson Alcott, aus früherer Zeit auch Ellery Channing und Margaret Fuller u.a.

Aus diesem frischen und unabhängigen Geiste heraus entstand auch Thoreaus „Walden", ein durch und durch einzigartiges Buch der wunderbarsten Naturerlebnisse und Landschaftsstimmungen, ein Buch, das von den zwei Jahren und zwei Monaten seiner Einsiedlerzeit (1845–1846) in einer selbsterbauten Hütte am See „Walden" bei Concord erzählt, scheinbar alltägliche Erfahrungen und stille Beobachtungen, die ein solches intimes Zusammenleben mit der Natur mit sich bringt – aber doch sind diese Aufzeichnungen viel, viel mehr; sie sind das herrlichste Bekenntnis zu dem Gedanken von der Identität, von der einheitlichen Weltseele oder dem Göttlichen, das wie ein Genius des Alls alles schafft, vereint und durchwaltet: Totes und Lebendiges, Ich und Außer-Ich, eigenes Erleben und fremdes Leid, Teil und Ganzes, das ewige Gleichgewicht und den Gang des Unabänderlichen, die kleinste seelische Nuance und den Rhythmus des Kosmos. Wir Deutschen haben kein Buch, das in dieser Art wäre, ich meine von einem solchen freien, wilden und lebenhaltigen Naturgefühl.

Es verleugnet keineswegs die feine Beeinflussung durch Emerson. Der bodenständige Individualismus, der deutsch empfundene Transscendentalismus, das intensive Naturgefühl weisen auf diesen Kreis. Auch ihm war die Welt verkörperte Idee; und, was wir Natur nennen, ist ebenfalls, nach Thoreau, nur eine Art Offenbarwerden der Verbindung von Wesen und Erscheinung, also – Symbol. Der Kosmos entspricht immer und gehorsam unseren Vorstellungen, denn wir machen das Leben und die Beschaffenheit des Tages und den seelischen Rhythmus der Stunden. Gerade das Walden-Buch – freilich auch an „A Week on the Concord and Merrimack Rivers", die herrlichen Landschaftsstimmungen, möchte ich hier erinnert haben – zeigt uns die Bedeutsamkeit und die Wirkungskraft seines Naturgefühls, seiner innerlichen Naturerlebnisse und seines daraus entspringenden ästhetischen Schauens und Gestaltens. Wenn auch Thoreau kein zünftiger Naturforscher war und auch nie sein wollte, so bleibt ihm doch der Ruhm eines genialen Naturbeobachters, dem Landschaft, Lebensprozeß, Flora und Fauna vielleicht intimer bekannt gewesen sind, als manchem gelehrten Theoretiker oder exakten Experimentator. Ich möchte hier nur daran erinnern, daß er lange vor Hoffmann (Gießen) Phaenologie betrieb und daß er als Beobachter schon des öfteren neben Sir John Lubbok, Brehm, die Brüder Müller u.a. gestellt wurde. Und mit Recht! Auch so feine Naturkenner und -beschreiber wie John Burrough, Olive Thorne Miller u.a. haben an Thoreau angeknüpft.

Trotz seiner einsamen Zeit am See „Walden" und der Genügsamkeit seines

Digitized by Google

Lebens war er kein asketischer Eremit. Eben sein starkes Naturgefühl drängte ihn zur Selbständigkeit und Reinheit in den Bedürfnissen. Er durchlebte die ganze Biographie der Natur, und alles, was sie war, fand er im Tiefsten doch nur in sich selbst wieder. Wer so „einsam" ist, ist nicht einsam. „Ich bin nicht einsamer — sagte er — als der Taucher, der dort auf dem Teiche so laut lacht, nicht einsamer als der Waldenteich selbst. Was für Gesellschaft hat denn dieser einsame See? Und doch birgt er keinen Trübsinn, sondern Himmelsheiterkeit in seinen Tiefen, in den Azurfarben seines Wassers. Die Sonne ist allein — nur bei dicker Luft scheinen oft zwei da zu sein; doch die eine ist imitiert . . . Ich bin nicht einsamer als eine einzelne Königskerze, als ein Löwenzahn auf dem Wiesengrund, als ein Bohnenblatt, als Sauerrampfer, Pferdefliege oder Hummel. Ich bin nicht einsamer als der Mühlenbach, der Wetterhahn, der Nordstern, der Südwind oder ein Aprilschauer, ein Tautag im Januar, nicht einsamer als die erste Spinne im neuen Haus . . . ." Das ist echt Thoreau! Die Natur war ihm ein Gleichnis und doch ein organisches Ganze, ein Traum und doch schaffendes Geschehen. Er selbst fühlte sie in sich und schenkte sich ihr und erhielt sich wieder zurück. „Vor Freude könnte ich die Erde umarmen, Freude erfüllt mich, daß ich dereinst in ihr ruhen werde." So spricht er, dem sein Leben selbst ein Vergnügen war und nie aufhörte, neu zu sein, der an der unbedeutendsten Geste des Alltags Wundersames erlebte und hindurch sah durch die Symbolhaftigkeit von Morgen und Abend, Tag und Nacht, Traum und Wachen, Menschenseele und Leben der Tiere und Blumen. Das Unscheinbarste und Geringste hat er vergeistigt und aufgehöht. Jede Nuance in der Natur löste in ihm Erlebnisse aus, jede Schattierung, jeder Duft, jede Klangfarbe, ja er hat sie fein bemerkt und oft viel, viel besser als zünftige Naturforscher; denn er schaute durch das Gewebe der Seinswelt hindurch und durchfühlte das Leben Gottes in ihr.

Und er konnte es, weil er ein reiner und selbständiger Mensch gewesen ist, der fast nichts für sich brauchte und genügsam war, wie der ärmste unter uns. „Die wahre Ernte meines täglichen Lebens ist etwas so völlig Körperloses und Unbeschreibliches wie die Himmelsfarben am Morgen oder Abend. Ein wenig Sternenstaub, ein Stückchen Regenbogen, den ich umklammert hielt — das ist meine Ernte . . ." Immer und immer wieder preist er die Reinheit der Seele, denn „die Keuschheit ist des Menschen Blüte, und was man Genius, Heroismus, Heiligkeit usw. nennt, sind nur die verschiedenen Früchte, die durch sie gezeitigt werden. Der Mensch fließt sofort zu Gott, wenn der Kanal der Reinheit offen ist. Bald inspiriert uns unsere Reinheit, bald drückt uns unsere Unreinheit zu Boden. Selig ist der Mensch, der weiß, daß das Tier in ihm von Tag zu Tag mehr abstirbt und das Göttliche in ihm an Kraft gewinnt." Das Gemeine zu adeln, die Mäßigkeit in uns zum Triebe werden lassen, und aus Arbeit Weisheit und Reinheit zu formen, das sei der Sinn unseres Schaffens. Jeder Mensch baut einen Tempel, der sein Körper genannt wird, für den Gott, zu dem er betet, und nach dem Stil, der ganz seiner Individualität entspricht. Und mag der Mensch auch Werke aus Marmor schaffen, diesem Tempelbau darf er sich nicht entziehen. Wir alle sind Bildhauer und Maler, und als Materialien dienen uns das eigene Fleisch und Blut und unsere Knochen. Einsames und genügsames Leben macht glücklich, und wenn es auch niedrig ist, soll man es willkommen heißen und leben. „Es sieht am ärmsten aus, wenn Du am reichsten bist." Überall wirft es uns in gleicher Weise goldene Strahlen

Digitized by Google

auf den Weg. „Die Fenster des Armenhauses und die in des Reichen Palast strahlen gleich hell die sinkende Sonne zurück. Vor des reichen Mannes Tür schmilzt der Schnee im Frühling zur selben Zeit." Die Dinge der Welt ändern sich nicht — wir ändern uns aber.

Thoreau hat die Unterdrückung und die Sklaverei gehaßt und wo immer sich ihm Gelegenheit bot, verfolgte er sie, ganz so wie auch die flache Selbstzufriedenheit der Durchschnittsmenschen. Er liebte die Pfade, auf denen keine Macht der Erde ihm Einhalt gebieten konnte. Alles was man hat, soll einen tiefen Sinn haben und in einem Zusammenhange mit dem Ganzen stehen. Jeder Nagel daher, den man einschlägt, sollte eine neue Niete sein in der Maschine des Weltalls. Aber durch Bücherlesen und Handwerk lernt man das nicht, denn es gehört zu den Fähigkeiten, die Dinge zu sehen, die wirklich zu sehen sind. „Es gab Zeiten, hat Thoreau gesagt, wo ich es nicht über mich gewinnen konnte, die Blüte des Augenblicks irgend einer Arbeit des Kopfes oder der Hände zu opfern. Ich liebe es, meinem Leben einen weiten Spielraum zu geben. Bisweilen saß ich an einem Sommertage, nachdem ich mein gewohntes Bad genommen hatte, vor meiner Tür im Sonnenschein von Sonnenaufgang bis zur Mittagstunde, traumverloren zwischen Fichten, Wallnuß- und Sumackbäumen, in ungestörter Einsamkeit nnd Stille, während die Vögel ringsum sangen oder geräuschlos durch das Haus flatterten. Und erst wenn sich die Sonne in dem westlichen Fenster meines Hauses spiegelte, oder wenn das Rollen eines Reisewagens von der fernen Landstraße zu mir drang, erinnerte ich mich daran, wie schnell die Stunden verflogen . . . An solchen Tagen wuchs ich wie der Mais in der Nacht. Sie waren auch weitaus besser, als irgend ein Werk meiner Hände hätte sein können. Sie wurden meinem Erdenwallen nicht abgeschrieben, sondern zugelegt. Ich weiß sicher, daß meine lieben Mitbürger darin nur eine unglaubliche Faulheit erblicken. Doch, wenn Vögel und Blumen mich mit ihrem Maß gemessen hätten, wäre ich nicht zu leicht befunden." —

Sein ganzes Buch „Walden" ist nicht für die Nüchternheit und Leere des Durchschnitts; und auch er selbst muß ihm dauernd fremd bleiben, er, „der die Vögel kannte, ohne Flinte, und die Rose liebte, ohne sie zu brechen." Emerson hat ihn so besungen! Das Buch „Walden" macht uns sein Durchleben der Natur fühlbar. Man liest es wie seine eigene Biographie und doch wie eine Biographie der Welt, man liest von den göttlichen Kräften und stillen Schweigsamkeiten in uns, die uns mit dem Universum verknüpfen und mit den großen geheimnisvollen Dingen, in denen man mählich verschwindet wie einer, der wandert durch höheres und immer höheres Gras.

Wien. Franz Strunz.

Karl Beth. Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. Berlin. Trowitzsch. 1907. VIII, 348 S. 5,50.

In einer Besprechung dieses Buches entsinne ich mich, gelesen zu haben, daß es die brennenden theologischen Probleme nicht eigentlich fördere. Darauf, scheint mir, legt es der Verfasser aber auch gar nicht an. Es werden hier nicht eigentlich Probleme gelöst; es werden bestimmte Aufgaben genannt und wird ein bestimmtes Programm theologischer Arbeit entworfen. Fassen wir das Buch so, dann bietet es des Interessanten genug. Als eine umfassend unterbaute Programmschrift der modernen positiven Theologie gibt es eine ganz vortreffliche Orientierung über dieselbe und sei als solche empfohlen.

Digitized by Google

Für Einzelauseinandersetzung mit den Aufstellungen des Verfassers ist hier nicht der Ort. Nur einige Bemerkungen zum Ganzen. Als Programmschrift einer sich emporarbeitenden theologischen Gruppe ist das Buch Beths wesentlich auch Streitschrift. Der Gegner ist vornehmlich die „sog. moderne Theologie", dieselbe als eine in sich einheitliche Gruppe gedacht. Der Streitschriftcharakter zeigt sich in gelegentlicher Misdeutung dieses Gegners. Peinlicher berührt das Bemühen, mit diesem Gegner nicht nur in Modernität zu konkurrieren, vielmehr nachzuweisen, daß die eigene Position die eigentliche und echte moderne sei. Solcher prononzierter Wettbewerb um die Bezeichnung „modern" scheint mir dort nicht hinzugehören, wo die letzten Fragen der Weltanschauung erörtert werden. Da handelt es sich um wesentlich wichtigere Dinge. Th. Steinmann.

P. Mezger. Das Kreuz Christi und das moderne Denken. Basel. Helbing. 1907. 2 *M*.

Bei aller Abweichung, sogar in dem Verf. sehr wesentlichen Stücken, möchte ich diese Schrift, vornehmlich allerdings Theologen, zur Lektüre und zur innerlichen Auseinandersetzung empfehlen. Auch hier haben wir eine Art moderne positive Theologie, aber ohne jene prononzierte Betonung des „modern". Anstatt eines in vielem polemisch orientierten Programmentwurfes wird uns eine ganz vorwiegend positiv gehaltene genauere Ausführung an einem einzelnen zentralen Punkte gegeben. Wohltuend berührt die religiöse Wärme der Darlegungen.

Mezger sucht zu zeigen, wie der scheinbar unversöhnliche und unüberwindliche Gegensatz zwischen dem Kreuz Christi auf der einen, moderner Weltanschauung und modernen wissenschaftlichen Resultaten (z.B. der ganz menschlichen Auffassung Jesu) auf der andern Seite in Wegfall kommt, sobald man mit dem in Kant erwachten modernen Denken zwischen Weltanschauung und wissenschaftlichem Welterkennen zu unterscheiden weiß. Sehr stark betont er die Notwendigkeit für Erlangung religiöser Gewißheit, daß wir in dem Menschen Jesus unmittelbar und gleichsam greifbar der Wirklichkeit Gottes gegenüber stehen. Dann aber könne die Frage nach der religiösen Bedeutung seines Todes nur zur Ruhe kommen, wenn wir denselben als eine positive soteriologische Veranstaltung Gottes fassen. Das Kreuz Christi ist dabei allerdings als Heilstatsache wohl zu unterscheiden von aller überkommenen dogmatischen Deutung desselben, durch die wir nicht gebunden sind. Mezger versucht zum Schluß eine eigene, tiefsinnige und ganz und gar fromme Deutung.

Die Schrift ist Erweiterung eines Vortrags, der am 15. März 1907 auf der 11. christlichen Studentenkonferenz in Aarau vor Studenten aus den verschiedenen Fakultäten gehalten wurde. Th. Steinmann.

Fr. Neudel: Die Religion im Lichte monistischer Weltanschauung. 1. Heft der Bremer Flugschriften aus d. Geisteskampf d. Gegenwart. Berlin. Ehbock. 1907.

F. R. Lipsius: Die Religion des Monismus. Ebda. 1907. 0,75.

In seinem interessanten Schriftchen zeigt Lipsius, wie eine konsequent-monistische Weltanschauung wirklich alles abweisen muß, was an Transscendenz erinnert, und darum nicht „Religion" ist. Er persönlich tritt für eine solche Weltanschauung ein. Sehr deutlich tritt heraus, wie sehr dieser konsequente Monismus eine andere Sache ist, als das verschwommene und unklare Ding, das sonst so oft

Digitized by Google

unter dieser Flagge segelt. Ob aber der „Monismus“ seine Werbekraft nicht grade dieser seiner Zwittergestalt verdankt? Und ob Lipsius für seine konsequentere und ernsthaftere Gedankenführung dieselbe Gefolgschaft finden wird? Sicher aber ist Lipsius' ernster und strenger Verzicht geistig ganz anders eine Tat als das von ihm kritisierte sich monistisch nennende Durcheinander z.T. sehr heterogener Bestandteile.

Steudels Schrift – schon durch den unvornehmen Ton fällt diese Werbeschrift für so etwas Ernstes wie eine neue religiöse Weltanschauung wenig vorteilhaft auf – ist im Unterschied von der Lipsius'schen eine Hurrah-Leistung. Ich mußte an Claſſens Bild vom Distel köpfenden Knaben denken; es kennzeichnet vortrefflich diese Art intellektualistischer Befreiungsarbeit. Th. Steinmann.

Ludwig von Schlözer. Inneres Leben. 2. Aufl. München. Beck. 1907. 1,50.
E. G. O. Inneres Wachstum. 2. Aufl. Stuttgart. Siefert. 1907. 1,50.
W. Scharrelmann. Stimmen der Stille. Aufzeichnungen eines Vagabunden. Hamburg. Janssen. 1908. 1,20.

Alle drei genannten Bücher sind von der für unsere Zeit so charakteristischen Art der Weltanschauungsbücher, die eine unmittelbare praktische Wirkung bezwecken und dem außerkirchlichen Menschen von heute etwa das leisten wollen, was früheren kirchlichen Zeiten die christliche Erbauungsliteratur war. Auch für einen Leſer, der für solche persönliche Bedürfnisse hier nicht ihn Befriedigendes findet, bieten sie des Interessanten genug. Wem etwas daran gelegen ist, unserer Zeit und dem, was sich in ihr von religiösem Triebe regt, den Puls zu fühlen, der greife gelegentlich auch zu diesem Büchlein. In jedem klingt wieder ein etwas anderer Ton. Gemeinsam ist ihnen der Ruf von außen nach innen und jene Idee, daß im eigenen innersten Selbst das Höchste zu finden ist.

Schlözer vertritt den Gedanken der persönlichen Kultur und zwar eben mit starker Wendung zum Innerpersönlichen und Eigenen. Stärker ins Transscendente und Metaphysische ist die Sache bei E. G. O. gewendet, in der Richtung eines sittlich verinnerlichten Seelenwanderungsglaubens. Der Ton eines sehr stark immanenten pantheistischen Gottesglaubens klingt bei Scharrelmann an; hier tritt denn auch die Idee des Strebens gegen die des natürlichen Wachstums zurück. Während Schlözer und E. G. O. sich der einfach darlegenden Form bedienen – Schlözer in lebhaftem, E. G. O. in ruhigem Stil –, hat Scharrelmann die Form einer Tagebuch-Erzählung gewählt. Th. Steinmann.

Redaktionelle Bemerkung.

Im 1. Heft dieses Jahrgangs ist in dem Artikel von Prof. Bertholet: „Christentum und Buddhismus“ leider ein Versehen vorgekommen. S. 6 muß an Zeile 4 anschließen der Abschnitt v. S. 12 al. 1 bis S. 14 Zeile 4; daran anschließend dann S. 6 Zeile 5 und das Weitere.

Digitized by Google

Zum Begriff der Religion

Von Ernst v. Aster.

Will man Begriffe, wie „Kunst", „Wissenschaft", „Religion" definieren, klären, verständlich machen, so scheint der natürlichste Weg zur Lösung dieser Aufgabe der zu sein, daß man die einzelnen Künste und Kunstwerke, die einzelnen Ergebnisse und Theorien der Wissenschaft, die einzelnen überlieferten Religionssysteme ins Auge faßt, um aus ihrer vergleichenden Betrachtung die charakteristischen, gemeinsamen, bleibenden und beharrenden Züge zu gewinnen, die das Wesentliche der Kunst überhaupt, und ebenso der Wissenschaft und der Religion ausmachen, die also als Merkmale dafür gelten können, daß ein Werk als Kunstwerk oder ein System als Religionssystem angesprochen werden kann, und die demnach die Anwendung der Worte „Kunst", „Wissenschaft", „Religion" einer bestimmten und fest umschriebenen Regel unterwerfen. Aus leicht verständlichen Gründen aber führt uns dieser Weg nicht oder nur auf Umwegen zum Ziel. Selbst wenn es gelingt, im Christentum, Judentum, Muhammedanismus und Buddhismus, sowie in den verschiedenen Naturreligionen gemeinsame Züge aufzuzeigen: wer sagt uns, daß diese Züge das Wesentliche, den Kern der Religion ausmachen? Und wenn wir verschiedene solcher Züge ausfindig machen, was gibt diesen Zügen Einheit, was berechtigt oder veranlaßt uns, Gebilde dieser Art mit einem gemeinsamen Namen zu belegen und unter einen Begriff, eben den Begriff der Religion zu befassen?

Wir können aber neben diesen objektiven oder historischen Weg, wenn man sich so ausdrücken will, der nicht oder nur auf Umwegen den gewünschten Zweck erreichen würde, einen andern stellen. — Religion, Kunst, Wissenschaft sind Erzeugnisse des menschlichen Geistes. Als solche verdanken sie ihr Dasein bestimmten Vorgängen im Bewußtsein, entspringen sie bestimmten Motiven, bestimmten Bedürfnissen des menschlichen Geistes — dienen sie der Befriedigung dieser Bedürfnisse. Es gäbe keine Kunst, es hätte keinen Sinn, von einer Kunst zu reden, wenn es kein ästhetisches Werten und Genießen gäbe, es gäbe keine Wissenschaft, wenn nicht im Bewußtsein ein Streben nach Erkenntnis und nach Wahrheit lebte; und so gäbe es keine Religion, wenn es nicht ein religiöses Empfinden und ein religiöses Bedürfnis gäbe. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend können wir gewissermaßen den reinen Begriff der Kunst, Wissenschaft und Religion konstruieren. Wir bezeichnen mit diesen Worten diejenigen objektiven Faktoren, die aus diesem Empfinden, Bedürfen und Streben hervorgehen, d.h. genauer ihm Genüge tun oder Genüge tun sollen.

Man sieht, dieser Weg, die gewünschte Klärung der Begriffe herbei-

Digitized by Google

zuführen, führt in eine psychologische oder wenigstens in eine Betrachtung hinein, deren Ausgangspunkt in der Psychologie liegt. Dabei tut es nichts zur Sache, daß Kunst, Wissenschaft und Religion, um mit Hegel zu reden, Erzeugnisse oder Formen des „objektiven Geistes" sind. Es ist damit letzten Endes nur die Tatsache zum Ausdruck gebracht, daß die Motive und Bedürfnisse, von denen wir hier sprechen, nicht rein individuelle und zufällige Einzelerlebnisse sind, sondern einen überindividuellen und überzeitlichen Charakter an sich tragen und daß sie dieselbe überindividuelle und überzeitliche Funktion auch dem entsprechenden objektiven Faktor beilegen. Von dem Urteil, das mein Erkenntnisbedürfnis befriedigt, von dem Werk, das meine positive ästhetische Wertung auslöst, setze ich ein für alle Mal voraus, daß auch jeder andre ihm gegenüber dieselbe intellektuelle oder ästhetische Wertung vollziehen wird. Darum bleiben doch diese Motivationen Strebungen, Bedürfnisse, Erlebnisse, die als solche nur im Individuum vorkommen können.

Nun sind freilich die überkommenen Religionen, Kunstwerke und wissenschaftlichen Theorien mehr oder minder komplizierte historische Gebilde. Ein Kunstwerk z.B. wird oft genug nicht allein aus dem Wunsche heraus geschaffen, etwas ästhetisch Wertvolles zu bilden, es ist auch in seiner speziellen Beschaffenheit nicht durchweg durch ästhetische Rücksichten bestimmt oder allein bestimmt. Es gibt Kunstwerke, die uns zugleich belehren, bessern, zum Nachdenken anregen sollen oder wollen, bei denen sich mit der ästhetischen eine intellektuelle, moralische, religiöse Wirkung paart. Wenn sich das aber auch so verhält, so wird doch niemand daran zweifeln, daß in dem ästhetischen Zug und in ihm allein eben das Wesen des Kunstwerks zum Ausdruck kommt. Ich wiederhole: Gäbe es keine ästhetische Wertung, so gäbe es auch keine Kunst. Es gäbe vielleicht einzelne Kunstwerke, d.h. Werke, die wir ästhetisch empfindenden Menschen als Kunstwerke bezeichnen, aber wir würden eben diese Bezeichnungsweise und die in ihr liegende Zusammenfassung nicht als sinnvoll vollziehen oder nachempfinden können. Menschen, die kein ästhetisches Empfinden oder Werten kennen, würden, um konkret zu sprechen, niemals das Gemeinsame des Goetheschen Faust, der Sixtinischen Madonna und des Kölner Domes herausfinden können, das Gemeinsame, um dessetwillen wir diese drei Werke als Kunstwerke bezeichnen und registrieren. — Wie das ästhetische, so kann sich natürlich auch das religiöse Bedürfnis mit andern Bedürfnissen und Motiven mischen und zusammenwirken. Es braucht also im bestimmten Fall die einzelne Religion kein reines Erzeugnis religiösen Empfindens zu sein, darum bleibt doch Religion ihrem Wesen nach derjenige reale, außerpsychische Faktor, der dem spezifisch religiösen Bedürfnis in der menschlichen Seele entspringt, bezw. es zu befriedigen bestimmt ist.

Wollen wir daher dem Wesen der Religion etwas näher kommen,

Digitized by Google

so müssen wir uns zunächst die Frage stellen: Welches sind die Motive, denen die religiösen Begriffe und Gedanken, denen das religiöse Bewußtsein und Empfinden entspringt? Wonach suchen wir, was bestimmt und lenkt unser Streben und Begehren, wenn wir nach einer religiösen Überzeugung suchen? *Worin besteht das religiöse Bedürfnis?* Und weiter: Wie können wir dieses Bedürfnis, diese Funktion des menschlichen Bewußtseins von seinen andern Funktionen unterscheiden und abgrenzen?

Gehen wir, um diese Frage zu beantworten, aus von einem speziellen Beispiel. Der Gottesbegriff ist ein Resultat religiösen Denkens und Empfindens. *Welchen Motiven entspringt der Gottesgedanke?*

In der spekulativen Theologie erscheint Gott von jeher als *Weltursache* oder Welturheber. Man *erschließt* in dem bekannten kosmologischen Argument das Dasein Gottes im Hinblick auf diese ihm beigelegte Eigenschaft, wie man allgemein für jeden wirklichen Tatbestand eine Ursache fordert oder denkend voraussetzt. Nun ist offenbar die Frage nach der Ursache eines Gegenstandes eine Frage der theoretischen Erkenntnis; sie entspringt dem Erkenntnisstreben oder Erkenntnisbedürfnis, dem Streben nach „Erklärung" des Wirklichen und Gegebenen. Das gilt auch für die Frage nach der Ursache der „Welt", mag diese Frage nun ein wirkliches oder ein auf einer unklaren Betrachtungsweise beruhendes Scheinproblem sein. Käme nun in dem kosmologischen Argument das — doch zweifellos vorhandene — religiöse Motiv zum Ausdruck, dem die Konzeption des Gottesgedankens entspricht, so würde das heißen: Dies religiöse Motiv ist nichts andres, als ein Spezialfall des Erkenntnisstrebens oder Erkenntnisbedürfnisses, des Strebens nach theoretischer Erklärung.

Das geht nun offenbar nicht an. Mögen die religiösen Dogmen im einzelnen nicht selten den Charakter von Welterklärungen annehmen, wie es etwa in den Schöpfungslehren geschieht, so ist dies doch nicht ihre wesentliche und vor allem nicht ihre spezifisch religiöse Funktion. Um zu unserm Beispiel zurückzukehren: Wenn wir unter Gott nur die Ursache der Welt verstehen, so ist der Gottesbegriff noch kein religiöser Begriff. Um es gleich etwas genauer zu sagen: Angenommen selbst, die Beschaffenheit der Welt nötigte oder berechtigte uns, ein intelligibles und allmächtiges Wesen als Ursache der Welt zu erschließen, so könnten wir immer noch die Annahme machen, daß dieses Wesen nach der Arbeit der Schöpfung sich, etwa wie die Intermundienbewohner Epicurs, in vollständiger Selbstgenügsamkeit auf sich zurückgezogen hätte und eben für uns nichts weiter wäre und bedeutete, als die so organisierte Ursache der Welt — aber wir hätten mit dieser Annahme jede religiöse Bedeutung dieses Gottesbegriffs zerstört. Aus dieser Überlegung geht zugleich hervor, daß für den religiösen Gehalt des Gottesgedankens eine bestimmte *praktische* Beziehung

Digitized by Google

zwischen Gott und der Welt, zwischen „Schöpfer“ und „Erschaffenem“ wesentlich ist.

Jede Religion hat eine doppelte Seite — eine dogmatisch-theoretische und eine praktisch-sittliche. Jede Religion enthält dogmatische Bestandteile: Lehren über Wesen, Ursprung, Ende und Ziel der Welt in der Form theoretischer Lehrsätze. Mit diesen theoretischen aber verbinden sich praktisch-sittliche Einsichten, gefaßt in die Form moralischer Gebote. Wenn wir uns nun den Gedanken und Begriffen der Religion rein von der dogmatisch-theoretischen Seite her nähern, so können wir sie nur betrachten als Versuche einer theoretischen Welterklärung, werden also dem spezifisch Religiösen in ihnen nicht gerecht. Versuchen wir daher jetzt, diese Gedanken und Begriffe in ihrem Verhältnis zum praktisch-sittlichen Leben zu fassen. Ich nehme auch hier den Gottesbegriff als Beispiel.

Gott erscheint in der Religion zunächst mit dem praktisch-sittlichen Leben dadurch in Beziehung gesetzt, daß man ihn als den sittlichen Gesetzgeber betrachtet. Alle sittlichen Gebote sind Gebote Gottes, sie sind von Gott als Gebote gegeben, aufgerichtet, gesetzt. Haben wir nun hier das religiöse Motiv gewonnen, dem der Gottesbegriff entspricht? Ist es das Motiv, das uns treibt, einen sittlichen Gesetzgeber, einen Urheber des Sittengesetzes zu statuieren?

Man sieht leicht, daß wir auch durch diesen Gedanken nicht weiter gekommen sind, daß wir auch hier anstatt zu einem spezifisch religiösen nur zu einem Erkenntnis- oder Erklärungsbedürfnis gelangen. Das Bewußtsein von Recht und Unrecht, das Bewußtsein des „Sollens“ oder das „Gewissen“ ist eine Tatsache, so gut wie die existierende Welt, die Frage nach der Ursache oder dem Urheber des Sittengesetzes will uns eben diese Tatsache erklären, verständlich machen, und wenn wir Gott für diese Ursache nehmen, so haben wir den Gottesbegriff auf Grund eines theoretischen Erklärungsbedürfnisses eingeführt. — Das kann man noch anders ausdrücken: Wo uns ein Imperativ, ein Gesetz oder Gebot entgegentritt, da reden wir von einem Gesetzgeber oder von einem „Willen“, der in dem betreffenden Gesetz steht oder zu Worte kommt. Die rein theoretische, objektivierende Betrachtung eines solchen Gesetzes nötigt uns zu dieser Auffassung, und wir vollziehen sie daher auch da, wo wir wissen, daß der betreffende Gesetzgeber eine bloß fingierte Persönlichkeit ist. Man denke an den Begriff der „juristischen Person“ oder, um ein bedeutsameres Beispiel zu wählen: „der Staat“ ist das fingierte Subjekt der Gebote, Gesetze und Institutionen, die ihn konstituieren. Daß Gott, indem er als Gesetzgeber der moralischen Gesetze, als Urheber des „Gewissens“ erschlossen wird, mit solchen fingierten Persönlichkeiten auf eine Stufe gerät, zeigt am deutlichsten, daß wir auch mit dieser Bestimmung nicht den eigentlich religiösen Inhalt des Gottesbegriffs erreicht haben.

Digitized by Google

Nun tritt aber für den religiös denkenden Menschen Gott noch in eine andere Beziehung zum Sittlichen und Seinsollenden und mit dieser einen Bestimmung nähern wir uns in der Tat dem Kern der Religion. *Gottes Dasein und Wirksamkeit gewährleistet das Bestehen einer „sittlichen Weltordnung"*, er hat die Welt geschaffen und erhält sie *als eine sittlich geordnete*, als eine Welt, die vom sittlichen Wertstandpunkt aus gesehen, *in allen ihren Teilen so ist, wie sie sein soll.*

Betrachten wir diesen Gedanken etwas näher, so sieht man zunächst, daß sich in ihm das dogmatische und das sittliche Element der Religion in eigentümlicher Weise vereinigen. Indem ich von einer sittlichen *Ordnung der Welt* spreche, indem ich diese Ordnung als vorhanden behaupte, voraussetze, rede ich von einer bestimmten Beschaffenheit der Welt, der Wirklichkeit, stelle ich einen Lehrsatz, ein theoretisches Dogma über diese Beschaffenheit auf. Indem aber diese Ordnung eine sittliche ist oder sein soll, erfülle ich dieses Dogma mit einem nicht mehr rein theoretischen, sondern praktisch sittlichen Inhalt. Das Dogma von der sittlichen Weltordnung geht aus von dem sittlichen Sollen oder dem sittlichen Werten, von dem Satz: „Dies soll sein". Dann aber fügt sie hinzu: dies soll nicht nur sein, sondern die Welt ist tatsächlich so, daß sie sich diesen sittlich wertvollen Bestandteilen unterordnet, daß sie in ihr das Maßgebende sind.

Wir betrachteten Gott erst als Urheber der Welt, dann als Urheber des Sittengesetzes, jetzt als Urheber der sittlichen Weltordnung. Nun ist leicht ersichtlich, daß in der letzten Auffassung ein ganz andrer Gedankengang vorliegt, als in den ersten beiden. Die Welt und ebenso das Sittengesetz sind etwas Wirkliches, sie sind unbestreitbare Tatsachen. Daß es eine Welt gibt, d.h. daß es überhaupt Wirkliches gibt, ist schon damit festgelegt, daß dem Bewußtsein allerhand „gegeben" ist; zweifelhaft kann nur sein, wie wir dies Wirkliche näher zu bestimmen haben. Und ebenso ist es eine einfache Tatsache, daß es ein Sittengesetz gibt, d.h. daß wir sittliche Wertungen vollziehen, die Begriffe „gut" und „schlecht", „recht" und „unrecht" sinnvoll gebrauchen und daß wir für diese sittlichen Wertungen Allgemeingültigkeit, allgemeine Anerkennung beanspruchen. Dabei ist es freilich wiederum zweifelhaft, aber auch gleichgültig, welche von diesen Wertungen im Einzelnen sich bewähren, „richtig" sind, für welche sich der Anspruch auf Geltung aufrecht erhalten läßt. — Wenn wir also Gott als Ursache der Welt oder als Urheber des Sittengesetzes betrachten, wenn wir den Gottesbegriff in dieser Weise einführen, wenn wir das Dasein Gottes in einer entsprechenden Überlegung erschließen, so ist der Vorgang beidemal derselbe: Wir gehen aus von einer *Tatsache* und fordern eine Ursache für diese Tatsache.

Im Gegensatz dazu nun ist die sittliche Weltordnung ganz und gar

Digitized by Google

keine unzweifelhafte Tatsache, sondern sie ist lediglich eine Annahme, die wir keineswegs zu beweisen, theoretisch durch Erfahrungen oder durch Gründe sicher zu stellen imstande sind. Wir machen diese Annahme — aus welchen Motiven heraus, das wird zu erörtern sein — und nachdem wir sie gemacht haben, geben wir ihr eine festere Gestalt, ein glaublicheres Aussehen, eine nähere Ausgestaltung in dem Gedanken, daß eine Persönlichkeit, die wir als den Inbegriff, als das Ideal alles sittlich Wertvollen denken, die Welt geschaffen und so gestaltet habe.

Die Annahme, von der wir sprechen und die ich die Annahme der sittlichen Weltordnung genannt habe, ist nun aber zugleich eine der Grundannahmen, ja man kann sagen: sie ist die Grundannahme aller Religion überhaupt. — Eine wesentliche Eigenschaft Gottes, die wir mehr oder minder rein in jeder Religion mit ausgeprägterem Gottesbegriff antreffen, ist seine Gerechtigkeit. Gott ist gerecht, d.h. er läßt einem jeden sein Recht zu teil werden. Dieses Recht ist natürlich ein sittliches Recht, ein Recht auf etwas ist ein sittlich gegründeter Anspruch, allgemein hat jedermann ein Recht auf das, dessen er sittlich würdig ist. Es sind das nur verschiedene Ausdrücke für denselben Tatbestand. Die sittliche Weltordnung können wir daher auch kurz eine gerechte Weltordnung nennen, und umgekehrt: die gerechte Weltordnung ist diejenige Ordnung, die in allen ihren Teilen sittlich gerechtfertigt ist oder die wir in allen ihren Teilen sittlich gutheißen können. In dem Begriff der Gerechtigkeit liegt freilich insofern eine ein wenig äußerliche Auffassung der sittlichen Weltordnung, als man dabei in erster Linie an eine mechanisch-gleichmäßige Zuteilung äußerer Glücksgüter und an eine äußerliche Aufrechnung von „Verdienst" und „Schuld" zu denken pflegt. Immerhin, wenn wir diesen Gedanken seiner groben Form, die mit ethischen Begriffen wie mit Rechenpfennigen umgeht, entkleiden, bleibt die ungleiche Verteilung von Lust und Unlust an die Menschen, ihre Abhängigkeit von äußeren Lebensbedingungen anstatt vom Werte der Persönlichkeit ein Stein des Anstoßes, ein Problem für denjenigen, der eine sittliche Weltordnung als wirklich fordert, ein Widerspruch, dessen Auflösung wir von der Gerechtigkeit Gottes erwarten. Der sittlich wertvolle Mensch soll auch seines Wertes froh werden können. In kindlich naiver Form findet dieser Gedanke seinen Ausdruck in der Polizeigerechtigkeit der jenseitigen Vergeltung, in der Vorstellung von den Höllenstrafen und himmlischen Belohnungen.

Vor allen Dingen aber entspringt — auch unabhängig von diesem Gedanken eines jenseitigen Gerichtes — dem Verlangen nach sittlicher Weltordnung der Gedanke der Unsterblichkeit, aus leicht verständlichen Gründen. Das einzig unbedingt Wertvolle in der Welt, das Einzige, das für sich genommen einen sittlichen Wert, einen absoluten Wert repräsentiert, ist der Mensch, ist die bewußte Persönlichkeit. Dinge oder Institutionen

Digitized by Google

sind mehr oder minder nützlich, dienlich, zweckmäßig, mit einem Wort: sie sind gut in bestimmter Absicht, gut „wozu". Menschen allein, Persönlichkeiten, sind nicht nur gut „wozu", dienlich zu einem Zweck, sondern schlechtweg gut, sittlich gut; wir schreiben ihnen allein einen — größeren oder geringeren — Wert zu, der ihnen an sich, unbedingt, nicht erst im Hinblick auf ein andres, ein Ziel zukommt. Sie haben sittlichen, nicht Nützlichkeitswert; sie allein erheben den Anspruch, nicht Mittel zu irgend einem Zweck, sondern Selbstzweck zu sein. Und nun werden diese Träger unbedingter, sittlicher Werte, werden die bewußten, denkenden und fühlenden, wollenden und wertenden Persönlichkeiten zerstört, vernichtet durch einen Eingriff der Natur, ohne daß es in unserer Macht läge, diesen Eingriff abzuwehren. Hier ist vor allen Dingen einer der Punkte, an dem unser sittliches Bewußtsein sich nicht beruhigen will bei der Welt, wie die unmittelbare Erfahrung sie uns zeigt. Eine Handlung, ein Vorgang, durch den ein sittlicher Wert herabgemindert, ja vernichtet wird, muß von uns sittlich verurteilt werden, dagegen lehnt sich unser sittliches Empfinden auf. Die Zerstörung sittlicher Werte ist ja schließlich überall das Böse, um dessetwillen wir eine Handlung sittlich verwerfen. Wir können daher auch jenen Eingriff der Natur nicht billigen; er muß uns vielmehr, wenn wir im Tod die völlige Aufhebung eines bewußten lebenden Wesens sehen, als die denkbar schärfste Durchbrechung der sittlichen Weltordnung erscheinen. Und wenn wir diese sittliche Weltordnung trotzdem als vorhanden behaupten wollen, so kann dies nur dadurch geschehen, daß wir eben diese Vernichtung des Individuums im Tode als eine nur scheinbare Vernichtung ansehen, also das mit dem Tode endigende irdische Leben, wie es uns in der direkten Erfahrung bekannt wird, durch ein Leben nach dem Tode ergänzen.

Es sei an diese letzte Überlegung eine allgemeine Bemerkung geknüpft. Worauf richtet sich eigentlich unsere Aufmerksamkeit in erster Linie, wenn wir eine sittliche Weltordnung verlangen oder wünschen? Offenbar auf diejenigen Vorgänge in der Welt, die der Macht unsres Wollens entzogen sind. Indem wir von einer sittlichen Weltordnung sprechen, wünschen wir oder setzen wir voraus, daß die unserer Willkür entrückte äußere Natur von sittlichen Prinzipien beherrscht sei oder daß, was auf dasselbe hinauskommt, alles, was in der Natur geschieht ohne daß wir es ändern können, daß alles dies tatsächlich sittlich lobenswert oder sittlich recht sei, wenn es auch in der unmittelbaren Betrachtung oder für die direkte Erfahrung nicht so erscheint.

Die Frage, von der wir in diesem Zusammenhang ausgingen, war die Frage nach dem spezifisch religiösen Motiv oder Bedürfnis, d.h. nach dem Bedürfnis des menschlichen Geistes, dem die Religion Genüge tun soll, nach dem Motiv, das das religiöse Denken und Empfinden aus sich hervortreibt. Nun sagte ich vorhin, wir könnten die Annahme der sittlichen

Digitized by Google

Weltordnung als die Grundannahme aller Religion bezeichnen. Trifft das zu, so werden wir in dem Motiv, das uns zur Annahme der sittlichen Weltordnung treibt oder uns diese Annahme zunächst einmal wünschenswert erscheinen läßt, zugleich das spezifisch religiöse Bedürfnis und Motiv überhaupt erblicken dürfen. Dieses Motiv ist nun seinem letzten Grunde nach sofort verständlich. Das sittliche Werten und sittliche Sollen ist, wie ich schon ausführte, eine Tatsache des Bewußtseins. Was nun uns selbst und unsern Handlungen gegenüber als Gebot erscheint, die Verwirklichung und Erhaltung des sittlich Guten in der Welt, das muß in Bezug auf die von uns unabhängige Natur als Wunsch auftreten. Nun bleibt freilich hier eine schwierige Frage bestehen. Es ist verständlich, daß wir eine sittliche Ordnung der Dinge *wünschen*, sie wird aber aus diesem *Wunsch* eine *Behauptung*? Wie kommen wir dazu, nicht nur zu wünschen, sondern, wie es doch das religiöse Dogma tut, anzunehmen, daran zu glauben, daß wirklich eine sittliche Weltordnung statt hat. Wir werden auf diese für die Religionsphilosophie sehr wesentliche Frage etwas später zurückkommen. Jetzt sei zunächst noch einmal das Verhältnis der religiösen Weltauffassung im Ganzen zu der Annahme der sittlichen Weltordnung etwas näher ins Auge gefaßt.

Ich bediene mich dazu eines Vergleiches, und zwar eines Vergleiches zwischen *Religion* und *Wissenschaft*.

Das Bedürfnis, dem jede Wissenschaft entspringt, bezeichnen wir als das Erkenntnis- oder Erklärungsbedürfnis. Angeregt, in Bewegung versetzt wird dies Erkenntnisbedürfnis durch die gegebenen Tatsachen der Erfahrung, die den Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Erkenntnis bilden; diese Tatsachen, ihre Beschaffenheit, ihr Auftreten wollen wir „erkennen", d.h. erklären, begreifen, verständlich machen. Und dieses Ziel erreichen wir nun dadurch, daß wir die gegebenen Tatsachen *unter Gesetze bringen*, die Gesetzmäßigkeit ihres Auftretens zu ermitteln suchen. Eine Tatsache wissenschaftlich erkennen oder erklären heißt: sie als gesetzmäßig begreifen oder die Gesetzmäßigkeit ihres Erscheinens feststellen. Dafür können wir auch sagen: das Erkenntnisbedürfnis ist nichts andres, als das Bedürfnis, jeden einzelnen Tatbestand in der Welt, von dem uns die eigne oder fremde Erfahrung berichtet, als notwendig zu begreifen, ihn gedanklich in eine solche Verbindung mit seiner raumzeitlichen Umgebung zu setzen, daß uns die Notwendigkeit seines Eintritts einleuchtend wird. So machen wir uns die bestimmte Bewegung der Billardkugel im Einzelnen verständlich, indem wir uns überlegen, daß dieser Bewegung dieser bestimmt gerichtete Stoß mit dem Queue voraufging und daß ein solcher Stoß gemäß den Gesetzen der Mechanik diesen Erfolg notwendig haben muß. Damit ist die Bewegung der Kugel wissenschaftlich erklärt, d.h. sie ist als notwendig erkannt, als ein Vorgang, der unter diesen Umständen mit absoluter Sicher-

Digitized by Google

heit so und nicht anders zu erwarten war. Nun können wir aber, um diesem Erkenntnisbedürfnis zu genügen, nicht in allen Fällen bei den gegebenen Erfahrungstatsachen selbst stehen bleiben, uns auf sie beschränken, sondern wir sind, um den gewünschten notwendigen Zusammenhang widerspruchsfrei herzustellen, nicht selten gezwungen, durch hypothetische Annahmen die Welt der unmittelbaren Erfahrung zu ergänzen und zu erweitern. Der Astronom beobachtet Eigentümlichkeiten in der Bahn der Himmelskörper, die er als unbegreiflich betrachten muß, deren Notwendigkeit er nicht einzusehen vermag. Und er hilft sich, indem er hypothetisch die Existenz eines bisher nicht wahrgenommenen Planeten ansetzt, dessen Anziehung die Ursache jener Störungen ist. Hier und in unzähligen andern Fällen liefert erst die hypothetische Ergänzung des Gegebenen, die das Denken vornimmt, die volle Befriedigung des Erkenntnisbedürfnisses; was im Material der unmittelbaren Erfahrung regellos, zufällig und durch kein Gesetz bestimmt erscheint, verliert für uns diesen Charakter dadurch, daß wir denkend dem Beobachteten ein Entsprechendes hinzufügen.

Mit diesen naturwissenschaftlichen *Hypothesen* nun können wir die religiösen *Dogmen* in Vergleich setzen. Auch sie enthalten eine Ergänzung der Welt, wie sie uns unmittelbar gegeben und bekannt ist, durch die Hinzufügung etwa eines ewigen Lebens, einer ausgleichenden Gerechtigkeit, einer sittlichen Weltherrschaft. Nur daß diese Ergänzung einen andern Zweck verfolgt, einem andern Bedürfnis dient. Wir ergänzen die Welt, die die Erfahrung uns kennen lehrt, durch die Vorstellungen der Religion — nicht um die Vorgänge der Welt in unsrer Umgebung als notwendig begreifen, sondern um sie sittlich billigen, gutheißen zu können. Oder um es kurz zusammenzufassen: Wir fügen das gegebene Material der Erfahrungen in zwei verschiedene Zusammenhänge ein, in dem einen wird es zu einem intellektuell, in dem andern zu einem sittlich befriedigenden Ganzen ergänzt. Für den Verstand und für die sittliche Beurteilung ist dies Material, rein wie es sich gibt, ein Chaos; durch wissenschaftliche und religiöse Auffassung wird dieses *Chaos* zu einem intellektuellen und zu einem moralischen *Kosmos*. Und endlich, können wir noch hinzufügen, stimmen diese beiden für unser Denken sich herausbildenden Welten darin überein, daß für den wissenschaftlich denkenden wie für den religiös empfindenden Menschen diese Welt, die sich für ihn da herausbildet, die er der Erfahrung angliedert, kein bloßes Phantasieprodukt, sondern *Wahrheit*, *Wirklichkeit* darstellt, Wirklichkeit, an die er glaubt oder die er als existierend ansieht.

Aber gerade in diesem letzten Punkt zeigt sich nun zwischen Religion und Wissenschaft ein wesentlicher Unterschied.

Die zum Vergleich herangezogenen Annahmen der Wissenschaft sind, wie schon gesagt, *wissenschaftliche Hypothesen*. Darin liegt ein Mehrfaches. Wir stellen zunächst die Hypothesen gegenüber der sicheren,

Digitized by Google

allgemein zugestandenen Tatsachenwahrheit. Die Hypothese hat den Charakter der „bloßen" Annahme, d.h. den Charakter mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit. Und zweitens wird diese Wahrscheinlichkeit eine größere oder geringere, je nach den Gründen, die für die Hypothese sprechen. Ich führe das etwas näher aus an der Hand des oben angezogenen Beispiels. Der Astronom bemerkt Abweichungen in der Bahn eines Planeten. Er nimmt, um sich diese Tatsache, die sich aus den bekannten Beobachtungen nicht verstehen läßt, zu erklären, an, daß sich an einer bestimmten Stelle des Weltraums ein bisher nicht gesehener Körper mit anziehenden Kräften befindet. Diese Annahme hat und behält hypothetischen Charakter, solange, als der angenommene Planet nicht wirklich durch das Fernrohr gefunden und beobachtet ist. Aber die Wahrscheinlichkeit der Annahme kann sich steigern. Erstens kann der Astronom theoretisch aus der gemachten Annahme allerhand Folgerungen ziehen und kann an diesen Folgerungen die Hypothese prüfen und bestätigen. Aus der Annahme, daß sich an jener Stelle ein bisher unbekannter Körper befindet, folgt etwa, daß auch in der Bahn noch andrer, weiter entfernter Planeten sich, wenn auch weniger auffallende, Störungen zeigen müssen; und die Bestätigung dieser Folgerung durch die Beobachtung ist zugleich eine Bestätigung der Hypothese selbst, deren Wahrscheinlichkeit damit wächst. Und ferner: Angenommen, es zeigt sich in andern Fällen, daß andre ähnliche Störungen einer Planetenbahn wirklich durch benachbarte Körper veranlaßt werden, die in diesem Fall direkt beobachtbar sind. Dann steigt wiederum die Wahrscheinlichkeit der Hypothese, weil sie eine Stütze erhält durch die Beobachtung analoger Fälle.

Diesen Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese nun, einer durch Erfahrung begründbaren und an der Hand von Erfahrungen zu prüfenden wahrscheinlichen Annahme haben die religiösen Dogmen, die religiösen Glaubenssätze nicht. Jeder religiös empfindende Mensch muß schon den Versuch als ungereimt und unsinnig ablehnen, eine religiöse Überzeugung durch Erfahrung zu prüfen und zu untersuchen. Wir nennen die Dogmen Sätze des Glaubens und stellen das Glauben in Gegensatz zum wissenschaftlichen Erkennen. Ein Satz, den man im religiösen Sinn glauben muß, der Glauben fordert, kann eben nicht wissenschaftlich begründet oder wahrscheinlich gemacht werden. Darum können auch entgegengesetzte Erfahrungen den wahren religiösen Glauben nicht erschüttern, der Glaube „versetzt Berge", er ist nicht zu überwinden durch den Widerstand der Dinge, der Tatsachen. Ja noch mehr: Erfahrungen, die uns die Welt voller Leid und Not zeigen, die den Wert des Lebens und der Welt besonders fragwürdig erscheinen lassen, sind unter Umständen ein Motiv, eine Stärkung des Glaubens, sie treiben in gewisser Weise den Menschen zu dem Gedanken, daß wir in dieser Welt nur einen Ausschnitt der wahren und ganzen Wirk-

Digitized by Google

lichkeit vor uns haben und daß diese wahre Wirklichkeit nicht nur ein sittlich vollkommenes Ganzes ist, sondern auch jeden einzelnen Vorgang der Welt in eine solche Beleuchtung rückt, daß er uns sittlich lobenswert, sittlich recht erscheint.

Wenn nun aber die religiösen Dogmen oder — um an ihre Stelle den einen Satz zu setzen, auf den sie, wie wir gesehen haben, letzten Endes zurückgehen, — wenn der Satz von der sittlichen Weltordnung keine einfache Tatsachenwahrheit und wenn er auch keine wissenschaftlich mögliche Hypothese ist, d.h. keine wissenschaftlich begründbare Wahrscheinlichkeit besitzt, wie kommen wir dann dazu, ihn für wahr zu halten? Man sieht, die Frage, die hier gestellt wird, ist dieselbe wie die, die sich uns schon vorhin aufdrängte und die wir zunächst zurückgeschoben haben: Wie kommen wir dazu, nicht nur zu *wünschen*, daß eine sittliche Ordnung in der Welt bestehe, sondern von diesem Wunsch zu der *Behauptung* oder *Voraussetzung* fortzuschreiten, daß es so sei?

Wir wollen die Frage in etwas andrer Form behandeln. Wir haben, sagte ich schon, ein besonderes Wort für das Für-wahr-halten in religiösen Dingen — das Wort „Glaube." Wir wollen die Frage stellen: *Worin besteht das religiöse „Glauben" und welchen Motiven entspringt es?*

Eine negative Antwort ist auf diese Frage schon gegeben worden. Das religiöse Glauben ist kein wissenschaftliches Erkennen, kein Für-wahr-halten aus wissenschaftlichen Gründen, kein logisch zu rechtfertigendes Für-wahr-halten. Oder um es noch etwas schärfer auszudrücken: wir müssen in dem Glauben ein qualitativ Andres, eine andre Art des Für-wahr-haltens sehen, als im wissenschaftlichen Erkennen und Begründen, beide trennt eine prinzipielle, nicht eine bloße Gradverschiedenheit. — Indem wir nun diese Überzeugung als feststehend betrachten, kommen wir von vornherein überein mit den Prinzipien der Religionsphilosophie *Kants*, deren Wegen wir in der folgenden Überlegung in den wesentlichsten Punkten folgen werden. Es ist der schärfste Ausdruck dieser Überzeugung von der Wesensverschiedenheit des religiösen und wissenschaftlichen Für-wahr-haltens, wenn Kant seine positive Religionsphilosophie gründet auf die kritische Vernichtung der Metaphysik, auf den Nachweis, daß der Inhalt der religiösen Grundlehren nicht einmal eines theoretischen Beweises *fähig* ist und daß alle aufgestellten Beweise dieser Art Trugschlüsse sind, die auf einer prinzipiellen Verkennung der Grundlagen der Erkenntnis beruhen.

Um auch in dieser Voruntersuchung wenigstens andeutungsweise den Spuren Kants zu folgen, fasse ich in etwas freier Anlehnung an den Kantischen Gedankengang den Inhalt der Kritik der Gottesbeweise kurz zusammen, die hier als Beispiel die theologische Metaphysik vertreten mögen. — Der *ontologische* Gottesbeweis, der aus dem Begriff Gottes auf sein

Digitized by Google

Dasein schließt, beruht auf einem Mißverständnis des Existenzbegriffs und der Bedingungen seiner Anwendung. Wenn ich einem Gegenstand Existenz zuschreibe, so setze ich ihn damit in Zusammenhang mit der Erfahrung; ich bezeichne ihn als einen solchen, der unter entsprechenden Bedingungen in der Erfahrung sich finden muß, ich „beziehe ihn auf mögliche Erfahrung", wie Kant sagt. Daraus folgt, daß nur Erfahrung mich über die Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes belehren kann und daß die Existenz eines Gegenstandes solange hypothetisch, unsicher bleibt, als nicht direkte Erfahrung ihn aufzeigt. Daraus ergibt sich endlich, daß es keinen Sinn hat, bezw. dem Sinn des Wortes „Existenz" widerstreitet, den Begriff eines Gegenstandes zu bilden, über dessen Existenz man ohne Erfahrung, durch reines Denken sollte entscheiden können. — Der kosmologische Beweis entspringt aus einem Mißverständnis des Kausalbegriffs und der Bedingungen seiner Anwendung. Denn die Frage nach der „Ursache" eines Tatbestandes will und soll nichts andres, als das zeitliche Verhältnis, in dem dieser Tatbestand zu andern steht, in allgemeiner und notwendiger Form festlegen. Deshalb hat es keinen Sinn, nach der Ursache der „Welt" zu fragen, da die Welt als Ganzes nicht mehr in zeitlichem Verhältnis zu noch andrem stehen kann. Außerdem führt der Schluß auf eine Ursache der Welt in einen unendlichen Regreß, insofern für diese Ursache wieder eine Ursache gefordert werden müßte u.s.w., wenn man sich nicht entschließt, die Reihe durch eine causa sui zum Abschluß zu bringen, also den Begriff eines Wesens zu bilden, das „durch sich selbst existiert" — in dessen Begriff also die Existenz eingeschlossen wird. Damit sind wir aber beim Gottesbegriff des ontologischen Arguments. Darum sagt Kant mit Recht, daß der kosmologische Beweis den ontologischen voraussetzt und denselben Fehler begeht, wie dieser, denn, um dies noch einmal zu wiederholen: Der Fehler des ontologischen Arguments liegt nicht darin, daß tatsächlich aus dem Begriff des ens realissimum auf seine Existenz geschlossen wird, sondern daß überhaupt ein solcher Begriff als möglicher Begriff gebildet wird — der Begriff eines Wesens, das als existierend von vornherein gedacht werden muß. — Der teleologische Beweis endlich setzt, wenn er aus der zweckmäßigen Gestaltung der Welt auf einen nach Zwecken schaffenden Urheber derselben schließt, offenbar den kosmologischen voraus, da er nur einen Spezialfall desselben darstellt. Außerdem hat auch er sein besondres Mißverständnis (von dem wir eine Andeutung bei Kant in der Kritik der Urteilskraft finden): ein Mißverständnis des Zweckbegriffs und seiner möglichen Anwendung in der Wissenschaft. Der Beweis schließt aus der objektiven Zweckmäßigkeit der Welt (oder bestimmter, ausgedehnter Teile derselben) darauf, daß wir in ihr das Ergebnis einer Zwecktätigkeit, der Tätigkeit eines Zwecke setzenden Wesens zu sehen haben. Dieser Schluß wäre nur dann zulässig, wenn allgemein ein zweckmäßig organisiertes Ganzes für uns dadurch vollständig und hinreichend

Digitized by Google

erklärt wäre, daß eine entsprechende Zwecktätigkeit nachgewiesen wird, die ihm voraufging. Das ist aber tatsächlich nicht der Fall. Wenn wir wissen, eine Bewegung des Arms wurde willkürlich herbeigeführt, so ist diese Bewegung dadurch so wenig vollständig und befriedigend erklärt, daß wir vielmehr ein besondres Problem darin sehen, wie der Wille es anfängt, eine Muskelstreckung oder eine Nervenreizung im Gehirn hervorzurufen. Und charakteristischerweise lösen wir dieses Problem dadurch, daß wir dem Gehirn eine besondre Beziehung zum Seelenleben zuschreiben, vermöge deren stets und notwendig bestimmte seelische Vorgänge bestimmte Gehirnvorgänge und umgekehrt auslösen — wir schreiben also dem Gehirn eine besondre Anpassung an die Bedürfnisse des Seelenlebens oder eine besondere objektive Zweckmäßigkeit zu, die aber diesmal unmöglich durch die uns bekannte Zwecktätigkeit verursacht sein kann, da sie ja diese vielmehr erst ermöglicht. Es bliebe also, um den teleologischen Beweis zu retten, nur übrig, an eine ganz neuartige Zwecktätigkeit zu denken, die mit der uns allein bekannten schließlich nur noch den Namen gemein hätte: die Einführung einer solchen erklärenden Ursache kann aber natürlich nicht mehr durch die Analogie mit jenen Erfahrungen gerechtfertigt werden. Der Schluß von der Zweckmäßigkeit der Welt auf ihre Entstehung aus Zwecktätigkeit ist also kein wissenschaftlich möglicher Schluß.[1]) — Der Mendelssohnsche Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der zum Schluß noch erwähnt sein mag, fügt dem Mißverständnis des Existenz-, des Kausal- und des Zweckbegriffs ein Mißverständnis des Substanzbegriffs hinzu: ich kann wohl aus der empirisch festgestellten Erhaltung der Masse oder der Energie darauf schließen, daß ich diesen Tatbestand als „Substanz", d.h. als Subjekt des Weltgeschehens behandeln kann; ich kann aber nicht daraus, daß ich das Ich als Subjekt und nicht als Prädikat behandle, auf seine Unzerstörbarkeit schließen.

Die Kritik Kants, der wir hier gefolgt sind, wendet sich gegen die rationalistische Auffassung der Religion, gegen den Versuch des Rationalismus, die Dogmen der Religion zu beweisen und so das religiöse Glauben in ein wissenschaftliches, verstandesmäßiges Erkennen aufzulösen. Nun ist das Eigentümliche, daß sich in diesem Punkte trotz ihrer prinzipiellen Gegnerschaft die rationalistische und die orthodoxe Religionsanschauung berühren, ich meine diejenige Auffassung, die die Religion rein auf Offenbarung, auf Autoritätsglauben stützt. Wenn wir — mit Kant — in der scharfen Weise, wie ich es vorhin andeutete, religiöses Glauben und wissen-

[1]) Endlich gehört zur Zweckmäßigkeit der Welt doch wohl auch die sittliche „Zweckmäßigkeit", ja an sie ist wohl in erster Linie gedacht. Wäre diese „Zweckmäßigkeit" aber eine unmittelbar erkennbare Tatsache, als welche sie doch hier behandelt wird, so braucht es kein — Bedürfnis, sie anzunehmen, also auch kein religiöses Bedürfnis, kein Bedürfnis nach sittlicher Weltordnung.

Digitized by Google

schaftliches Erkennen scheiden, in ihnen zwei verschiedene Arten des Für-wahr-haltens sehen, so wenden wir uns damit nicht nur gegen den Rationalismus, sondern auch gegen die Orthodoxie und den Offenbarungsglauben. Das ist leicht einzusehen.

Das religiöse Glauben soll ein Für-wahr-halten von Sätzen sein, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie von einer bestimmten als Autorität betrachteten Quelle ausgehen. Wenn ich nun aber an eine Autorität glaube, bezw. an das, was mir die Autorität mitteilt, so muß ich doch zunächst *wissen*, daß mir hier eine Autorität gegenübersteht. Ich muß ein Recht *haben* und irgendwie *begründen* können, gerade diese Quelle als glaubwürdig, als Autorität zu betrachten, es muß ein Grund für mich vorliegen, ihr mehr Vertrauen zu schenken, als irgend einer andern. Nun betont man zwar freilich mit Vorliebe, daß das Glauben an religiöse Autoritäten ein „blindes" Glauben sei oder sein solle; aber damit kann doch unmöglich dies gemeint sein, daß das Glauben an die religiösen Offenbarungen ein gänzlich unbegründetes Für-wahr-halten sei — denn damit würde das religiöse Glauben ja mit jedem beliebigen Vorurteil auf dieselbe Stufe gestellt. Und in der Tat pflegt man in orthodoxen Kreisen die Autorität der Bibel etwa durchaus zu „begründen", durch allerhand Überlegungen zu stützen oder zu erweisen — ich erinnere nur an den Gebrauch, den man in dieser Hinsicht von den Wundern und erfüllten Weissagungen macht und die Hartnäckigkeit, mit der die Orthodoxie — mit gutem Grunde — an diesen Dingen festhält. Freilich ist die Begründung ein bischen fadenscheinig. Heutzutage wird sich auch ein orthodoxer Pfarrer schwerlich von dem Vorhandensein eines Wunders überzeugen lassen, ehe er es nicht mit Augen gesehen und mit Händen getastet hat; und Wunder pflegen nicht dadurch glaubwürdig zu werden, daß sie vor 2000 Jahren passiert sein sollen. — Dem mag nun sein wie ihm wolle, auf alle Fälle ist diese Begründung der Offenbarungsautorität offenbar eine reine Verstandessache. „Bücher, die Weissagungen enthalten, deren Eintreffen wir schon konstatieren konnten, verdienen auch in dem Glauben, was sie über Dinge behaupten, die zu kontrollieren wir zur Zeit noch nicht imstande sind" — das ist eine verstandesmäßige Maxime der Forschung, mit der die Vertreter der orthodoxen Offenbarungslehre den Glauben an die betreffende Autorität logisch zu begründen oder zu rechtfertigen versuchen. So ist also für die Orthodoxie das religiöse Glauben kurz gesagt nichts andres, als ein Für-wahr-halten aus Gründen des Verstandes, nämlich aus Gründen, die mir eine bestimmte Quelle, der ich die für wahr gehaltenen Sätze entnehme, glaubwürdig machen. Und wenn wir religiöses Glauben und verstandesmäßiges Erkennen durch einen scharfen Schnitt von einander trennen, so wenden wir uns damit nicht nur gegen die rationalistische, sondern ebenso gegen die Offenbarungstheologie.

Wir haben bisher den religiösen Glauben nur negativ charakterisiert.

Digitized by Google

Wir haben nur konstatiert, daß man ihm nicht gerecht werden kann, wenn man ihn als ein Für-wahr-halten aus theoretisch-logischen Gründen nimmt. Nun stellten wir schon zu Anfang dem dogmatisch-theoretischen den praktisch-sittlichen Gehalt der Religion gegenüber. Kann man von der einen Seite das Wesen der Religion nicht erfassen, so wird man auch hier seinen Ausgangspunkt in dem andern, dem praktisch-sittlichen Moment nehmen. Und auch hier treffen wir wieder mit Kant zusammen, dessen positive Religionsphilosophie in dem Satze gipfelt, daß die Grundlehren der Religion „Postulate der praktischen Vernunft" sind.

Was bedeutet diese Bezeichnungsweise?

Zunächst: Die Glaubenssätze sind Postulate der Vernunft, d.h. sie sind nicht blinde oder unbegründete Vorurteile, sondern bestimmt motivierte Annahmen. Aber die Motive für diese Annahmen liegen nicht auf logisch-theoretischem, sondern auf sittlich-praktischem Gebiet. Wieso nun kann das sittlich-praktische Verhalten, das sittliche Werten und entsprechende Wollen zum Motiv eines Für-wahr-haltens werden oder ein Für-wahr-halten, ein Glauben aus sich hervortreiben? Ich will versuchen, Sinn und Grund dieses Gedankens etwas näher zu entwickeln, ohne mich dabei eng an den Wortlaut der Kantischen Ausführungen zu binden.

In jedem Wollen steckt ein Glauben — nämlich: ein Glauben an die Möglichkeit, an die Erreichbarkeit des Ziels, dem das Wollen, der Entschluß gilt. Auch wenn der Verbrecher einen Raub begehen will, glaubt er an die Möglichkeit dieses Raubes. Glaubte er nicht daran, so würde er eben nicht diesen Willen haben, so wäre es schlechterdings sinnlos für ihn, die Tat ausführen zu wollen. Sobald ich mich von der Unmöglichkeit des Gewollten überzeugt habe, fällt mein Wollen von selbst dahin. Das als unmöglich Erkannte kann ich vielleicht noch wünschen — genauer brauchen wir in diesem Falle die Wendung „ich wünschte", oder „wollte", daß dies so wäre oder würde — aber ich kann es nicht wollen. In jedem Wollen steckt als ein unabtrennbares Moment, dessen Wegfall das Wollen selbst zerstört und unmöglich macht, der Glaube an die Erreichbarkeit des Gewollten. Nun ist der Glaube des Verbrechers an die Möglichkeit des Raubes, den wir hier als Beispiel benutzten, ganz gewiß kein religiöser Glaube, aber er kann uns den Weg weisen zum Verständnis des religiösen Glaubens: wenn wir nämlich als religiös denjenigen Glauben bezeichnen, der ein entsprechendes Bestandstück alles sittlichen Wollens ausmacht.

Auch im sittlichen Wollen, auch im Wollen, das auf die Verwirklichung des Guten gerichtet ist, steckt ein Glauben, ein Glauben daran, daß es möglich ist, das Endziel alles unseres sittlichen Wollens in die Wirklichkeit zu übersetzen. Um es in konkreter Form auszusprechen: All' unser sittliches Wollen zielt darauf ab, aus uns selbst und andern sittlich gute, sittlich wertvolle Persönlichkeiten zu machen und solche Persönlichkeiten, die

Digitized by Google

dieses ihres sittlichen Wertes froh werden. Dieses Wollen aber wäre sinnlos, wenn wir das gesteckte Ziel nicht als ein mögliches, erreichbares betrachteten. Es müßte in sich selbst zusammenfallen, zu einem tatenlosen „ich wollte" oder „wünschte" werden, wenn wir ernsthaft uns die Ansicht anzueignen vermöchten, daß die Arbeit, die diesem Wollen entspricht, eine sinn- und zwecklose Sisyphusarbeit ist. Eine solche Sisyphusarbeit aber wäre die menschliche Tätigkeit, wenn die Kräfte der Natur, soweit sie unsrer Macht nicht unterworfen sind, immer blind wieder vernichteten und zerstörten, was die vom sittlichen Wertgesichtspunkte geleitete Arbeit geschaffen hat. Vom Standpunkt der naturwissenschaftlichen Erfahrung aus gesehen hat der Mensch, und zwar der Einzelne sowohl, wie das Volk, die Nation, die Menschheit keinen Vorzug vor einem beliebigen Ding ohne Leben und Bewußtsein, nimmt er unter diesen Dingen keine besondre Stellung ein; die Natur scheint Menschen und Menschenwert nicht höher einzuschätzen, als einen beliebigen Holzklotz oder Felsblock. Das ist es, was wir den „blinden Zufall" in der Natur nennen. Wenn wir nun nicht nur wünschen, sondern *wollen*, daß alle Menschen und mit ihnen die Menschheit einem bestimmten Idealzustand sich unbegrenzt annähern, so müssen wir auch nicht nur wünschen, sondern *glauben*, daß diese Herrschaft des blinden Zufalls in der Welt nur eine scheinbare Tatsache ist, daß es *möglich* ist, sittliche Werte zu schaffen und zu erhalten — trotz des scheinbar übermächtigen Gegners, den wir in der Natur vor uns haben. Fassen wir nun den religiösen Glauben so, so ist dieser Glaube ein Stück, ein Moment des in uns allen lebenden sittlichen Wollens und Wertens und zwar ein Stück, ohne das das sittliche Wollen selbst unmöglich würde. Das bringt Kant durch seinen Begriff der praktischen Postulate zum Ausdruck. Die praktischen Postulate sind Forderungen, die der Mensch für erfüllt halten muß, wenn er seine Kräfte für die Schaffung sittlicher Werte einsetzen soll; hätten wir die volle Überzeugung ihrer Nichterfüllung uns zu eigen gemacht, so bliebe der unedlen Natur nur der Genuß als Lebenszweck, der edleren nur der Selbstmord übrig. — Man sieht, die Frage, von der wir in diesem Zusammenhang handelten, die Frage: wie kommt es, daß aus dem Wünschen, die religiösen Dogmen, die Lehre von der sittlichen Weltordnung u.s.f. möchten wahr sein, ein Glauben an ihre Wahrheit wird? und worin besteht dieses Glauben? — diese Frage hat durch den Begriff der praktischen Postulate eine klare und verständliche Antwort erfahren, die zugleich der Eigenart dieses Glaubens gerecht wird, seine Intensität, seine Unabhängigkeit, seine Beziehung zum sittlichen Leben in eigentümlicher Weise beleuchtet.

In dieser letzteren Hinsicht sei noch eine Folgerung aus dem gewonnenen Begriff des Glaubens ausdrücklich gezogen. Offenbar verhalten sich nach dem Gesagten Sittlichkeit und religiöse Gesinnung in einer eigentümlichen Weise zu einander. Da der religiöse Glaube ein Stück, ein Moment des sittlichen Wollens ist, wie eben ausgeführt wurde, so ist offenbar jeder

Digitized by Google

sittlich wollende Mensch eo ipso zugleich religiös gläubig, er ist es auch dann, wenn er sich dessen gar nicht ausdrücklich bewußt ist; der religiöse Glaube steckt im sittlichen Wollen, er braucht nicht noch daneben als theoretische Überzeugung zu bestehen. Ja, noch mehr: der unvertilgbare Glaube, der im sittlichen Wollen und Handeln liegt, kann im Menschen fortbestehen, auch wenn der Betreffende jedesmal, wenn er einer theoretischen Überlegung über diese Dinge sich hingibt, an der Berechtigung dieses Glaubens zweifelt oder zu einer direkten Verwerfung desselben gelangt. Wie das möglich ist, will ich durch ein Beispiel aus anderem Gebiet klar zu machen versuchen. Durch seine erkenntnistheoretischen Überlegungen wird Hume zu einem prinzipiellen Zweifel an der Gültigkeit des Kausalgesetzes geführt. Aber dieser Zweifel hindert ihn nicht und kann ihn nicht hindern, in jeder sonstigen Untersuchung der Wissenschaft und des praktischen Lebens eben dies Kausalgesetz anzuwenden, also es als gültig *vorauszusetzen*. Auch hier, können wir sagen, besteht ein theoretischer Zweifel zusammen mit einem unbedingten praktischen Für-wahr-halten. Und so verhält es sich auch mit dem religiösen Glauben, da wo er sich mit einem theoretischen Zweifel paart. Der religiöse Glaube, d.h. der Glaube an die Erreichung des Ziels, an die mögliche Schaffung, Steigerung und Erhaltung aller sittlichen Werte, also an das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung, bleibt im Menschen bestehen, solange es ein sittliches Wollen und Handeln in ihm gibt; daß er da ist, dafür ist das sittliche Wollen eben der *Beweis*, da ohne ihn dieses sittliche Wollen aufhören und der vollendeten Resignation oder Verzweiflung Platz machen müßte. Daß der theoretische Zweifel zu diesem Ergebnis nicht führt, ist, mit einem Kantischen Worte, ein charakteristisches Zeichen für den „Primat" der praktischen vor der theoretischen Vernunft oder des Glaubens vor dem Wissen. — Allerdings: Wer in seinem theoretischen und praktischen Verhalten übereinstimmt, wer imstande ist, auch mit vollem Gefühl der Überzeugung an den Sätzen des Glaubens festzuhalten, sie mit Bewußtsein zu bejahen, nicht nur praktisch oder durch die Tat ihnen instinktiv zu folgen, der entgeht einem jener quälenden Konflikte in der eignen Persönlichkeit, einer jener inneren Zwiespältigkeiten, unter denen unsere von des Gedankens Blässe angekränkelte Generation so viel zu leiden hat. Indem er über einen solchen Konflikt hinweghilft, macht der Glaube, d.h. der volle Glaube, der sich nicht nur im Werten und Wollen, sondern auch im lebendigen Überzeugungsgefühl äußert, wirklich „selig". Aber freilich kann nur eine sich selbst mißverstehende Kirchenlehre daraus die Folgerung ziehen, daß man einen solchen theoretischen Glauben fordern könne oder daß ein solcher Glaube gar sittlich verdienstlich wäre. Gottfried Keller hat mit temperamentvoller Kürze an dieser sonderbaren Auffassung eine vortreffliche Kritik geübt.[1])

[1]) „Wer an eine Sache glaubt, kann ein guter Mann sein, wer nicht, ein

Digitized by Google

Ich sprach in diesem Zusammenhang von „Glaubenssätzen". Wir müssen indessen daran festhalten, daß es streng genommen nur einen Gegenstand des Glaubens, also nur einen Glaubenssatz gibt: die Annahme einer sittlichen Weltordnung, d.h. die Annahme, daß es möglich ist, sittliche Werte zu schaffen und zu erhalten oder daß die Welt in Wirklichkeit so beschaffen ist, daß sie dieses Ziel ermöglicht, daß wir die Vorgänge in der Welt von diesem Ziel aus sittlich billigen dürfen und alle Ausnahmen von diesem Ideal eben nur scheinbare Ausnahmen sind, dadurch bedingt, daß die ganze Welt mehr umfaßt, als den uns in der Erfahrung gegebenen Teil. Die verschiedenen Glaubenssätze aber, d.h. die einzelnen Dogmen der verschiedenen Religionen sind, wie schon ausgeführt, Versuche, mit Rücksicht auf die widerstreitenden speziellen Erfahrungen den Zusammenhang, in den unser sittliches Bewußtsein uns die gegebene Welt einfügen heißt, in konkreter Form zu denken oder klarzustellen. Offenbar aber steckt in jedem solchen Dogma oder System von Dogmen, in jeder einzelnen überkommenen Religion genau so viel wirkliche Religion, als sie dem eben bezeichneten Zweck dienen oder als sie die Welt als ein sittlich wertvolles Ganzes der geschilderten Form vorstellig machen. Oder anders gesagt: eine Religion wird als Religion um so höher stehen, je mehr und je reiner sie diesen Zweck verwirklicht. Nun besteht hier freilich eine Schwierigkeit: Keine Religion wird jemals ganz darauf verzichten, zugleich eine gewisse theoretische Welterklärung geben zu wollen, über Ursprung nicht nur der Welt, sondern auch einzelner Welterscheinungen allerhand Aussagen zu machen. Den letzten sachlichen Grund dieses Sachverhaltes wollen wir nachher erörtern; hier sei nur kurz erwähnt, daß er sich schon aus dem historischen Ursprung der religiösen Dogmen leicht verstehen läßt. Aus einleuchtenden Gründen nämlich können religiöse Vorstellungen nicht eigentlich von Einzelnen geschaffen und erdacht werden, wie etwa eine wissenschaftliche Hypothese,

---

ebenso guter. Wenn ich bezweifle, ob zweimal zwei vier seien, so sind es darum nicht minder vier, und wenn ich glaube, daß zweimal zwei vier seien, so habe ich mir darauf gar nichts einzubilden und kein Mensch wird mich darum loben. Wenn Gott eine Welt geschaffen und mit denkenden Wesen bevölkert hätte, alsdann sich in einen undurchdringlichen Schleier gehüllt, das geschaffene Geschlecht aber in Elend und Sünde verkommen lassen, hierauf einzelnen Menschen auf außerordentliche und wunderbare Weise sich offenbart, auch einen Erlöser gesendet unter Umständen, welche nachher von dem Verstande nicht mehr begriffen werden konnten, von dem Glauben daran aber die Rettung und Glückseligkeit aller Kreatur abhängig gemacht hätte, alles dieses nur, um das Vergnügen zu genießen, daß an ihn geglaubt würde, Er, der seiner doch ziemlich sicher sein dürfte: so würde diese ganze Prozedur eine gemachte Komödie sein, welche für mich dem Dasein Gottes, der Welt und meiner selbst alles Tröstliche und Erfreuliche benähme. . . . . Ich kann wohl sagen: ich will dies tun oder jenes lassen, ich will gut sein oder mich darüber hinwegsetzen, . . ich kann aber nie sagen: ich will glauben oder nicht glauben, ich will mich einer Wahrheit verschließen oder mich ihr öffnen. Ich kann nicht einmal bitten um Glauben, weil was ich nicht einsehe, mir niemals wünschbar sein kann". (Aus Kellers „Grünem Heinrich, II. Band, 11. Kapitel.)

Digitized by Google

sondern sie müssen allmählich entstehen und wachsen. Was der Einzelne erdenkt, das unterliegt allemal sofort auch der Kritik des Verstandes; nur als Produkte des Volksgeistes allmählig entstehend und durch Tradition sich fortpflanzend können religiöse Vorstellungen diejenige Eindrucksfähigkeit gewinnen, die sie besitzen müssen, damit sich auf sie ohne Weiteres der Glaube mit erstreckt, der sich in der ausführlich besprochenen Weise an den Grundpfeiler der Religion, an den Satz von der sittlichen Weltordnung knüpft. Solche Gebilde des Volksgeistes und der Tradition aber sind stets mehr oder minder komplizierte Gebilde, die nicht einem einzelnen Motiv, sondern einem Komplex von Motiven ihr Dasein verdanken. Schon deshalb spielen bei der Entstehung und Ausgestaltung religiöser Vorstellungen auch andre, als die eigentlich religiösen Motive eine Rolle, suchen in ihnen auch wissenschaftliche, ästhetische u.s.w. Interessen Befriedigung. So wird Gott, der Inbegriff des Guten, zugleich zur Ursache der Welt; oder es wird in einer leicht verständlichen naiven Naturerklärung der Donner zur Stimme Gottes. Wie nun der Einzelne keine systematische Religion schaffen kann, so kann es auch nicht seine Aufgabe sein, solche Vorstellungen aus einer vorhandenen Volksreligion zu entfernen — auch die Umbildung der Religion kann nicht von heute auf morgen, sondern muß allmählich geschehen; aber man wird von den Leitern und Lehren der religiösen Gemeinschaften, wie von jedem religiös empfindenden Menschen überhaupt erwarten müssen, daß er diese Elemente des religiösen Systems dem eigentlichen inneren Zweck und Ziel der Religion unterordnet. Die Religion soll kein wissenschaftlich oder ästhetisch befriedigendes, sondern sie soll ein Ganzes aus der Welt machen, das ein Streben und Wollen nach dem sittlichen Endziel zu einem möglichen und sinnvollen macht. Wie weit dann der Einzelne an jenen Dogmen festhält, das wird davon abhängen, wie weit für ihn das Bedürfnis besteht, den Gedanken der sittlichen Weltordnung in konkreter Form sich auszugestalten und mit den widersprechenden Erfahrungen in Einklang zu bringen.

Erste Voraussetzung des bewußten religiösen Glaubens — erstrecke er sich nun auf bestimmt fixierte Dogmen oder gelange er zu solcher Fixierung nicht — ist freilich stets ein religiöses Empfinden, ein religiöses Bedürfnis überhaupt. Dieses religiöse Bedürfnis wird uns, wie sich aus dem Gesagten von selbst ergibt, dann zum Bewußtsein kommen, wenn wir die, freilich elementare, Erfahrung machen, daß unserem auf die Schaffung sittlicher Werte gerichteten Streben die Natur als eine feindliche oder mindestens gleichgültige Übermacht gegenübersteht. Zeiten, in denen dieses Bewußtsein besonders mächtig ist, sind die eigentlich religiös schöpferischen und religiös empfindenden Zeiten. Wir sprechen in solchen Zeiten von einem „Erlösungsbedürfnis", insofern ein ausgesprochenes Moment in dem religiösen Bedürfnis eben das Bewußtsein der eigenen Schwäche und der

Digitized by Google

Unzulänglichkeit des eignen Wollens ist. Wo dies Empfinden fehlt, da mögen wohl Gottesvorstellungen und verwandte Gedanken existieren, aber sie haben keinen religiösen Gehalt. Oder anders gesagt: Ohne die Grundlage des im sittlichen Werten und Wollen enthaltenen religiösen Bedürfnisses werden die religiösen Dogmen einfach zu Vorurteilen, deren Für-wahr-halten durch nichts gerechtfertigt ist. Zugleich ergibt sich daraus klar das einzig mögliche Verhältnis zwischen sittlichem und religiösem Empfinden oder zwischen sittlichem Sollen und religiösem Glauben, wie es wiederum Kant erschöpfend gefaßt und gezeichnet hat: die Religion ruht und entwickelt sich auf der Grundlage des Sittengesetzes, nicht umgekehrt. Eine „Religion", aus der sich das Sittengesetz erst als Folge ergeben sollte, ist so wenig eine Religion, wie die dadurch gewonnene Sittlichkeit mehr ist, als eine heteronome Scheinmoral.

Ich kehre jetzt noch einmal zu der Gegenüberstellung von Religion und Wissenschaft zurück, um ihr eine kurze abschließende Betrachtung zu widmen. — Wir sahen, daß die ganze Religion sich schließlich auf einen Satz reduziert: auf den Satz, daß in der Welt eine sittliche Ordnung der Dinge herrscht oder daß jeder einzelne Vorgang in der Welt sittlich recht, sittlich richtig ist, auch wenn wir nicht imstande sind, ihn als einen solchen unmittelbar zu erkennen. Die religiösen Dogmen sind Ergänzungen der gegebenen Welt, hervorgehend aus dem Bestreben, den widersprechenden Erfahrungen gegenüber diesen Glaubenssatz aufrecht zu erhalten, wiederherzustellen, das Festhalten an ihm zu ermöglichen (man denke als Beispiel an die Unsterblichkeitslehre). Etwas ganz Analoges nun gilt letzten Endes auch von der Wissenschaft. Auch die Wissenschaft reduziert sich im Grunde auf einen Satz: auf den Satz, daß Alles in der Welt notwendig ist, daß jeder Tatbestand in der Welt notwendig da auftreten mußte, wo er auftritt. Oder, um es anders auszudrücken: die Wissenschaft baut sich auf dem Satz auf, daß wenn wir irgendwo und irgendwann ein b auf ein a folgen sehen, nicht nur hier und jetzt, sondern allgemein und überall b auf a folgt. Die einzelnen Sätze der Wissenschaft sind nichts andres, als Spezialfälle dieses einen allgemeinen Grundsatzes und die Hypothesen der Wissenschaft sind Versuche, den Satz gegen den Widerspruch der unmittelbaren Erfahrung aufrecht zu erhalten, wiederherzustellen, das Festhalten an ihm zu ermöglichen.

Wir erhalten also einen Grundsatz der Wissenschaft und einen solchen der Religion, die wir einander parallel setzen können und die beide uns als feste, durch keine widersprechende Erfahrung zu erschütternde Richtschnur gelten. Und letzten Endes ist nun auch der Grund, der uns den einen und den andern Grundsatz, den der Religion und den der Wissenschaft, für wahr halten, auch aller widerstreitenden Erfahrung gegenüber für wahr halten läßt, ein analoger. Wir glauben an den Satz von

Digitized by Google

der sittlichen Weltordnung, wir müssen an ihn glauben, weil ohne ihn das von der sittlichen Überlegung, vom sittlichen Wertgesichtspunkt diktierte Wollen und Handeln sinnlos, hinfällig würde. Und wir postulieren den Satz von der Notwendigkeit alles Seienden als oberstes und unbedingt gültiges Gesetz aller Tatsachen, weil wir ohne diese Voraussetzung schlechterdings kein Urteil über die gegebenen Tatsachen fällen können, weil sonst jede Beurteilung dieser Tatsachen hinfällig, sinnlos, unmöglich würde. Oder, um es noch präziser auszudrücken: Jeder auf ein Werturteil gegründete Willensakt ist ein Beweis dafür, daß wir den einen, und jedes theoretische Urteil, das wir vollziehen, ist ein Beweis dafür, daß wir den andern der beiden Grundsätze als gültig voraussetzen; denn das Vollziehen jenes Willensaktes und das Fällen dieses Urteils *involviert* die Anerkennung des entsprechenden Grundsatzes. Hier erscheint die *Analogie* der beiden Gebiete in ihren letzten Gründen durchsichtig und verständlich.

Zugleich aber wird nun der letzte *Gegensatz* verständlich, der zwischen beiden Gebieten notwendigerweise besteht. Um es kurz zu sagen: Die naturwissenschaftlichen Behauptungen, die die Aufrechterhaltung des Grundsatzes aller theoretischen Wissenschaft und damit die theoretische Beurteilung der gegebenen Tatsachen überhaupt ermöglichen, sind selbst eben *Behauptungen*, d.h. *Urteile*; dagegen sind die religiösen Dogmen, die die Aufrechterhaltung des sittlichen Wollens ermöglichen, nicht selbst *Willensakte* oder Wertungen, sondern ebenfalls *Urteile*. Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen.

Zunächst ist nach dem Gesagten klar, daß wir die Gültigkeit des Grundsatzes aller theoretischen Wissenschaft offenbar auch nicht einmal theoretisch in Zweifel ziehen oder verneinen können, denn eine solche Verneinung hebt mit der Möglichkeit alles Urteilens auch sich selbst auf. Dagegen können wir theoretisch den Satz von der sittlichen Weltordnung bezweifeln oder verneinen, ohne daß diese Verneinung eine *logische* Unmöglichkeit enthielte.

Und zweitens wird jetzt auch verständlich, daß, wie schon vorhin erwähnt wurde, jede Religion zugleich eine gewisse theoretische Welterklärung enthält. Es ist das offenbar deshalb unvermeidlich, weil die Dogmen selbst, wie ich es eben ausdrückte, nicht Willensakte, sondern Urteile sind oder eine Ergänzung der gegebenen Welt liefern, die die Form des Verstandes nun einmal an sich tragen muß. Jede theoretische Beurteilung aber, jede denkende Verarbeitung eines gegebenen Stoffs enthält, wenn sie sich nicht rein auf die Konstatierung der gegebenen Tatsachen selbst beschränken will, eine „Erklärung", eine Fassung des gegebenen Materials in notwendige Zusammenhänge. Nur daß diese „Erklärung", diese Einreihung der bekannten Welt in geurteilte notwendige Zusammenhänge, wie sie das religiöse Dogma vollzieht, nicht *rein* von theoretischen wissenschaftlichen

Digitized by Google

Motiven, sondern zugleich vom religiösen Gemütsbedürfnis diktiert ist. Daraus ergibt sich aber weiter, daß, wenn religiöse und wissenschaftliche Lehrsätze in Konflikt geraten, was ja an sich möglich ist, die wissenschaftlichen Sätze den Vorrang behalten müssen. Eine doppelte Wahrheit gibt es nicht und kann es nicht geben, zwei widersprechende Sätze können auch dann nicht zusammen wahr sein, wenn der eine in wissenschaftlichem, der andre in religiösem Zusammenhang vorkommt. Bei einem Konflikt aber zwischen zwei Urteilen, der doch theoretisch, vom Verstande, entschieden werden soll, entscheiden offenbar die Gesetze des Verstandes, also die Grundsätze der theoretischen Erkenntnis. In der Tat aber wird ein Konflikt dann nicht zu befürchten sein, wenn sich beide, Religion und Wissenschaft, ihrer Grenzen bewußt bleiben. Bezüglich der Religion wurde schon betont: es muß im Auge behalten werden, daß der Zweck der Religion nicht der ist, eine Welterklärung zu geben, sondern der, die Welt theoretisch so vorzustellen, daß sie für das sittliche Wertbewußtsein ein befriedigendes Ganzes darstellt. Und der Glaube an das Vorhandensein dieses sittlich befriedigenden Ganzen, an die „sittliche Weltordnung", wird auch dann nicht zerstört werden, wenn einzelne traditionelle religiöse Vorstellungen sich als unhaltbar erweisen und durch andre ersetzt werden müssen. Analoges aber gilt für die Wissenschaft. Die Wissenschaft muß das Ergebnis der Vernunftkritik im Gedächtnis behalten, daß Hypothesen und Theorien nur dazu da sind, die gegebenen Tatsachen unter Gesetze zu bringen, und daß die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis ein für alle Mal da liegen, wo die Grenze einer möglichen Bestätigung durch direkte Erfahrung liegt. Sie muß diese Beschränkung üben im eignen Interesse, denn es gilt für sie die allgemeine Maxime, daß der Wahrheitswert einer Hypothese um so mehr wächst, je größer ihre „Einfachheit" ist, d.h. je größer die Zahl der ihr entsprechenden oder aus ihr sich ergebenden Tatsachen im Umkreis der bekannten Erfahrungen und je geringer anderseits die Zahl der aus ihr unvermeidlich folgenden Annahmen ist, die ihrer Natur nach hypothetisch bleiben müssen, weil sie der Erfahrung unzugängliche Gebiete betreffen.

Durch die Aufhebung eines einzelnen Dogmas, sagte ich eben, wird noch nicht die Religion als solche betroffen oder wird, was dasselbe sagt, noch nicht notwendigerweise die Grundlage aller Religion, der Satz von der sittlichen Weltordnung aufgehoben, und es wird das um so weniger zu befürchten sein, je mehr das unhaltbar gewordene Dogma der erklärenden Seite der Religion angehört. Indessen ist es damit nicht ausgeschlossen, daß es dennoch Dogmen, spezielle religiöse Lehrsätze gibt, die in der Tat unersetzbare Bestandteile der Religion als solcher bilden, anders gesagt, daß es bestimmte Annahmen gibt, ohne die es unsrer Vernunft schlechterdings unmöglich ist, die Welt als ein sittlich befriedigendes Ganzes zu denken. Ob ein einzelnes Dogma diesen Charakter trägt, darüber wird

Digitized by Google

natürlich Streit bestehen können; und ein solcher Streit kann offenbar nur entschieden werden durch die Vernunft, Kantisch gesprochen durch die „praktische Vernunft", durch die Reflexion auf das sittliche Wertbewußtsein. Nur um dies durch ein Beispiel zu illustrieren, erwähne ich noch einmal die Unsterblichkeitslehre. Wenn wir den Glauben an persönliche Unsterblichkeit als wesentliches Moment aller Religion bezeichnen, so können wir dies lediglich, aber auch hinreichend durch die Behauptung begründen, daß das Individuum allein Träger eines unbedingten sittlichen Wertes sei. Durch die Lehre vom Persönlichkeitswert als dem einzig unbedingten Wert, der Kant im ersten Satz der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" so emphatisch Ausdruck gibt.[3]) Aus dieser Lehre folgt, daß der Tod als absolute Vernichtung des Individuums betrachtet der sittlichen Weltordnung widerspricht. Nun ist aber diese Lehre nicht unbestritten. Es gibt Ethiker, die dem Volk, der Nation, der Menschheit einen besondren Wert beimessen, einen qualitativ andren und zugleich höheren Wert, als dem Individuum. Wer auf diesem Standpunkt steht, der wird eventuell die Vernichtung des Individuums gutheißen können — im Interesse der Verwirklichung jenes andern, höheren Wertes. Ich will die Frage, wer Recht hat, hier nicht erörtern, ich will nur darauf hinweisen, daß hier die Entscheidung einer — sehr wohl diskutierbaren — Tatsachenfrage der Ethik zugleich einem grundlegenden Dogma seine Stellung innerhalb der Religion anweist.

Auf der andern Seite kann freilich auch der, der auf dem Boden der Lehre vom unbedingten Wert der Persönlichkeit steht, daran zweifeln, ob die Unsterblichkeit in der Form, die sie für unsre Vorstellung gewöhnlich annimmt, unser religiöses Bedürfnis befriedigt. Wir werten die menschliche Persönlichkeit, das menschliche Leben, aber wir werten sie als bewußte Persönlichkeit, als bewußtes Leben. Und wiederum in diesem Bewußtseinsleben sind es bestimmte Erlebnisse, die dem Leben seinen Wert geben — Höhepunkte, Glanzpunkte alles Bewußtseins, alles Lebens und Erlebens. Diese Erlebnisse aber sind, wie alle Erlebnisse, vorübergehend, die Augenblicke, in denen ein solcher Höhepunkt erreicht wird, vergehen und machen dem Alltäglichen, Gewohnheitsmäßigen und Nichtigen Platz. Ist dieses Vergehen und Zurücksinken solcher Momente ins alltägliche Leben für unser Empfinden nicht im Grunde ebenso trostlos, wie das Vergehen der Persönlichkeit als ganzer? Müssen wir nicht auch fordern, daß solche Momente, in denen sich der Wert des Lebens gewissermaßen zusammenfaßt und ver-

[3]) „Es ist nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". — Freilich bezeichnet Kant gelegentlich auch „die Menschheit" als den höchsten Zweck in der Welt, aber in der bezeichnenden Wendung die Menschheit „in mir und andern". Das will sagen: Jeder einzelne Mensch, sofern und soweit er Mensch, d.h. reines Vernunftwesen ist, soweit er sich frei gemacht hat von den individuellen Schranken und „Neigungen" seiner Natur.

Digitized by Google

körpert, etwas Bleibendes und Dauerndes — eine „Unsterblichkeit" besitzen? — Ich führe diesen Gedanken an, wesentlich um zu zeigen, wie wenig wir im Grunde fähig sind, eine wirklich befriedigende Lösung unsrer sittlich religiösen Bedürfnisse in positiver Formulierung zu geben. Eine Vorstellung solcher verklärender „Unsterblichkeit" einzelner Erlebnisse läßt alle Erfahrung und alle Analogie mit wirklichen Erfahrungen soweit hinter sich, daß es ins Unbestimmte verschwimmt. Kein Wunder, daß in jeder Religion ein Stück Mystik steckt. Wo die positive Vorstellungsfähigkeit aufhört, da tritt das mit zerfließendem Inhalt erfüllte gefühlsbetonte Symbol an die Stelle des fest umschriebenen Gedankens. Die Mystik ganz aus der Religion zu verbannen, kann nicht gelingen — und eben darum ist eine Metaphysik, eine Religion in wissenschaftlicher Form, d.h. die Schaffung eines unser sittliches Empfinden befriedigenden und dabei nur mit klaren und fest umschriebenen Begriffen und Gedanken arbeitenden Weltbildes ein aussichtsloses Beginnen.

Ich fasse die gegebene Charakteristik der Religion zusammen, indem ich noch einmal ein Kantisches Wort zitiere. Der Religionsglaube, sagt Kant, sei ein „praktischer Vernunftglaube" und als solcher habe er Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit. — Die Religion, können wir das etwas ausführlicher ausdrücken, ist Sache der Vernunft, d.h. sie entspringt, wie Kunst und Wissenschaft, denjenigen Funktionen des menschlichen Geistes, die nicht in rein persönlichen, individuellen Erlebnissen, sondern in einem Erleben sich äußern, das überzeitlichen und überindividuellen Charakter hat oder das, was dasselbe besagt, den Anspruch auf Geltung erhebt. Solche Funktionen sind: das Urteil; das ästhetische Werten und künstlerische Schaffen, das sittliche Werten und Wollen und das auf ihm beruhende religiöse Glauben, das zugleich in eigentümlicher Weise eine Brücke schlägt zwischen den beiden Seiten der menschlichen Vernunft, der theoretischen und praktischen, oder zwischen dem Erkennen und dem Werten, indem es sich darstellt als ein Erkennen, das untrennbar mit dem Werten verbunden ist, als ein Erkennen im Werten.

Gedanken über Menschheitsreligion und Kirche.

Von Theophil Steinmann.

Das Neuerwachen des — sei es nun religiösen Fragens oder religiösen Lebens — in unsern Tagen ist bekanntlich nicht begleitet von einem Erstarken des kirchlichen Sinnes. Viel eher tritt uns grade bei führenden Männern dieser religiösen Bewegung hin und wieder nicht nur Indifferenz, sondern Abneigung gegen das Kirchentum entgegen. Bewußt

Digitized by Google

wird dort eine wirklich universale voll menschheitliche Art der Religion gesucht, geahnt oder als gewonnen verkündigt, die alle Schranken und Beengungen des Statutarischen abgestreift hat; alles kirchliche Wesen aber erscheint in seinem innersten Bestand als solche Beengung und zugleich als Veräußerlichung des grade in seiner absoluten Innerlichkeit Universalen.

Ohne Zweifel beruht diese Unkirchlichkeit und Antikirchlichkeit nicht lediglich auf der Laune eines überstiegenen religiösen Individualismus und einer phantastischen Allerweltsschwärmerei, die keinen Sinn für das objektiv Gegebene und seine festen Scheidungen und Grenzlinien besitzt. Es kommen vielmehr durch das starke Erwachen subjektiver Religion mit ausgesprochen universalistischer Tendenz eigentümliche Spannungen stark zum Bewußtsein, die im Wesen der Sache liegen. Kirche und universalistische Religionswahrheit sind in der Tat zwei Größen, zwischen denen ein Spannungsverhältnis besteht. Dies Spannungsverhältnis läßt aber nicht die einfache Lösung zu, auf welche wohl mancher aus starker Empfindung für die vorhandene Spannung verfällt: man trennt die beiden Dinge ganz von einander, als gingen sie sich so gut wie garnichts an. Vielmehr gehören Kirche und Religion, auch universal menschheitliche, zugleich zusammen und sind auf einander angewiesen. Es sind hier wirkliche Lebenszusammenhänge vorhanden, aber eben menschliche, die als solche nicht von selbst und für immer sich in Richtigkeit befinden. Ist aber etwas schief und verkehrt in ihrem Verhältnis, dann gibt das eben darum eine so lebhafte Empfindung des Unleidlichen, weil vom Innersten her mitten in allem Schiefen und Verkehrten der Lage immer wieder die Zusammengehörigkeit sich bemerkbar macht.

Es soll mit dieser Hervorhebung des inneren Zusammenhanges zwischen Kirche und Frömmigkeit keineswegs geleugnet werden, daß die Kirche Eigenschaften entwickeln kann und tatsächlich auch immer wieder entwickelt hat, welche persönliche Frömmigkeit behindern und namentlich auch dem Universalismus solcher Frömmigkeit entgegenstehen. Im besonderen sei für die Gegenwart zugestanden, daß die spezifische Kirchenform der christlichen Religion wirklich Eigenheiten besitzt, welche die Unkirchlichkeit und Antikirchlichkeit der verschiedensten durchaus christlichen oder doch wenigstens in der Hauptsache christlichen Frömmigkeitsregungen sehr gut verstehen läßt. Keineswegs wollen wir der Klage und dem Vorwurf ihre Berechtigung bestreiten, die dahin laut werden, daß die Kirche mit ihren überlieferten Formen des Religionslebens dem neu erwachenden religiösen Suchen und Fragen nicht entgegenkomme, daß hier so wenig sei, woran sich ein wirkliches eigenes Religionserleben unmittelbar entzünden könne. Nur das wollen wir hervorheben: Es liegen hier praktische Probleme vor, die mit dem innersten Bestand der beiden innerlich zusammengehörigen Größen Religion und Kirche verwachsen sind und denen weiter nachzusinnen sich wohl lohnt.

In ihrem vollen Umfange sollen diese Probleme hier nicht behandelt

Digitized by Google

werden. Nur in einer bestimmten Richtung wollen wir ihnen nachgehen, in welcher Richtung, das ergibt sich aus der Überschrift dieses Aufsatzes, die von Menschheitsreligion und Kirche redet.

I.

Daß das Christentum Menschheitsreligion zu sein oder zu werden beansprucht, steht außer aller Frage. Ist es aber auch von einer solchen innerlichen Beschaffenheit, daß es Menschheitsreligion sein kann? Wie kann denn eine positive Religion in diesem Sinne universalistisch sein? Was hat es überhaupt auf sich mit „Menschheitsreligion"?

Beginnen wir mit dieser letzten Frage: wie haben wir uns Religion als universal-menschheitliche Größe zu denken? — Blicken wir hinüber auf ein anderes Gebiet des geistigen Lebens, die Sittlichkeit. Wir beobachten bei der Sittlichkeit zunächst einen Zustand, da das Sittliche gleich der Summe dessen ist, was die Volkssitte oder eine bis in kleinste Einzelheiten festgelegte religiöse Sittengesetzgebung fordert. Hier ist die Sittlichkeit partikularistisch gebunden. So kann sie nicht menschheitlich werden. All' jene als sittlich geltenden Gebote und Bestimmungen sind allzusehr Produkte bestimmter nicht allgemein menschlicher Verhältnisse: der jeweiligen Kulturlage sei es eines nomadisierenden, sei es eines ackerbauenden Volkes, bestimmter Anschauungen, die irgendwie entstanden, in diesem Kreise herrschen (z.B. Toten- und Bestattungsgebräuche), ja noch ausgesprochener Zufälligkeiten: irgendwelche Einfälle und Ideenassoziationen (allerlei Kleidungssitte, Anstandsformen, komplizierte Ehegebote und Ehehindernisse usw.). Soll die Sittlichkeit universal-menschheitlich werden, dann muß sie sich von all' diesen Bindungen lösen; sie muß diesen ihren positiven Charakter abstreifen. Und darauf geht in der Tat nicht nur alle philosophische Bemühung um das wirklich menschheitlich Sittliche, sondern auch alle praktische Universalierung der Sittlichkeit. Man denke für das Erste besonders an Kant; aber nicht nur an diesen. Auch alle utilitaristische und evolutionistische Ethik arbeitet in derselben Richtung. Indem man, so oder so, das Sittliche als eine universal-menschheitliche Erscheinung zu fassen versucht, bemüht man sich zugleich darum, es von seiner Verflechtung mit lokalen und temporären Zufälligkeiten zu befreien, alles, was in dergleichen seine Entstehungsursache hat, auszuscheiden und ihm eine Verankerung in allgemeinen festen und dauernden Zusammenhängen und Eigentümlichkeiten, sei es des innersten Menschenwesens, sei es der Gesamtwirklichkeit zu geben.

Das Musterbeispiel *praktischer* Universalierung des Sittlichen ist Jesus und seine sittliche Reformation. Hier wird, wenn auch nicht mit pedantischer und rigoroser Konsequenzmacherei bis in die peripherischsten Einzelheiten, so doch im Prinzip mit vollster Klarheit und Deutlichkeit aller statutarischen Art des Sittlichen der Abschied gegeben und, was recht ist vor Gott und Menschen, unabhängig von aller zufälligen äußeren Satzung,

Digitized by Google

einem nicht subjektiv beliebigen innersten Urteil jedes Einzelnen unmittelbar zu erkennen zugetraut.

So erhebt sich die universalmenschliche Sittlichkeit, in welcher zugleich alle menschliche Sittlichkeit erst zu sich selbst kommt, als eine eigentümlich eigenständige Größe *über* alle positiven Formen des Sittlichen. Nicht wächst sich irgend eine positive Sittlichkeit einfach durch räumliche Propaganda zu einer menschheitlichen Sittlichkeit aus; sondern *über* allen positiven und statutarischen Sittlichkeiten erwächst grade durch Abstreifung des Positiven die universalmenschheitliche Sittlichkeit, die wir nun die Sittlichkeit schlechthin zu nennen uns gewöhnt haben, so sehr, daß es uns förmlich schwerfällt, fürder noch von verschiedenen Sittlichkeiten als positiven Sondergebilden zu reden.

2.

Es legt sich nun sehr nahe, diese Verhältnisse auf das religiöse Gebiet zu übertragen und sich die universalmenschheitliche Religion zu den positiven Religionen in demselben Verhältnis stehend zu denken, wie *die* Sittlichkeit zu den mancherlei positiven Sitten und Gesetzgebungen. Dann wäre also nicht eine bestimmte positive Religion die allgemein menschheitliche; sondern grade nach Abstreifung des Positiven eine allen positiven Religionen überlegene, ihre Wahrheit erst wirklich ausdrückende menschheitliche Universalreligion.

Ein solches Gebilde ist nun auch tatsächlich geschichtliche Wirklichkeit gewesen in mancherlei Formen philosophischer Aufklärungsreligion bis zur allgemeinmenschlichen Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts. Merkwürdig aber, wie so ganz anders sich dieser Vernunftglaube auf seinem Gebiete ausnimmt als jene universalmenschliche überpositive Sittlichkeit auf dem ihrigen!

Dort ein starkes und in sich gefestigtes Gebilde, nicht nur irgendwie lebens- und wirkungskräftig, sondern ganz anders geeignet, den Menschen in seinem tiefsten Innersten zu ergreifen, von dort her in Bewegung zu setzen und in andauernd angespannter Bewegung zu erhalten als irgend eine Volkssittlichkeit oder religiös sanktionierte positive Gesetzgebung es vermag. Die eigentlichen Heroen des sittlichen Lebens sind grade solche Persönlichkeiten, die frei von allen äußerlichen Autoritäten und ihren positiven Satzungen lediglich jenen ungeschriebenen Gesetzen gehorsamen, die sich als unbedingt gültige unmittelbar im Innern bezeugen, d.h. aber eben die Vertreter der überpositiven schlechthin allen Menschen ganz unmittelbar geltenden Sittlichkeit.

Wie anders der überpositive Vernunftglaube! Niemand wird behaupten wollen, daß grade bei ihm die ganze Kraft, Fülle und Tiefe des Religionslebens aufgesucht werden müsse. Will man die kennen lernen, dann wendet man sich anderswo hin. Die Heroen der Religion befinden

Digitized by Google

sich nicht unter den Vertretern dieses überpositiven allgemein menschlichen Glaubens; ihr Heimatland sind grade die positiven Religionen. Auch vermag jener universal-menschheitliche Vernunftglaube keineswegs so aus eigener Kraft zu leben als ein eigenständiges Gebilde, wie die überpositive Menschheitssittlichkeit. Erscheint diese als die reife Frucht des Sittlichen in der Menschheit, die in sich eigene Lebenskeime und Lebenskräfte birgt, so gleicht jener eher einer Schmarotzerpflanze, die nur von den Säften zu leben vermag, welche ihr Wirt — das ist eine positive Religion — ihr zuleitet, und absterben muß, wo jener abstirbt. Und wie verdünnt, wie destilliert werden dabei jene starken Lebenssäfte! Als ein wie schemenhaftes Gebilde sitzt doch jene Vernunftreligion auf ihrem kräftig im Erdboden wurzelnden Wirt!

Man beachte auch dieses! Die überpositive universalmenschliche Sittlichkeit ist durch sittliche Kräfte aus den Hüllen und Schalen von allerlei Sitten und Gesetzgebungen hervorgetrieben worden. Nicht so auf ihrem Gebiet die überpositive menschheitliche Vernunftreligion. Die hat philosophisches Denken herausspekuliert; religiöse Kräfte waren da nicht beteiligt. Liegt jenes sittliche Höhengebilde auf dem graden Wege des Ganges der sittlichen Triebkräfte der Menschheit: die scheinbare Parallelerscheinung auf religiösem Gebiet ist tatsächlich eine Erscheinung, die abseits des Weges liegt, nicht dort, wo der lebendige Strom des Religionslebens vorwärtsrauscht, sondern dort, wo man einzelne Wässerlein in eine künstliche Anlage abseits gelenkt hat.

Woher nun dieser Unterschied? Was wohl ist es an der Religion, das ihr unmöglich macht, auf dem Wege des eigenen Wachstums zu menschheitlichem Universalismus in ähnlicher Weise aller positiver Besonderheit zu entwachsen, wie die Sittlichkeit das tut, wenn sie grade als überpositive zum vollen Bewußtsein ihrer selbst und ihrer menschheitlichen Geltung erwacht?

3.

Jene philosophische Universalierung der Religion vermag eine solche scheinbar überpositive Religion nur deshalb herzustellen, weil ihr Religion in der Hauptsache ein Inbegriff von Vorstellungen ist. Da gilt es denn, aus dem Vielerlei der Glaubenssätze positiver Religionen das herauszuarbeiten, was wirklich allgemein menschliche Gültigkeit besitzt. Zu dem Zweck sieht man von dem Allerlei zufälliger Meinung ab, das hier diesen dort jenen nur lokalen oder temporären Grund hat, und hält sich an diejenigen Sätze, welche wohl in mannigfachen Variationen von allen Seiten doch in gleicher Weise behauptet werden, weil das gleiche Vernunftwesen des Menschen sich schließlich doch überall vom Grunde her in gleicher Weise bemerkbar macht. Die überpositive Universalreligion besteht so in einer Reihe ver-

Digitized by Google

nünftiger Sätze. Alle Religionswahrheit geht in bestimmte Urteile ein; diese enthalten die Quintessenz der Religion.

Bei dieser Auffassung der Religion rückt diese nun, allerdings in einer freilich eben nicht zutreffenden Weise, mit dem Sittlichen zusammen. Das Sittliche tritt uns entgegen als Forderung. Alle sittliche Forderung aber kommt uns zum Bewußtsein als Urteil und zwar als ein imperatives. Die Universalierung des Sittengesetzes besteht nun eben darin, daß dieses imperative Urteil immer mehr der zufälligen Äußerlichkeiten entkleidet wird, die ihm als positivem eignen, da es bald diese bald jene oft beliebige Einzelheit zum Gegenstand hat. Es wird immer „prinzipieller", geht immer klarer auf das wirklich entscheidende Innere der Sache. So vollzieht sich eine fortlaufende Vereinfachung der Forderung, je mehr sie zu ihrer eigenen universalistischen Wahrheit kommt. Man mag dafür gerne auch sagen: die sittliche Forderung oder das imperative sittliche Urteil wird immer „abstrakter", je umfassender (und zugleich unmittelbarer) seine Geltung wird. Jedenfalls verliert es immer mehr seine Bindung an bestimmte Greifbarkeiten, wie sie ihm als statutarischem Gesetz und als Gebot irgend einer Sitte eignet, da es genau vorschreibt: jetzt hat eben dieses und jetzt genau jenes zu geschehen.

Wenn Kant bei seinem Versuch, einen Inbegriff der sittlichen Forderung zu gewinnen, so vollständig ins Abstrakteste und nur Formale ging, so hatte das gewiß seine besonderen zeitgeschichtlichen und individuellen Ursachen. Es gibt sich in diesem Resultate des Kantischen Denkens, der wie kein Denker vor ihm den Wesensgründen des Universalsittlichen in seiner spezifischen Eigentümlichkeit nachdachte, aber doch zugleich etwas zu erkennen von der Wesensart des Sittlichen selbst. Seine Geltung ist tatsächlich eine solche allgemein gültiger Urteile, denen mit dem Wachsen ihrer Allgemeingültigkeit der konkret empirische Inhalt immer mehr hinschwindet. Anstelle konkreter Gesetze treten immer mehr nur allgemeine Regeln des Verhaltens, ohne daß dadurch das Sittliche an seiner inneren Kraft einbüßte; im Gegenteil, diese wächst dabei. Es sei noch einmal hingewiesen auf die sittlichen Forderungen Jesu in ihrer Unterschiedenheit von den Gesetzen und Forderungen irgend einer „positiven" Einzelsittlichkeit.

Wenn lebendige Religion sich nicht in ähnlicher Weise universalisieren läßt und alle Versuche philosophischer Aufklärung in der Richtung als Fehlversuche gelten müssen, so liegt das also daran, daß die Religion ihr Leben grade nicht in immer prinzipieller werdenden Urteilen hat, wie das bei der Sittlichkeit der Fall ist. Während die Sittlichkeit mit ihren Geboten einen sachlichen und in dieser Sachlichkeit unpersönlichen Charakter besitzt, ist die Religion ein Allerpersönlichstes und darum grade festgelegt auf eine gewisse Konkretheit.

Das soeben von dem Persönlichkeitscharakter der Religion Gesagte

Digitized by Google

wird wenig Widerspruch begegnen. Es ist eine oft gehörte Wahrheit. Anders, was wir dazu Gegensätzliches von der Sittlichkeit aussagten. Grade das Wort „Persönlichkeit" gilt ja doch nicht selten als das eigentliche Kernwort aller Sittlichkeit. Man wird aber doch zugestehen müssen, daß niemals Persönlichkeit im sittlichen Sinne zu werden vermag, was sich nicht unter unbedingte Gebote gebeugt hat, ohne viel zu fragen, wie ihm das bekommen werde. Darin hat Kant doch wohl recht, daß sich das Sittliche durch keinerlei Versprechungen einschmeichelt, auch nicht durch die geistigsten. Gewiß ist „sittliche Persönlichkeit" das Resultat. Aber dieses Resultat wird nimmermehr dadurch erreicht, daß man sittliche Persönlichkeitskultur treibt. Ganz sicher gerät man damit am Ziele vorbei und gibt der großen Sache einen Anstrich des vergleichsweise Kleinlichen. Vielmehr als eine durchaus überpersönliche Größe hält das sittliche Gebot bei uns seinen Einzug, und so allein vollbringt es seine tatsächlich Persönlichkeit bildende Wirkung.

Diese überpersönliche Art des Sittlichen — oder sagen wir genauer der imperativen Urteile der Sittlichkeit, — daß sie ihre Wahrheit unmittelbar in sich selbst tragen und so allem Menschenwesen aus eigenen Zusammenhängen fordernd gegenübertreten, das ist der letzte und tiefste Grund für die Möglichkeit ihrer „abstrakten" Loslösung von aller positiven Art, die sie sozusagen in die Enge menschlicher Zufälligkeiten herabziehen würde.

Diese „Überpersönlichkeit" des Sittlichen läßt sich grade auch zeigen an der Bedeutung, welche persönlichen Vorbildern des Sittlichen zukommt. Gewiß ist deren Bedeutung eine ganz ungemeine, sowohl was die Stärkung, als auch was die Klärung des sittlichen Lebens betrifft. Der sittliche Mensch darf aber grade nicht lediglich ein Nachahmer dieser Vorbilder sein. Sie dürfen für ihn nicht mehr bedeuten als hervorragende Beispiele und Veranschaulichungen der sittlichen Forderung, mit welcher er sich nicht durch diese Vermittler, sondern unmittelbar selbst innerlich berühren muß. Über allen Heroen der Sittlichkeit steht das sittliche Gebot. Ihre Kraft liegt darin, daß der Gehorsam gegen dies Gebot durch all ihr Wirken und Wollen hindurchleuchtet. Und sie tun rechte Führerdienste nur dann, wenn sie über sich hinausführen zu dieser Größe, die als universalmenschliche auch über all' ihren persönlichen Ausprägungen liegt und letztlich die Kraft ihrer Wirksamkeit in sich selbst hat, nicht in ihren persönlichen Ausprägungen oder gar erst durch diese.

Also Sittlichkeit ist — aufs letzte gesehen — selbstgeltendes sachliches Gebot; so führt sie ihr selbsteigenes Leben und steht als Forderung über dem persönlichen Werden und Sein. Religion dagegen ist nicht sachliches Gebot. Wirkliche Religion läßt sich überhaupt nicht gebieten, wie Sittlichkeit. Allenfalls läßt sich mit Hinweis auf Gottes Willen ein bestimmtes Tun gebieten oder etwa auch die Zustimmung zu bestimmten Wahrheiten,

Digitized by Google

weil die Autorität Gottes dahinter stehe; aber was so herauskommt, ist nicht Religion. Religion ist persönliches Leben, das von innen her wächst als ganz eine Sache dieses Einzelnen, aus seinen tiefsten und innersten Regungen heraus. Sie kann nicht dadurch allgemein werden, daß sie „abstrakt" wird, einfach deshalb nicht, weil sie im Konkreten persönlicher seelischer Ergriffenheit lebt und wie alles Allerpersönlichste sich bei solcher Art Allgemeinwerden verflüchtigt.

Weiter: Sittlichkeit ist Gebot. Der sittliche Mensch hat es nicht mit einem lebendigen gegenwärtigen Wirklichkeitsverhältnis zu tun, sondern mit einer idealen Forderung an die Wirklichkeit. Das Land der Sittlichkeit liegt in der Zukunft. Diese Zukunft aber ist ihr nicht in der Form ausgeführter Träume gegeben, sondern als einfaches, schlichtes, allgemeingültiges Gesetz, d.h. aber eben zunächst einmal „begrifflich"; anzuwenden allerdings auf die konkreten Verhältnisse, gewiß auch sich dadurch selbst konkretisierend, aber doch immer so, daß durch alle konkrete Ausfüllung der einfache schlichte Begriff hindurchscheint. Das ist die Nüchternheit des Sittlichen, in welcher doch grade seine eigentümliche Größe liegt.

Religion dagegen, wie sie nicht durch ein einfaches „Du sollst" feste Wurzeln in die Seele schlägt, sondern ein weitverzweigtes Geäder in die persönlichsten Tiefen des Gemütes senkt, ist zugleich das Gesamtverhältnis des Innersten der Person zu einer konkreten Macht. Sie enthält die feste Zuversicht von etwas, was ist. Das ist ihre Grundlage. Nicht ein allgemeiner Begriff von dem, was unbedingt sein soll, sondern eine lebensstarke Realität, die ganz bestimmte reale Wirkungen tut. Auf eine lebendige Macht der Wirklichkeit geht die Religion, nicht auf eine allgemeingültige Forderung. Gegenstand alles religiösen Glaubens ist immer eine durchaus konkrete Größe, die sich in ganz bestimmter individueller Weise zu erfahren gibt.

4.

Daß Religion nicht auf demselben Wege allgemein menschheitlich werden kann, wie z.B. die Sittlichkeit, sei also zugestanden. Kann Religion wirklich leben nur in bestimmter konkreter Form, dann kann sie nur in der Weise universal werden, daß eine konkrete Religion zugleich universal ist. Oder: es muß eine Religion erwachsen, die nicht nur unbeschadet ihrer Positivität, sondern in ihrer Positivität universalistisch ist.

Blicken wir nun auf die tatsächliche Lage der Religion innerhalb der Menschheit. Da heben sich tatsächlich aus der übrigen Masse der positiven Religionen solche hervor, die menschheitlichen Universalismus und zugleich alleinige Geltung für sich in ihrer positiven Form beanspruchen. Aber es gibt deren mehrere.

Auch auf dem Gebiet des Sittlichen steht ja wohl mancherlei Verschiedenheit der Anschauungen neben einander, auch Gegensätze der Be-

Digitized by Google

hauptung fehlen hier nicht. Es steht aber doch nicht festgeschlossene Masse gegen festgeschlossene Masse; und der Gedanke, daß sich die universale Einheit durch gegenseitige Ausgleichungen und Berichtigungen hindurch voll auswirken werde, vermag sich zu behaupten. Allzustark ist der Eindruck von der gemeinsamen Grundtendenz. Wir reden ruhig von der Sittlichkeit, nicht von den Sittlichkeiten. Dagegen von der Religion zu reden, ist bei solcher Überschau nicht wohl möglich. So zu reden ist nur imstande, wer innerlich fest zu einer bestimmten jener „Weltreligionen" steht; und er meint dann eben diese. Ein anderer redet von den Religionen der Menschheit. Und neben diesen wirklichen Religionen steht dann etwa noch als eine besondere jene philosophische Religion, die aber keine rechte, selbstlebendige ist.

Verbindet sich nun der starke Eindruck von dieser Mannigfaltigkeit und von der bewußten Gegensätzlichkeit der Weltreligionen in ihrem universalistischen Anspruch mit Gedanken, wie wir sie oben über den so ganz persönlichen Charakter der Religion äußerten, dann mag sich wohl die Meinung einstellen: es sei mit der Religion wie mit der Kunst. Bleibende Mannigfaltigkeit gehöre auch bei ihr zum Wesen. Man gibt also die Vorstellung von einer menschheitlichen Universalreligion als unzutreffend auf. Universalmenschheitlich sei nicht irgend eine bestimmte Religionsform, sondern lediglich eine allgemeine Anlage zu religiöser Betätigung. Auf dieser Grundlage aber erwachse allerlei religiöse Sondergestaltung, die man in ihrer positiven Mannigfaltigkeit neben einander gelten lassen müsse.

Wenn nur nicht in aller starken religiösen Überzeugung, die ihrer Sache persönlich gewiß und voll bewußt geworden ist, der universalistische Anspruch unfehlbar darin steckte! Es mag ganz schön sein, aus einer Art Vogelperspektive dergleichen menschheitlich universalistische Religionstoleranz zu erphilosophieren. Solche Theorie hilft aber auch hier nichts gegenüber der harten Wirklichkeit. Im wirklichen Religionsleben wird jener universalistische Anspruch darum nicht verstummen; er wird sich sogar immer dort am zuversichtlichsten erheben, wo Religion so recht in Vollkraft steht.

Faktisch gleicht die Religion eben doch nicht der Kunst. Sie birgt nun einmal in ihrer positiven Hülle diese ganz besondere Tendenz auf den Besitz der universalgültigen einen und einzigen Religionswahrheit. An dieser Sachlage wird der Gedanke, daß es sich auch auf dem Gebiete der Religion, ähnlich wie auf demjenigen der Sittlichkeit, letztlich um das Gewinnen einer universal-menschlichen Wahrheit handelt, immer einen nicht zu verachtenden Rückhalt besitzen. Und immer wieder wird sich von dorther auch die weitere Vorstellung aufdrängen, daß diese universal-menschliche Religionswahrheit grade aus dem Widerstreit der positiven Religionen als sieghafte Selbstbehauptung einer unter ihnen hervorspringen wird, die grade in ihrer positiven Sonderform tatsächlich das Universalmenschheitliche

Digitized by Google

enthält. Es würde sich also die Frage ergeben, ob und wo dergleichen vorhanden ist.

5.

Nun ist, ganz im allgemeinen gesagt, „Kirche" die Lebensform grade derjenigen positiven Religionen, die mit ihrem universalistischen Anspruch über ihre Wurzelung lediglich in einem bestimmten Volkstum herausgewachsen sind. Eben die Kirche ist einerseits Trägerin der positiven Sonderart der betreffenden Religion. So eben lebt sie. Andrerseits ist die Kirche, nach Auffassung der Gläubigen, zugleich der menschheitlich universale Organismus dieser Religion, den ihr universalistischer Anspruch fordert, wenigstens in nuce. Der innere Anspruch wird sich äußerlich durchsetzen, indem sich die „Kirche" zum weltumfassenden Organismus auswächst.

Also: ohne „Kirche" kann keine jener positiven Religionen wirklich leben, die in Zusammenhang mit ihrem Universalismus aus der Bindung an ein Volkstum herausgetreten sind und bei der Frage nach der Menschheitsreligion allein in Betracht kommen. Dort überall tritt aber zugleich einem wirklichen Menschheitsuniversalismus eben diese Kirche als die allein wirkliche Trägerin der Religion hindernd in den Weg, denn auch am universalen Ziel erscheint nicht eigentlich die Menschheit als die Trägerin dieser Religionswahrheit, sondern nach wie vor die Kirche, nachdem sie sich die Menschheit unterworfen hat. Das Resultat ist der Sieg der Kirche innerhalb der Menschheit. Diese Kirche aber ist ein ganz bestimmt umgrenztes positives Gebilde, bestimmte Organisation, bestimmte Lebensregeln, bestimmte herrschende Vorstellungen, das zudem nicht nur andere Religionsform ausschließt, sondern auch andere weite Gebiete des Menschenlebens, sodaß der Sieg der Kirche zugleich ein vollständiges Eingehen der Menschheit in eben diese positiven Lebensformen darstellen würde und damit ein Ersterben alles dessen, was sonst auf dem Boden der Menschheit erwachsen war von außerkirchlichen Lebensäußerungen.

Erschien uns oben als die entscheidende Frage, ob und wo positive Religion grade in ihrer Sonderform tatsächlich das Universalmenschliche enthält — jetzt will es scheinen, es sei keine Aussicht zu einer befriedigenden Beantwortung dieser Frage, wenn nämlich alle positive Religion der Kirche bedarf, Kirche aber ohne weiteres einen Positivismus enthält, der allen wahren Menschheitsuniversalismus ausschließt. Kann positive Religion nur mittelst der Kirche leben, dann ist ihr Universalismus lediglich Anspruch; oder aber das Verhältnis zwischen Religion und Kirche muß irgendwo ein so eigengeartetes sein, daß die unvermeidliche Kirchenform dem Universalismus der Religion wider alles Vermuten doch keinen Abbruch tut.

Um diese Frage zu beantworten, greifen wir zunächst zurück auf die Frage: gibt es positive Religion, die zugleich positiv und innerlich universalistisch ist, oder genauer: deren sie von andern positiven

Digitized by Google

Religionen unterscheidende positive Sonderart grade in Etwas besteht, das als universalistisch bezeichnet werden muß? Dieses Universal-menschheitliche müßte also wohl universal-menschheitlich sein, zugleich aber die volle positive Bestimmtheit einer konkreten Größe besitzen (im Unterschied vom abstrakten Universalismus des Sittlichen oder — genauer — der sittlichen Aufgabe). Vielleicht, daß es dann in solcher positiver Religion mit der Kirche doch auch irgendwie eine besondre Bewandtnis hat.

Eine eigentümliche Antwort gibt da jeder Offenbarungsglaube. Alle offenbarte Religion ist ja doch auf der einen Seite ausgesprochenermaßen eine positive; sie weiß sich sehr klar als etwas andres als irgend welche abstrakte Menschheitsreligion. Zugleich aber ist sie insofern universalistisch, als sie in all ihrer positiven Besonderheit aller andern positiven Religion als die Religionswahrheit für alle Menschen gegenübertritt. Eben weil sie, im Unterschied von jenen lediglich menschlichen oder doch — eine Uroffenbarung vorausgesetzt — grade in ihrer spezifischen Besonderheit rein menschlichen Religionsgebilden, die von Gott stammende Religion ist, darum ist sie bestimmt, jene verdrängend die ganze Menschheit zu umfassen.

Das ist in der Tat eine Lösung des Problems, aber eben nur für das gläubige Bewußtsein. Darum können wir uns hier damit nicht zufrieden geben. Diese Lösung ist eine solche lediglich für den Gläubigen der betreffenden Religion; es ist eine subjektiv bedingte Lösung. Wir aber fragen hier danach, ob es möglich ist, in dieser Sache objektiv etwas auszumachen.

Indem wir nun unter den mannigfaltigen positiven Religionen Umschau halten, tritt uns als Eigentümlichkeit an ihnen allen dasjenige entgegen, was Kant das Statutarische nennt. Folgendes ist damit gemeint. Allen Religionen eignet eine bestimmte Summe von festen Gebräuchen, Regeln und Vorstellungen, die den Charakter einer gewissen Zufälligkeit tragen. Aus mancherlei Ursachen lokaler und temporärer Art haben sie sich grade so herausgestaltet, wie sie uns da entgegentreten. Sie sind teils unmittelbar das Werk irgend welcher Vorstellungsassoziation, wie beispielsweise der primitive Seelenglaube und der göttlichen Mächten gewidmete Gabendienst, teils Kodifizierung und Systematisierung von mancherlei Detail der Art. Geltung für das persönliche Bewußtsein gewinnt das Alles, soweit nicht die für die Entstehung bedeutsamen psychologischen und lokalen Bedingungen auch hierbei ihre Wirkung tun, auf dem Wege der äußeren Autorität, heiße diese nun Herkommen oder göttliches Gesetz. Der Einzelne vollzieht seine Zustimmung zu dem ganzen statutarischen Religionsbestande nicht auf dem Wege einer bewußten persönlichen Bejahung all der einzelnen Stücke als desjenigen, worin er die gesuchte Wahrheit gefunden hat. Vielmehr vollzieht er nur einen gleichsam summarischen Zustimmungsakt zur

Digitized by Google

Überlieferung lediglich deshalb, weil sie Überlieferung ist und ihm als Gottes Gesetz und Bekundung entgegentritt. Wäre ihr Inhalt in vielem und wohl gar in wesentlichem ein anderer, er würde ebenso zustimmen. Und anders als so kann dieser Inhalt als ein wirklich zufälliger beim Individuum ja auch garnicht zu Ansehen und Geltung kommen.

Soweit Religion als positive solche Bestandteile enthält — und das ist, wie gesagt, bei jeder positiven Religion der Fall — vermag sie sich ja wohl auf dem soeben angegebenen Wege äußerlich einen immer weiteren Geltungsbereich zu erobern. Seinem inneren Wesen nach ist das alles aber nicht universalistisch. Es ist nicht von der Beschaffenheit, daß es selbst unmittelbar den Menschen aller Zeiten und Zonen als die Wahrheit innerlich einzuleuchten vermöchte; nur als Bestandteil einer Größe, die sich von irgend einer Seite aus als gültige Autorität einzuführen weiß, wird es so mit übernommen.

Wir hätten also nun zu fragen, ob sich die konkrete Eigentümlichkeit aller positiven Religion in ihrem „Zufälligen" und lediglich statutarisch Geltungskräftigen erschöpft — dann würden sich positive Religion und menschheitlicher Universalismus ausschließen, und alle positive Religion wäre eine ephemere Erscheinung, für eine bestimmte Zeit — da sie entstand — unmittelbar subjektiv gültig, für alle weitere Zukunft nur künstlich Kraft des Prinzips äußerer Autorität weiter in Geltung, soweit sich nicht hin und wieder die subjektiven Bedingungen wiederholen, welche all ihrem Positiven einst zum Dasein verhalfen. Oder gibt es irgendwo konkreten Religionsgehalt, wie ihn lebendige Religion bedarf, der doch ein durchaus andres Gepräge trägt?

Wir meinen, dergleichen findet sich im jüdisch-christlichen Religionszusammenhang. Ohne Zweifel ist, wie schon das Auftreten der Propheten, so auch die geschichtliche Erscheinung Jesu von ausgesprochener Positivität. Nicht irgend welche abstrakte Allerweltsfrömmigkeit tritt uns hier entgegen, nicht eine bloße allgemeingültige Lehre von einem Weltengott und seinem so oder so kurz charakterisierten oder inhaltlich bestimmten Gebot, das Alles mit sinnlich eindrücklichem, anschaulichem Detail umkleidet.

So ist es bei der Religion Muhammeds, dieser religiösen Spätgeburt aus einem religionsmengenden Zeitalter; die ist eine Art Abstraktionsprodukt, eine Art Auslese eines allgemeinen Religionsniederschlags, aber nicht in der kühlen Atmosphäre philosophischer Reflexion erzeugt, sondern in einem willensstarken und gefühlsbewegten Gemüt. Daher denn auch die eigenartige Mischung eines abstrakten Monotheismus mit naiven, ja derben Anschaulichkeiten und einer knappen Auslese ausgesprochen nur statutarisch gültiger Einzelgebote. Hier haben wir das Musterbeispiel einer statutarischen Universalreligion mit ihrer Sparsamkeit an statutarischen Bestimmungen — denn je weniger davon vorhanden ist und je mehr es sich überdem lediglich auf das äußere Ver-

Digitized by Google

halten bezieht, um so mehr kann es sich überall von außen her einbürgern — und mit ihrem einen so ganz abstrakten Dogma, welchem seine Einfachheit zu raschem Eingang und seine Verknüpfung mit den elementarsten Regungen der Seele zur Eindrücklichkeit verhilft.

Grade die Gegenüberstellung mit dieser wegen ihrer inhaltlichen Bescheidenheit, wenigstens was die Möglichkeit äußerer Propaganda betrifft, noch am ehesten universalistischen durch und durch statutarischen Religion zeigt uns besonders deutlich, wie ganz anders der Reichtum an positiver Besonderheit im Christentum ist, nicht etwa nur, sofern dasselbe als statutarische Dogmen- und Kirchenreligion die lapidare Einfachheit des Islam nicht besitzt, sondern grade auch schon dort, wo es ohne statutarisch zu sein allererst in die Erscheinung tritt. Eben in dieser ausgesprochenen Positivität des Christentums steckte aber tatsächlich sein Universalismus.

6.

Man hat wohl das Christentum zu den Religionen in Gegensatz gebracht und ist darin bis zu der Behauptung fortgeschritten (z.B. Chotzky), das Christentum sei garnicht eine Religion; es sei ganz etwas anderes. Das ist gewiß eine Paradoxie. In dieser Paradoxie steckt aber eine für unsern Zusammenhang höchst wertvolle Wahrheit. Unter Religion versteht man dort, was wir statutarische Religion nennen. Indem man nun behauptet, das Christentum sei nicht eine Religion, will man damit das Christentum oder doch das wahre und eigentliche Christentum allem Statutarischen als eine Größe eigener Art gegenüberstellen. Und darin eben liegt das für uns Wichtige. Das Christentum hat von Hause aus nichts Statutarisches an sich und ist doch, ja grade so erst recht eine ganz individuelle, bestimmt umrissene konkrete Größe oder — so sagen wir im Unterschied von jenen — Religionsgröße. Seine nicht statutarische Individualität ist aber zugleich von universal-menschheitlicher Beschaffenheit.

Der Sachverhalt aber ist der folgende:

Ganz gewiß besteht, was in Jesus zum Leben kam, nicht in einer Summe von ein für allemal aus einer bestimmten Situation heraus festgelegten Sätzen, Geboten und Gebräuchen. Dergleichen findet sich hier grade nicht. Wer Jesus im Sinne der statutarischen Religion versteht, ist verraten und verkauft. Unendlich oft sieht er sich ohne Direktive; und ebenso oft tönen ihm Worte entgegen, deren statutarische Festlegung ihren lebendigen Sinn in offensichtlichen Widersinn verwandeln würde.

Vielmehr: es ist uns in Jesus nichts anderes gegeben als ein bestimmt geartetes persönliches Leben. Das ist schon unendlich oft gesagt, in verschiedensten Variationen, es sei aber noch einmal gesagt. Insofern aber ist hier etwas durchaus Positives gegeben. Nicht irgend ein abstraktes, gebieterisches Lebensschema, nicht eine Summe von menschheitlich gültigen

Digitized by Google

„du sollst so" und „du sollst so"; sondern eine ganz konkrete, eigenartige Person. Eben in der Eigenart dieses Personenlebens aber etwas Universalmenschheitliches.

Und dies ist ihr Eigenartiges. Da ist ein sittlich lauterer und reiner Mensch, der alles Gute in einem ewigen Gottes- und Vaterwillen gewurzelt weiß und sein gütiges und heiliges Leben ganz und gar aus dieser Gemeinschaft heraus lebt, sich dessen bewußt, es eben so für all die andern zu leben, daß auch sie seiner Art teilhaft werden mögen.

Hier haben wir das aller lebendigen Religion so ganz wesentliche durchaus persönliche Element und wir haben es in einer Weise, wie es sich im Zusammenhang der statutarischen Art nirgends findet. Wohl ist auch dort wirkliches Religionsleben nur dann vorhanden, wenn nicht lediglich die objektive Ordnung in Geltung steht; es muß von dem lebendigen Geist, der einst diese Ordnungen schuf, etwas als persönliche Regsamkeit der Gläubigen an diesen festen Ordnungen erwachen. Wirkliche Religion ist immer irgendwie persönliches Leben. Aber wie so ganz anders hier, wo sie nicht sonst noch mancherlei Schale ist, sondern ganz und gar nur eben dieses: eine bestimmte Art der Persönlichkeit zu sein und zu leben, nämlich mit allem Guten, ja sogar in lauter Gutem im Willen und aus dem Willen des himmlischen Vaters als eine Kunde von ihm an die Menschenwelt.

Wir haben weiter nicht ein abstraktes Gebot, nicht einen Hinweis auf irgend ein allgemeingültiges, das sein soll. Wir haben vielmehr ein menschliches Leben als gegebenes; nicht sittliches Soll, sondern sittliches Sein. Und dieses sittliche Sein lebt überdem nicht lediglich von einem ihm vorgezeichneten: du sollst. Es lebt aus einem menschen- und weltumspannenden sittlichen Sein heraus; und das eben ist hier die Religion, dieses völlige Einssein des sittlichen Menschen mit dem weltwaltenden sittlichen Willen, der so etwas von seinem Besten dem Menschen zu eigen gibt. Es ist so in vollem Maße auch jene andre Konkretheit der Religion vorhanden, daß sie ein ganz bestimmtes Realitätsverhältnis bedeutet, nicht eine Beziehung zu allgemeinen imperativen Urteilen.

Es wird nun noch zu zeigen sein, wie diese ausgesprochen konkrete Größe zugleich durchaus menschheitlich universalistisch geartet ist. — Dieser in Gott und aus Gott lebende Mensch ist wohl eine unwiederholbare persönliche Größe. Diese Unwiederholbarkeit wird man wohl zugeben müssen, allen Phantasien zum Trotz, die so etwas wie eine wirkliche Wiederholung dessen, was in Jesus war, für möglich halten. Wir bedürfen garnicht langer und tiefsinniger, dogmatischer Erörterungen über die sündige Art des Menschengeschlechts, wovon Jesus eine einzige Ausnahme war, um das über allen Zweifel sicher zu stellen. Diese — vielleicht zu Unrecht — gegenwärtig unbeliebten Untersuchungen können wir ganz beiseite lassen. Seine unwiederholbare Einzigkeit ergibt sich schon bei einer Betrachtung, die lediglich die un-

Digitized by Google

wiederholbare Eigenart der Zeiten und die unwiederholbare Einzigkeit alles im Vollsinn persönlichen Daseins in Rechnung zieht.

Mit dieser Einzigkeit geht nun aber doch Hand in Hand das menschlich-universalistische. Es ist ja nicht die Unwiederholbarkeit eines unwiderruflich geschichtlich Vergangenen. Das Eigene ist hier ja grade die Loslösung von jenem nur Gestrigen, das sich überall dort findet, wo eine Festlegung auf allerlei feste Formen und Formeln vorliegt oder aber die statutarische Art herrscht. Bei Jesus ist das grade nicht. Es war schon davon die Rede. Hier ist es vielmehr eben jener sittliche Mensch, auf den alles „du sollst" der universal-menschheitlichen Sittlichkeit letztlich hintendiert, mit seinem ganzen Ernst und seiner ganzen Milde, seiner ganzen inneren Gebundenheit und zugleich Freiheit von aller bloß äußeren Autorität. Was uns hier mitten in einer bestimmt gearteten Zeit als eine konkrete Persönlichkeit entgegentritt, das ist eine Verkörperung des abstrakt-universalmenschlichen Ideals der persönlichen Sittlichkeit. Und darin liegt der universalmenschliche Charakter dieser konkreten ausgesprochen positiven Größe.

Das charakteristisch Eigene ist nun weiter, in welche Verhältnisse und Zusammenhänge dieses Allgemeinmenschliche hier gerückt ist. Es findet sich nicht etwa nur ergänzt durch den abstrakten Gedanken einer Übereinstimmung mit der Weltordnung oder einer weltwaltenden Macht. Es lebt vielmehr unmittelbar aus einem innigen Verhältnis zur Weltenmacht als einem persönlichen Vaterwillen, weiß sich als von seiner Wesensart und steht sich auf Schritt und Tritt von der heilsamen Fürsorge dieses Vaterwillens umhegt und getragen. Das ist auch wieder so konkret, positiv und eigenartig wie nur möglich. Und doch zugleich in vollem Umfang universalistisch. Denn immer wieder, wo sittliches Leben — oder sagen wir umfassender: wo immer geistiges Leben seine Augen voll aufschlägt, sich seiner selbst, d.h. seines persönlichen Wertes ahnend bewußt, wie er ihm ungesucht über all' seiner Arbeit und Mühe an verpflichtenden Aufgaben zuwächst, da erhob es sich noch immer wie eine Frage an den großen Zusammenhang der Weltwirklichkeit, ob da nicht eine wesensverwandte Macht walten müsse. Das heißt aber: es erhob sich aus universalmenschlichen Lebenszusammenhängen das als Frage, was hier mit ruhiger Sicherheit als Tatsache gelebt ward.

So haben wir hier also wirklich ganze und wirkliche Religion, durchaus persönlich, durchaus konkret, und doch zugleich universal-menschheitlich in ihrer Geltung.[1])

7.

Und wie nun ist es mit der Kirche?

Was in Jesus gegeben ist, das ist eine neue Art Menschheitsleben.

[1]) Eine Auseinandersetzung zwischen dieser Universalreligion und der mystischen hoffe ich im nächsten Jahrgang bringen zu können. Hier würde es uns zu weit ab führen.

Digitized by Google

Es ist nicht irgend eine Sache, die zu pflegen man sich extra setzen müßte, einen abgesonderten Kreis innerhalb der Menschheit bilden und da allerlei Besonderheiten hüten und treiben. Ganz klar ist diese Sache auf die ganze Menschheit angelegt, sofern diese bestimmt ist, nicht nur allerlei in die Zukunft weisenden „du sollst" zu gehorsamen, sondern in ihren einzelnen Gliedern wirklich etwas zu werden und mit diesem Erreichten eine feste und innige Wurzelung über sich in den tiefsten Gründen des Wirklichen zu gewinnen. Also eine innerlich neue Menschheit. Was soll aber da die Kirche?

War es nicht grade die Kirche, grade die christliche Kirche, die sich immer wieder an die Stelle der neuen Menschheit setzte, in sich, anstatt in jener, das Ziel und Ende aller Wege Gottes sah? Aus der neuen Menschheit ward für den Kirchengesichtspunkt die weltverbreitete Kirche. Nicht eigentlich ein Sauerteig, der das ganze Menschheitswesen durchdringen sollte, sondern ein Reich, wenn auch nur für den römischen Glauben ein weltliches, das sich über die ganze Menschheit ausbreiten sollte: so erschien die Sache. Auf die Kirche war es abgesehen, nicht auf eine Vollendung der Menschheit. Wie wenig stimmt das doch mit jenem Universalismus!

Und was gehört nicht auch zu aller christlichen Kirche für eine Menge fester Formen! Wie ist außerdem auch sie eingeengt auf die Pflege nur eines bestimmten Interessenkreises! Wie eng ist alle christliche Kirche und wie in ihrem Innersten der volle Gegensatz zu menschlichem Universalismus! Was also haben sie überhaupt mit einander zu tun, die recht verstandene christliche Religion und die christliche Kirche oder die christlichen Kirchen?

Ist nicht endlich alle christliche Kirche Pflegerin und Hüterin des nur Gestrigen? Man sehe sich doch einmal diese Kirchen an! Heißt es da nicht überall: „so muß es sein, genau so"? Und dieses bestimmte „So" ist so ganz und gar ein Zeitgeschichtliches, etwas was vor zweihundert Jahren unmittelbares Leben war, oder vor vierhundert, wohl auch vor anderthalb Jahrtausenden. Das aber ist uns fremd geworden, die wir aus geistigem Ringen und Streben heraus einen Glauben für unsere Tage suchen. Uns hatte diese Kirche nichts zu sagen und nichts zu geben. Ist aber das Christentum wirklich universalistisch, dann ist es auch für alle Zeiten. Dann wird es sich, wenn es sein muß, zu allen Zeiten neben der Kirche in seiner universalmenschlichen Größe finden lassen. Ist die Kirchenreligion auch der christlichen Kirchen statutarische Religion, dann kann die Menschheitsreligion nur außerhalb der Kirchenmauern und -zäune leben.

So denken heutzutag viele. Man ist nicht unfromm, auch nicht unchristlich, aber unkirchlich. Eine verzweifelte Lage in den Augen aller derer, denen die Kirche an den Platz gerückt ist, welcher an sich der religiös vollendeten Menschheit zukommt, die meinen, auf dem Banner Gottes stehe „Kirche" und nicht „Menschheitsreligion."

Digitized by Google

Bedenklich aber ist die Lage auch ohne das. Und zwar deshalb, weil innerhalb des Christentums Kirche allerdings nicht ein letzter Zweck und Endziel, aber doch ein ganz unentbehrliches Mittel zum religiösen Zweck ist. Man muß nur eben, was und wozu Kirche hier da ist, recht verstehen.

Daß es mit lebendiger Religion eine andere Bewandtnis hat, als mit lebendiger Sittlichkeit, davon war schon die Rede. Wohl bedarf auch lebendige persönliche Sittlichkeit des Einzelnen geschichtlicher Zusammenhänge, die sie tragen; auch sie kann nicht von nichts leben. Aber sie verhält sich anders zu dieser ihrer geschichtlichen Grundlage wie die persönliche Religion. Sie bedarf nur gewisser Antriebe von dort her, um ins Dasein zu treten; etwa auch jenes Rückhaltes, den der einzelne mit seinem Streben an entsprechenden Tendenzen besitzt, die in der Gesamtheit in Anerkennung stehen. Nicht aber ist die persönliche Sittlichkeit darin an bestimmte geschichtliche Zusammenhänge gebunden, daß sie einer beständigen Orientierung in einer bestimmten festen Richtung bedürfte, um lebenskräftig und gesund zu bleiben.

Die lebendige persönliche Religion (das Christentum) dagegen ist gerade in dieser Weise positiv geschichtlich gebunden. Sie ist ja nicht nur ein Zielstreben, dem allgemeine imperative Urteile genügen könnten; sie ist auch nicht eine Summe von bestimmten Vorstellungen, für die sich etwa auch eine vernünftige Begründung aus allgemeinen Beobachtungen und Erwägungen heraus gewinnen ließe. Sondern sie ist eben jene ganz bestimmte Zuständlichkeit des Subjekts, das sein — nicht etwa nur sittliches Streben, sondern sittliches Sein aus höheren Zusammenhängen darlebt. Und sie enthält eine Gewißheit über reale Lebenszusammenhänge, die tatsächlich auf keine andre Weise zustande kommt als dadurch, daß man selbst mählich in jene eigentümliche Lebensform eingeht und unter den starken Eindruck der einen bestimmten Person tritt, in welcher diese Lebensform persönlichen Daseins vollendete Wirklichkeit war. Da es sich hier nicht um abstrakte Möglichkeiten und Forderungen handelt, noch auch darum handeln kann, sondern alles auf eine ganz bestimmt geartete geistige Lebenswirklichkeit hinausläuft, die sich nicht in eine Formel oder ein Gesetz fassen läßt, vielmehr nur in ein persönliches Paradigma, überdem auch mit einem solchen Paradigma ganz überragender und unsterblich fortwirkender Art in der Geschichte einsetzte: deshalb bleibt der universalen Religion die feste Beziehung zu diesem positiv Gegebenen wesentlich und sie verflüchtigt und entleert sich ohne das.

Dazu kommt, daß die universal-menschliche Religion des neuen Lebens nicht nur das einmalige Vorhandensein dieses neuen Lebens in einer fernen Vergangenheit, sondern seinen Fortgang von daher durch alle Zeiten bis in die Gegenwart hinein unter der Wirkung jenes ersten Anstoßes zum

Digitized by Google

Gegenstand hat. Denn Gott wirkte nicht nur einmal solches Leben; er wirkt es seitdem und von da aus fort in den lebendigen Zusammenhängen der Geschichte. So erweitern sich die historischen Verflechtungen ebensoweit und mannigfaltig, als sich das neue Leben durch die mancherlei Wandlungen geschichtlicher Einkleidung hindurch verfolgen läßt.

So in eigentümlichen festen geschichtlichen Zusammenhängen wurzelnd, muß die Menschheitsreligion sich darum bemühen, in ihnen bewußt gewurzelt zu bleiben. Sie kann nicht sicher vorwärtsschreiten ohne klar rückwärts zu blicken. Ein reiches positives Lebenserbe ist da; es muß gewahrt und erhalten werden.

Es muß aber auch das „neue Leben" als eine ganz bestimmte Daseinsverfassung des inneren Wesens in jeder lebenden Generation durch ihre bewußte Heranführung an das aus der Vergangenheit emporlebende wirksame Gut gepflegt werden. Ohne daß sich diese positiven geschichtlichen Beziehungen knüpfen, wird es nicht oder doch nur sehr abgeblaßt und unlebenskräftig.

Und hier nun liegt die Bedeutung aller Kirche. Wir wollen sie nicht mit der Gemeinschaft des neuen Lebens verwechseln. Die steht so gewiß über aller Kirche, als Jesus nicht an eine Kirchengründung gedacht hat. Alle Kirche ist uns vielmehr ein Organ der christlichen Universalreligion. Hier senken sich in mannigfach verschiedener Weise Wurzelfasern in die reiche Vergangenheit.[2]) Hier wird zugleich daran gearbeitet, aus solcher lebendigen Verbindung heraus in der Gegenwart gleiches Leben zu gestalten.

Darum muß alle Kirche etwas rückwärtsschauendes haben; darum auch ist sie leicht dem Beharren geneigt. Der ausgesprochen geschichtliche Charakter der christlichen Universalreligion hat sogar immer wieder zu statutarischen Festlegungen geführt. Berechtigte Pietät und unberechtigte Unfreiheit des Geistes, die anstatt eines Paradigmas eine Schablone sucht, hat dabei zusammengewirkt. Daß Organe erkranken können, macht sie darum aber noch nicht überflüssig. Die geschichtliche Universalreligion bedarf dieser ihrer Organe. Darum gilt es Sorge tragen, daß sie sich nicht nur ihre Wurzelung in der Vergangenheit, sondern auch ihre lebendige Bezogenheit auf das Gegenwärtige bewahren. Wer aber versteht, daß sie die Verbindung mit der Vergangenheit auch in ihrer Mannigfaltigkeit pflegen *müssen*, der wird ihnen nicht gleich gram sein, wenn man ihnen diese ihre Dienstleistung gelegentlich mehr ansieht, als einem persönlich lieb sein mag.

[2]) Und eben dies ist dabei auch von Wichtigkeit, daß bei den verschiedenen Kirchengebilden die Wurzeln sich in verschiedenen Boden der Vergangenheit senken. So bringen auch die Kirchen in ihrem Nebeneinander zum Ausdruck, wie es sich in der christlichen Universalreligion um Lebensimpulse handelt, die bei allem überragend Paradigmatischen des bewegenden Anfangs doch durchaus persönlicher Art sind.

Digitized by Google

Von dem, was eigentlich allein mit Recht den Namen Kirche trägt, scheiden wir aber deutlich wie die universale Religion selbst, deren Organ alle Kirche ist, so auch die universale Gemeinschaft dieser Religion. Die ist nicht Kirche, sondern zum vollen Bewußtsein der ganzen Tragweite ihres geistigen Daseins erwachte Menschheit, die sich darin als eine große wurzelhafte Einheit weiß. Denn eben nicht auf Kirche ist es angelegt, sondern auf religiöse Vollendung der geistigen Menschheit.

Gustav Glogaus Leben und Bedeutung.

Von Ludwig Weis.

5. Winterthur. Zürich. Halle. Kiel. Wir kehren nach Neumark zurück. Nachdem die „Einöde" ihren Dienst geleistet, Glogaus Arbeit über Steinthals Formeln fertig war, da empfand Glogau wohl recht das Fehlen aller Geselligkeit und mehr noch den Mangel aller wissenschaftlichen Hilfsmittel, zumal der Zeitschriften. Ende des Jahres 1875 erlebte er eine große Befriedigung. Der Rektor des Progymnasiums erkrankte schwer. Auf Glogau, den Protestanten, fiel die Vertretung. Er erhielt daraufhin ein sehr anerkennendes Schreiben der Regierung. Doch auch diese Anerkennung hielt ihn nicht in Neumark, und, da es ihm nicht gelingen wollte, in Deutschland eine Stellung zu erhalten, so klagte er seine Not dem Freunde Siebeck, welcher Professor der Philosophie an der Universität in Basel geworden war. Dieser schrieb von einer freien Stelle am Gymnasium in Winterthur. Ein Hauptbedenken dabei war, daß er von einer in geldlicher Hinsicht guten Stelle in eine in dieser Hinsicht geringere eintreten sollte. Indessen das Ideale überwog. Glogau meldete sich, und Ende September 1876, nach dreijährigem Aufenthalt in Neumark, fuhr er mit Weib und Kind einer ungewissen Zukunft entgegen in die Schweiz.

Diese Zukunft hätte hell sein können, und ward auch hell, da ein zweites Töchterchen, Else, sich gleich nach Einrichtung des neuen Heims einstellte; da ferner Glogaus Geist erweitert und befreit wurde durch den Blick in das herrliche Land, durch die wohltuende Freundlichkeit, mit der er in der neuen Heimat aufgenommen wurde und durch den beglückenden Umgang mit gebildeten und gelehrten Menschen. Indessen er fand bald, daß für das teuere Leben in der Schweiz seine Einnahme nicht ausreiche. Nahrungssorgen stellten sich ein, die ihn bis kurz vor seinem Tode nicht verlassen sollten. Nach Ablauf des ersten Jahres erkannte er, daß er, seiner Gesundheit wegen, ein volles Schulamt nicht vereinigen könne mit

Digitized by Google

wissenschaftlichen Arbeiten, die für sein Ziel notwendig waren. Dieser Arbeiten wegen lockte ihn auch die nahe Universität in Zürich. Da sein Gehalt sich nach der Zahl der Stunden, die er gab, richtete, so konnte eine Erleichterung im Schulamt nicht eintreten. Er entschloß sich daher, die Stelle für das folgende Jahr zu kündigen, und sich dann in Zürich zu habilitieren. Er kündigte ungern, da der Stadtrat ihm beim Überzug freundlich entgegengekommen, er überall freundlich aufgenommen war und die Verhältnisse lieb gewonnen hatte. Der innere Drang war mächtiger als die Bedenken. Im Februar 1878 habilitierte er sich; seine Promotions-Vorlesung hielt er über „Psychische Mechanik". Im Herbst, begleitet von den wärmsten Wünschen seiner Freunde, auch des Direktors des Gymnasiums, siedelte er mit Frau und zwei Kindern nach Zürich über, ohne jede Konnexion, ohne einen Pfennig Verdienst in sicherer Aussicht zu haben. Ermöglicht ward dieser Überzug durch ein kleines Vermögen, das die Braut zur Verwunderung des Bräutigams mit in die Ehe gebracht hatte, dessen Ertrag freilich noch sehr des Zuschusses bedurfte. Es gelang ihm, einige Stunden an der Züricher Kantonsschule, einem Gymnasium, zu erhalten. Weitere Hoffnungen schlugen fehl.

Unter den deutschen Kollegen am Gymnasium, wie an der Universität fand er erfrischenden Umgang; auch im „Ständli". Es war dies eine Gesellschaft, an welcher ursprünglich nur teilnehmen durfte, wer in Deutschland aus politischen Gründen zum Tode verurteilt worden. Von den alten Revolutionären, welche Glogau fand, ist hier nur Kinkel zu nennen. Später durfte jeder gebildete Deutsche eintreten. Hier lernte er im zweiten Jahre seines Aufenthaltes einen österreichischen Oberingenieur kennen, der an der Gotthardbahn beschäftigt gewesen, nun aber zu besserer Stelle in die Heimat zurückkehrte. Er bat Glogau, drei Söhne in Pension zu nehmen. Dieser tat es, der Not gehorchend, aber fürchtend, in seiner Arbeit gestört zu werden. Jedoch die Söhne fühlten sich wie zur Familie gehörig, und Glogau konnte ruhig an dem ersten Bande seines Hauptwerkes: „Abriß der philosophischen Grundwissenschaften" arbeiten. Nach zwei und einhalb Jahren starb der Vater, die Söhne mußten zur Mutter zurück, aber rasch kam Ersatz in zwei Söhnen einer anderen Familie, die auch liebe Hausgenossen wurden.

Drei harte Jahre waren durchlebt. Lichtblicke brachte die Nähe der Familie Siebeck in Basel. Man konnte sich hie und da besuchen, oder die Freunde machten Leib, Seele und Geist erfrischende Ausflüge. Nun schien Glogaus Sonne überhaupt freundlicher zu leuchten. Es war schon länger geplant, einen Lehrstuhl für Philosophie an dem eidgenössischen Polytechnikum in Zürich zu errichten. Endlich am 22. März 1882 erfuhr Glogau, daß er zum Professor der Philosophie an dieser Anstalt ernannt worden sei. Jetzt schienen Not und Sorgen ein Ende zu haben. Doch

Digitized by Google

nur zu bald, nachdem er freudig seine Tätigkeit begonnen, schon Weihnachten 1882, kam die Anfrage von Berlin, ob Glogau als außerordentlicher Professor nach Halle gehen wolle. Vergeblich hatte er vor seiner Professur Versuche gemacht, nach Deutschland zu kommen. Nun sollte es glücken, er aber zugleich neuen Sorgen entgegengehen; denn mehr als die Hälfte der Einnahme, die er zuletzt in Zürich hatte, mußte er schwinden lassen. Jubelnd zog er indessen nach Halle, denn er wollte leben und wirken im Lande des deutschen Idealismus. Ostern 1883 kam er nach Halle. Von da an ging sein Berufsleben seinen naturgemäßen Gang. Bereits nach einem Jahre, Ostern 1884, kam er als ordentlicher Professor der Philosophie nach Kiel. Nun war das Ziel seiner akademischen Laufbahn erreicht. In das Jahr 1886 fiel seine Auseinandersetzung über Ethik mit Steinthal. Im Sommer 1888 drängte es ihn, seine Züricher Freunde zu besuchen. Im Oktober desselben Jahres reisten er und seine Frau nach Berlin zu Steinthals silberner Hochzeit. Doch nur zu bald sollten den freudvollen Tagen leidvolle folgen. Am 29. November erkrankte die kleine Else, am 4. Dezember war sie tot. Einem Züricher Freunde schrieb Glogau am 31. Dezember. „Lassen Sie mich", sagt er dabei, „über den entsetzlichen Verlust, den unser innerstes Leben täglich und stündlich durch das Abscheiden dieses Kindes erlitten, lieber schweigen. Gottes Heimsuchungen sind hart, aber wir murren nicht, sondern suchen sie in Demut und Ergebenheit zu ertragen. Nur ist die Freudigkeit des Daseins und die Elastizität des Geistes einstweilen gebrochen." Am 25. Juni 1889 war Glogau zum ersten Mal an der Reihe für das Dekanat und hatte damit auch die Höhe seiner Berufsstellung kennen lernen. Seine Aufgabe blieb bei all diesen Veränderungen, die Vollendung seines in Zürich begonnenen Hauptwerkes: Abriß der philosophischen Grundwissenschaften, worin er einen neuen Idealismus der Weltanschauung darstellen wollte. Der erste Band erschien 1880 als er noch in Zürich war, der zweite erschien 1888, der dritte sollte bei seinem raschen Tode unvollendet bleiben. Auf eine nähere Angabe des Inhaltes dieses Werkes ist hier nicht einzugehen.

6. Der Idealismus der Naturwissenschaft. Wir haben nun von Glogaus Auffassung der Natur zu reden; da er jedoch eine idealistische Auffassung bringt, welche in einem Gegensatz zu einem schon vorhandenen Idealismus der Natur steht, so wollen wir diesen älteren zuerst anführen. Er ist uralt. Man kann ihn den Idealismus der Psalmen, zumal des 104. nennen. Humboldt sagt im zweiten Bande seines Kosmos von der hebräischen Naturpoesie: „Als Reflex des Monotheismus umfaßte sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit. Die Natur ist diesem ein Geschaffenes, Angeordnetes. Man erstaunt, in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfang, wie der 104. Psalm, mit

Digitized by Google

wenigen großen Zügen, das Universum, Himmel und Erde, geschildert zu sehen." Alles erscheint dabei als Anordnung Gottes und es spricht sich in der Schilderung voll und ganz die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit dieses schaffenden, ordnenden Gottes aus. „In anderen Psalmen, zumal auch im 37. Kapitel des Buches Hiob," sagt Humboldt, „kehren ähnliche Ansichten wieder, stets mit dem Rückblick auf die allgegenwärtige, unsichtbare Macht, welche die Erde verjüngen oder in Staub zertrümmern kann." Denn dieser Gott, dieser Hirte des Volkes Israel, obgleich barmherzig, gnädig und gütig, ist auch *ein Gott der Rache*, der bei dem Ungehorsam seines Volkes jederzeit das Gemächte seiner Hände vernichten kann.

Bei solcher Vorstellung konnte der Gedanke nicht aufkommen, das zu Anfang Geschaffene und Angeordnete verharre in alle Zeiten hinein in dieser Anordnung, oder in dieser von Gott gewollten gesetzlichen Bestimmtheit als seiner Natur. Im *Evangelium* dagegen ist dieser barmherzige Gott, dieser Hirt und Vater der Menschen, ein *Gott der Liebe*, welcher will, daß keines Menschen Seele verloren gehe, und ein Reich Gottes, ein Reich der Sittlichkeit auf Erden verwirklicht werde. Deshalb konnte nicht ausbleiben, daß mit der *Reformation*, als der Zeit des *Wiederauflebens* des Evangeliums, der Gedanke lebendig wurde, diese Welt der Verwirklichung des Reiches Gottes müsse von ewiger Dauer sein. Gott habe in der bei der Schöpfung gewollten Ordnung der Welt, dieser *ihre Natur*, d. i. *ihre gesetzliche Bestimmtheit* für alle Zeit verliehen, und er habe damit der Welt zugleich eine gewisse Selbständigkeit gegeben. Diese Gesetzlichkeit des Ganzen äußert sich bei der Vielheit von Erscheinungen *in einzelnen Naturgesetzen*. Der Trieb mußte erwachen, diese einzelnen Gesetze zu erforschen. Da jedoch diese Forschung geschah in der Überzeugung, daß diese Gesetze Gesetze Gottes seien, so weckte die Erkenntnis solcher Gesetze zugleich die Bewunderung Gottes, der durch eine einfache Gesetzlichkeit eine zahllose Fülle und Mannigfaltigkeit von Erscheinungen ordnete und sicherte. Mit dieser Bewunderung lebte aber nicht eigentlich der Idealismus der Psalmen wieder auf; denn diese sind nur der Ausdruck einer dichterischen Phantasie, die von der Idee des einen Gottes und Schöpfers beherrscht wurde. Der neue Idealismus jedoch, der *Idealismus der Naturwissenschaft*, ist durch den *wissenschaftlichen Nachweis* vorhandener Naturgesetze wissenschaftlich begründet. Kant spricht bei seinen Gottesbeweisen auch von der *Physikotheologie*. Er verstand darunter eine *Lobpreisung Gottes* auf Grund von *Ordnung in der Natur* (Physis). Vielleicht dachte er dabei an die Psalmen, doch ließ er diese Lobpreisung nicht als Beweis für das Dasein Gottes gelten, denn diese Lobpreisung hat ja die Annahme eines ordnenden Gottes zur Voraussetzung.

Digitized by Google

In seiner Kritik fordert er daher den wissenschaftlichen Nachweis solcher Gesetze, das Dasein Gottes daraus zu folgern, denn in seiner Theorie des Himmels hatte er ausgeführt, daß aus dem Zufall keine Ordnung, kein Gesetz entstehen könne. „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders, als regelmäßig und ordentlich verfahren kann."

Erste Erforscher von Naturgesetzen sind: Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton. Wir ehren sie als die ersten Begründer der neuen Naturwissenschaft; sie sind zugleich die Begründer des Idealismus derselben. Kant begründete diesen Idealismus philosophisch und erweiterte ihn, insofern er auch die allen sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegende Materie idealisierte. Denn, evangelischen Geistes voll, mußte er auch die Materie als ein von Gott gewolltes, gesetzlich bestimmtes Etwas betrachten. Er sagt daher in der Theorie des Himmels: „In den wesentlichen Eigenschaften der Elemente (der Materie) ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprung her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist." Seine Kritik bestätigt das aus dieser Theorie Angeführte, denn sie sagt: „Das Weltganze, die Welt der Naturgesetze und die Welt der Sittengesetze umfassend, ist als aus einer Idee Gottes entsprungen vorzustellen."

Dieser naturwissenschaftliche Idealismus kennt niedere und höhere Stufen des Daseins, die er alle auf Gott zurückführt, der jede Stufe zu ihrer Zeit ins Dasein treten ließ. Jede Stufe besitzt neben ihrer von Gott bestimmten Gesetzlichkeit, auch ihren von Gott gewollten Zweck, der ein Verharren in dieser Stufe notwendig macht und keinen Übergang in eine andere Gesetzlichkeit zuläßt. Jede Stufe bildet überdies in der Fülle und Mannigfaltigkeit ihrer Formen ein eigenes Reich der Schönheit. Dies gilt selbst von der niedrigsten oder untersten Stufe, von der unorganischen oder leblosen Welt. Als leblos kommt in ihr keine eigentliche Entwickelung vor; nur ein Wechsel in den Formen des Zusammenhangs, ob luftförmig, flüssig oder fest. Als Weltmassen bildet sie die Sonnensysteme, das Weltsystem, als Erde und Wasser die Wohn- und Nährstätte allmöglicher Lebewesen; sie liefert als Wasser und Luft, auch als festes Gestein und Metall die Mittel zum Leben; sie liefert den Menschen die Mittel zu festen Wohnräumen, zum Verkehr auf Wasser und Land. Sie liefert den Stoff zur Wiege des noch ganz unselbständigen Menschenkindes und zum Sarg, der den Leib aufnimmt, dessen Seele zu höherem Dasein entflohen. Welche Mannigfaltigkeit überdies von das Gemüt ergreifenden Erscheinungen! Vom starren Gebirg zum brandenden Meer, vom Sturm und Gewitter zum Regenbogen, vom Sand und Lehm zum Edelmetall und Edelgestein. Oft freilich treten bei dem ehernen Zwang des

Digitized by Google

Geschehens auch Erscheinungen auf, die als Übel empfunden werden, welche des Menschen Geist zwar zu bewältigen sucht, bei denen jedoch die Vernunft oft stille steht und welche nur in der Tiefe des religiösen Gemütes verarbeitet werden können.

7. Der Wert der Naturgesetze. In heutiger Zeit findet der naturwissenschaftliche Idealismus wenig Beachtung. Tatsächlich ließ nur der Geist des Evangeliums den Gedanken der Naturgesetze lebendig werden, und nur da wo dieser Geist lebendig bleibt, werden Naturwissenschaft und ihre Verwendung, Technik und Industrie gefördert. Trotzdem heißt es jetzt: Naturwissenschaft habe es nicht mit Religion, nicht mit Gottesvorstellungen zu tun. Denn, nachdem der Gedanke der Naturgesetze lebendig geworden, Naturgesetze erkannt waren, da war es leicht, den Wert derselben zu steigern, und zu sagen, man brauche keinen Gott; sie hätten von Ewigkeit her bestanden, oder sie hätten sich bei der Wechselwirkung der noch ganz unbestimmten Teile einer Materie, wenn auch nicht durch Zufall, doch durch einen Kampf ums Dasein, der eine Ewigkeit hätte dauern können, als das Zweckmäßigste und Dauerhafteste herausgebildet. Bei dieser Annahme bleibt es jedoch immerhin Zufall, daß die Teilchen sich so zusammentrafen, daß das Zweckmäßigste entstehen konnte. Die Annahme überdies einer dem Anfang der Weltbildung vorausgegangenen Ewigkeit, wie die Annahme von bestimmungsleeren kleinsten materiellen Teilchen, diese Annahmen alle sind nur Mythenbildung, keine beweisbare Wissenschaft. Newton sagte, es gibt keine mechanische Erklärung dafür, daß nach dem Gesetze der Schwere die Kraft mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt; sie könnte auch in einem anderen Verhältnis abnehmen, wir könnten daher nur annehmen, daß ein Gott dieses Verhältnis bestimmte. Und im Sinne Kants sagen wir, wenn aus einer zerstreuten Materie ein geordnetes Ganze entstehen konnte, so war dies nur möglich, weil ein Gott die einzelnen Teilchen, dem „Weltplan" gemäß, wie Kant sagt, gesetzlich bestimmt hatte. Wir stehen nicht an, das Vorgehen von Newton und Kant, die durch einen geistigen Gott eine gesetzlich geordnete Welt ins Dasein treten lassen, als Denkfreiheit zu rühmen. Die Annahme von Gesetzen, die im Nebel einer vorweltlichen Ewigkeit entstanden sein sollen, erklären wir dagegen aus geistiger Unfreiheit, aus dem Vorurteil gegen Religion und Gottesvorstellung. Denn mit den im Nebel der vorweltlichen Ewigkeit entstandenen physikalischen und chemischen Kräften hätten dann zugleich die Kräfte des Denkens und der sittlichen Freiheit und die damit verbundenen Gefühle entstehen müssen, da niemals Kräfte, welche ihrer Natur oder ihren Gesetzen gemäß wirken müssen, wie sie wirken sollen, Kräfte erzeugen können, welche in geistiger Freiheit nicht ihren Gesetzen gemäß wirken, wie sie wirken sollen, und welche deshalb statt einer Welt der Sittlichkeit eine Welt der Unsittlichkeit entstehen lassen.

Digitized by Google

Dieser Überschätzung der Gesetze der Naturwissenschaft steht auch eine Geringschätzung derselben zur Seite. Man sagt, diese Gesetze seien wertlos, denn sie seien nur induktiv, d.i. aus einzelnen Erfahrungen oder Beobachtungen festgestellt worden; jedoch nur deduktiv, d.i. aus allgemeinen Sätzen abgeleitete Gesetze könnten auch eine allgemeine und ewige Gültigkeit haben. So habe Galilei aus einzelnen Beobachtungen seine Fallgesetze aufgestellt und unter der Annahme, die Erde besitze eine Kraft der Anziehung, die er Erdschwere nannte, gefunden, daß diese Kraft einem fallenden Körper in jeder Sekunde eine Beschleunigung von rund zehn Meter erteile. Niemand aber wisse, ob diese Gesetze allgemein und jeder Zeit gelten. So auch habe Kepler aus einzelnen, wenn auch vielen Beobachtungen der Bewegung des Mars, das Gesetz aufgestellt, der Mars, die Planeten überhaupt, bewegten sich in Ellipsen. Die Beobachtungen zeigten jedoch bei den Planeten vielfach Abweichungen von dieser Bahn. Nicht anders sei es bei Newtons berühmter Entdeckung. Er habe das Gesetz, wonach ein Apfel fällt, oder von der Erdschwere angezogen wird, auf das Verhältnis zwischen Erde und Mond angewendet, und als ihm die angestellte Rechnung zeigte, daß man in gleicher Weise, wie bei einem Apfel, auch bei dem Monde von der Anziehung desselben durch die Erdschwere reden könne, so habe er das Gesetz der Schwere oder der Gravitation für alle Weltmassen aufgestellt. Indessen trotz der Aufstellung dieses Gesetzes würden immer noch Unregelmäßigkeiten in der Bahn des Mondes und der Planeten beobachtet, ein Beweis, daß induktive oder Erfahrungsgesetze keinen Wert hätten.

Zur Richtigstellung dieser Behauptungen verweise ich auf ein noch zu wenig bekanntes Werk*). Hiernach ist die Apfelerzählung wohl nur eine Legende, denn es heißt darin: „Ehe Newtons berühmtes Werk „Die mathematischen Prinzipien der Naturlehre" erschien, war schon auf Grund des Kopernikanischen Systems der Gedanke aufgetaucht, die Erdschwere sei die eine Kraft, welche alle Weltmassen beherrsche; auch war bekannt, daß diese Kraft mit dem Quadrat der Entfernung abnehme. Nicht die Entdeckung der Einheit der die Weltkörper beherrschenden Kraft, nicht die Entdeckung der Wirkungsweise dieser Kraft ist daher Newtons Verdienst. Seine geniale, folgenschwere Großtat war eine mathematische. Wie auch sein Werk anfangs nur als ein mathematisches angesehen wurde."

Ausführlich wird dann gezeigt, wie Newton in mathematischer Weise untersuchte, in welchen Bahnen sich eine geradlinig bewegte Masse bewegen kann, wenn sie von einer Mittelpunktskraft angezogen wird. Zur Feststellung der wirklichen Bahn der Planeten brauchte er die Erfahrungs-

*) Prof. Dr. Rosenberger: Isaak Newton und seine physikalischen Prinzipien. Ein Hauptstück aus der Entwickelungsgeschichte der Physik. Leipzig 1895.

Digitized by Google

erkenntnis, wie groß die Fallbeschleunigung eines Körpers sei, brauchte er überdies Keplers Erfahrungsgesetze. Umgekehrt leitete er dann aus diesen Gesetzen für alle Bewegungen der himmlischen Körper die Wirksamkeit einer Zentralkraft ab, die nach dem quadratischen Gesetze wirken muß. Sein weiteres Verdienst ist, aufmerksam gemacht zu haben, daß in der Wirklichkeit es sich nicht bloß um die Mittelpunktskraft und um die angezogene Masse handelt, da in der Nähe befindliche Massen Störungen veranlassen müssen. Mit der Annahme der gesetzlich bestimmten, sogenannten Schwerkraft entwickelte er dann alle Eigentümlichkeiten der Störungen und Unregelmäßigkeiten in der Bewegung des Mondes und der Planeten mit solcher Genauigkeit, daß seitdem See- oder Sternkarten hergestellt werden konnten, welche der Schiffahrt eine ungeahnte Sicherheit gewähren. Weshalb die seefahrenden Engländer mit größter Begeisterung Newtons Werk aufnahmen. Diese Sicherheit des Seeverkehrs ist ein Beweis für die allgemeine Gültigkeit der dabei in Betracht kommenden Naturgesetze. Die Wissenschaft selbst aber, die Astronomie ward dadurch bereichert, denn später entdeckte man sogar aus den Unregelmäßigkeiten in der Bahn des Uranus einen neuen Planeten, den Neptun.

Nicht bloß induktiv, wie man sagt, nicht bloß auf Grund von einzelnen Erfahrungen, sondern auch deduktiv, auf Grund allgemein gültiger mathematischer Sätze, sind somit die Gesetze der Bewegung der Weltmassen abgeleitet. So aber sind alle Gesetze der unorganischen Natur, von der hier allein die Rede ist, auf Grund allgemeiner Gesichtspunkte mit Hilfe einzelner Beobachtungen oder Erfahrungen gewonnen. Bei chemischen Vorgängen sind es namentlich die Maß- und Gewichtsverhältnisse, welche beobachtet werden müssen. Nie jedoch wird durch die Zahl der Beobachtungen die Richtigkeit eines aufgestellten Gesetzes bewiesen. Die Richtigkeit des Gesetzes der Schwere und der damit verbundenen Gesetze bewahrheitete sich dadurch, daß sie die Grundlage nicht nur der wissenschaftlichen Mechanik, sondern der Naturwissenschaft überhaupt wurden, und so wird sich die Richtigkeit eines neuen Gesetzes erweisen an der Verwendbarkeit bei einem andern aufzustellenden Gesetze, wie an dem damit verbundenen Fortschritt der Wissenschaft. Und wie sich die Richtigkeit des Gesetzes der Schwere erweist an der Sicherung des Seeverkehrs, so erweist sich die Richtigkeit der Naturgesetze überhaupt an der praktischen Verwendbarkeit für mechanische, industrielle, wirtschaftliche und selbst soziale Zwecke. — Ein eigenartiger Einwand gegen die Naturgesetze ist folgender. Man sagt, man könne nicht wissen, ob diese Gesetze, die sich als richtig erwiesen hätten, auch der Wirklichkeit entsprechen, denn mit einem anderen Erkenntnisvermögen würde man auch andere Gesetze erkennen. Demgegenüber ist zuerst früher Gesagtes zu wiederholen. Mag des Menschen Natur durch die „Mutter" Natur geworden sein oder mag

Digitized by Google

ein Gott diese Natur bestimmt haben, hier wie dort bleibt es sein Recht, dieser seiner Natur gemäß die Welt zu erkennen. Überdies sagt bereits der Gründer der neuen Philosophie, der Franzose Deskartes, Gott könne kein Betrüger sein. Gott kann daher auch den Menschen nur das Erkenntnisvermögen gegeben haben, welches fähig ist, Gottes Willen überall zu erkennen, sowohl in den Geboten und Gesetzen, welche ein Reich der Religion und Sittlichkeit verwirklichen sollen, als auch in den Gesetzen, welche seiner Schöpfung Ordnung und Dauer geben. — Man sagt auch, wenn Gott wankloſe Gesetze schuf, so kann er keine Wunder verrichten. Können wir eine Welt begreifen, in welcher das Licht bei einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometern in der Sekunde über 7000 Jahre braucht, den Durchmesser der Milchstraße zu durcheilen? Wie kann man bei der Unbegreiflichkeit der Riesengröße der Welt der noch viel unbegreiflicheren Riesenallmacht Gottes gegenüber wagen, derselben eine menschliche Schranke zu setzen? Kant sagt, Gott muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei. Glogau, welcher Aberglaube und Beschränktheit ferngehalten haben will, sagt: Mit dem Begriff der Regierung oder Vorsehung Gottes ist ohne weiteres der Begriff des Wunders gesetzt. (Religionsphil. S. 19.)

8. Glogaus Idealismus der Natur. Erwähnt ward, daß nach Kant eine spekulative Vernunft oder Philosophie, welche alles im Spiegel (speculum) der Begriffe betrachtet, keine Naturerkenntnis gewinnen könne, denn diese erfordere Naturbeobachtung, oder Erforschung der Welt der Erfahrung. Doch blieb im Großen und Ganzen die Philosophie, bei der Geringschätzung der Erfahrung, dabei, die Dinge aus Begriffen zu entwickeln. Nach Kants Tod erreichte sogar solche Philosophie ihre höchste Blüte in dem absoluten Idealismus Hegels. Dieser wollte Kants Dualismus, den Gegensatz zwischen Gott und Schöpfung überwinden. Er dachte sich daher Gott als das Absolute, d.i. als das Eine unterschiedlos alles in sich Enthaltende und Umfassende; dieses Eine war ihm ein unpersönlicher Geist, den er auch das Wissen und die höchste Idee nannte. Dieses Eine entschloß sich zum Anderswerden. Dieses Andere aber war die Substanz aller Dinge, die Materie; aus ihr, als der untersten Stufe der Natur, sollte sich dann, von Stufe zu Stufe sich entwickelnd, der Geist im Menschen erheben, als selbstbewußter, persönlicher Geist. Er erhebt sich dabei als das siegreiche Licht der Welt über das Dunkel und die Nacht der materiellen Welt. Wie aber, wenn Gott als Geist selbst zur Materie und zur materiellen Welt wird, so ist diese doch etwas Geistartiges; wie kann sie da nur dunkel, nur Nacht sein? Hegel verharrte mit dieser Vorstellung bei einem begrifflichen Gegensatz, den Plato in der idealistischen Philosophie der Griechen aufbrachte. Dieser dachte, daß von Ewigkeit her neben Gott als der höchsten Idee,

Digitized by Google

als dem Geiste, dem Licht, der Kraft, dem Guten und Wahren, dem Reinen und Schönen, sein Gegenteil, das allen Erscheinungen zu Grunde Liegende, die Materie, als das Ideenlose, Geistlose, Dunkle, Kraftlose, Untätige, Schlechte und Unreine vorhanden gewesen wäre. Dieser begriffliche Gegensatz zwischen Gott oder Geist und Materie pflanzte sich in aller idealistischen Philosophie fort, selbst bei Hegel, der damit ebenfalls einen Dualismus, den zwischen Geist und Materie, festhielt.

Im Menschen wird nach Hegel der absolute Geist zum Phänomen, er kommt zur Erscheinung; er nennt daher diese Entwickelungslehre Phänomenologie, sagt jedoch § 249 seiner Enzyklopädie: „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen hervorgeht, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren den Grund der Natur ausmachenden Idee. Ein Hervorgehen z.B. der Pflanzen und Tiere aus Wasser usw. muß sich die denkende Betrachtung entschlagen. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen." Die Entwickelung kommt also nur der Idee im Innern der Natur zu; äußerlich bleiben die Stufen nebeneinander. Ob nun das aus nebeneinander bleibenden Stufen bestehende äußerliche Ganze nicht doch auch etwas dualistisch neben der inneren Idee als dem geistigen Gott Verharrendes ist, das soll an dieser Stelle nicht untersucht werden. Wir sprachen hier von Hegel als dem Vorgänger Glogaus, dessen Weltauffassung ebenfalls eine Phänomenologie des Geistes ist, und der sich öfters auf Hegel bezieht, ohne jedoch ihm überall zuzustimmen; zumal nicht bei dem Begriff der Materie. Er sagt (Religionsphilosophie S. 17): „Woraus, so fragen wir, schuf Gott die Welt? Die Antwort des Monotheismus lautet: aus Nichts. Es war über Gott kein Fatum, keine über ihm wogende Materie, die z.B. Plato noch voraussetzt. Aus Nichts, das heißt allein aus sich. So ist die Welt also durch und durch göttlich. Es haftet ihr nicht der Schmutz der gegenständlichen Materie an. An dieser gegenständlichen Materie krankt noch das ganze Altertum. Wer sich aber tragen läßt von Kantscher Anschauungsweise, dem hört der Schmutz der Materie auf; sie ist als Schöpfung Gottes selbst ein Göttliches."

Wir führten schon bei Hegel Platos begrifflichen Gegensatz von Gott oder Geist und Materie an. Da dieser alles Schlechte zugeschrieben wurde, so ist klar, weshalb Glogau vom Schmutz der Materie spricht. Nur krankt, wie Hegel zeigt, nicht das Altertum allein an dieser Vorstellung. Nach Kant schuf Gott als Weltschöpfer auch die Materie. In deren wesentlichen Eigenschaften erblickt er, wie erwähnt, einen unendlichen Verstand oder die Idee Gottes wirksam. Diese Eigenschaften sind aber gesetzlich bestimmte Wirksamkeiten. Die Materie ist ihm eine Kraft, eine Dy-

Digitized by Google

namis. Sie ist also nicht mehr das Kraftlose, das nur Leidende. Sie ist, sagt er im Hinblick auf die Wechselwirkung der Weltmassen, das beweglich Bewegende. Sie ist bewegend als eine Anziehung ausübende Kraft, sie ist beweglich als das, was angezogen wird, was die Wirkung einer Anziehung oder einer anderen Kraft erfährt oder erleidet. Auch diese Vorstellung Kants scheint in der Philosophie noch wenig lebendig geworden zu sein.

Über den Schöpfungsvorgang selbst kann kein Mensch etwas aussagen, denn alle Analogie fehlt, sagt auch Glogau. Trotzdem fügt er hinzu (a. a. O.): „Die treffendste Analogie ist das Verhältnis des Sprechenden und des Wortes, denn das Wort des Sprechenden erweckt Leben." Indessen das Sprechen eines Wortes ist doch etwas anderes, als wenn Gott sprach, es werde Licht! und es ward Licht. Hegel sagte: Der absolute Geist entschloß sich zum Andersein, zum Werden der materiellen Welt. Ein alter indischer Hymnus sagt: Ein Viertel Gottes wurde Welt, drei Viertel schwangen sich empor. Allen solchen Aussagen gegenüber bleibt die einfachste die: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und wenn jemand meint, sagen zu müssen: Am Anfang schuf Gott die Menge der gesetzlich bestimmten kleinsten materiellen Teile, aus denen die Sonnensysteme, Himmel und Erde, entstehen sollten, so ist damit für die Veranschaulichung des Schöpfungsvorganges nichts gewonnen. Die welche von Gott nichts wissen wollen, verlegen den Anfang der Weltentstehung in den Nebel einer vorweltlichen Ewigkeit; aber die Entstehung der Gesetzlichkeit der kleinsten Teile bleibt dabei dunkel und, wie erwähnt, dem Zufall überlassen.

Die Hauptsache bleibt, daß Glogau einer erschaffenen Welt, somit einer Außenwelt, gegenüberstand. Mit Kant sagte er, alles Denken muß sich auf sinnliche Anschauung beziehen. Mit Steinthal betrachtete er die Vorstellung als den sprachlichen Ausdruck für eine Anschauung, als ein geistiges Gebilde, das er auch eine Nachschöpfung nannte. Mit alledem steht Glogau nicht auf dem Boden jener Spekulation, welche Kant verwarf. Er sagt deshalb auch (Logik S. 106): „Wahre Philosophie erdenkt und erspekuliert nicht die ihr eigenen Begriffe, indem sie etwa die Erscheinungswelt einfach zur Seite schiebt. Sondern von der mit dem Leben des Menschen gegebenen Gesamterfahrung geht sie aus, wie die Einzelwissenschaften." So eifrig war Glogau, die Erfahrungswelt im Einzelnen kennen zu lernen, daß er noch in seinen letzten Jahren Vorlesungen über Botanik und Chemie hörte. Dabei lehnt er die Naturgesetze nicht ab, denn er beginnt das erste Kapitel seiner Logik (S. 7) mit den Worten: „Uns beherrscht heute die Gewißheit, daß auch in den unbekanntesten Räumen der Welt überall ewige Gesetze das Geschehen regieren." Von Wichtigkeit ist es deshalb auch, anzuführen, was Glogau bei Angabe des

Digitized by Google

Versuches, wie die chemischen Elemente zu einem natürlichen System zu ordnen seien, sagt (Logik S. 132): „Wenn man die Elemente nach ihren steigenden Atomgewichten ordnet, und dann in bestimmte Gruppen teilt: so entspricht die Anordnung der Gruppen genau der von Glied zu Glied sich ändernden chemischen Wirksamkeit. Und zwar kehren, ähnlich den Oktaven der Tonleiter, dieselben resp. ähnliche Eigenschaften in derselben Reihenfolge annähernd wieder, sobald das Atomgewicht eines Elementes um dieselbe oder doch nahezu dieselbe Zahl zugenommen hat. Die besonderen chemischen Eigenschaften scheinen danach eine periodische Funktion der Atomgewichte zu sein. Man kann daher die Gruppen so unter einander stellen, daß die Elemente der Horizontalreihe nach der Größe der Atomgewichte ihre Eigenschaften periodisch verändern, während sie in der Vertikalreihe nach der Ähnlichkeit der Eigenschaften einander folgen. Alles dies unterliegt jedoch bis jetzt durchaus noch der tastenden Forschung, welche durch die mathematischen Beziehungen außerordentlich gestützt wird."

Es ist das Gesetz der periodischen Funktion der Atomgewichte, welches Glogau hier anführt. Jahrelange Erfahrungen von Ähnlichkeiten zwischen Elementen kleinerer Reihen waren vorausgegangen, ehe versucht wurde, alle Elemente zu ordnen. Es ist ein Erfahrungsgesetz, das keines Menschen Vernunft ersinnen konnte, und von dem nur Gottesleugner behaupten können, es habe sich aus unbestimmten materiellen Teilchen in einem vorweltlichen Zufallskampf, der eine Ewigkeit gedauert haben könne, entwickelt. Glogau spricht dabei noch von tastender Forschung. Indessen, abgesehen von vielem anderen, hat sich dieses Gesetz allein schon dadurch bewährt, daß man bei Lücken in vorhandenen Reihen Elemente von den und den Eigenschaften vermutete, die später entdeckt wurden. – Glogau würde dies Gesetz nicht so umständlich angegeben haben, wenn er ihm keinen Wert beigelegt hätte. Er sagt dann auch (Logik S. 72): „Der Forschergeist ist es, der die Zusammenhänge und Reihen bildet, indem er die einzelnen physikalischen und chemischen Erscheinungen auf einfachere und einfachste zurückführt; die letzteren dann nach allen ihren Eigenschaften der Reihe nach prüft, dieselben vergleicht, und endlich die ersteren aus ihnen herleitet. Solche Betrachtungen und Ordnungen sind objektiv begründet." Erstaunt aber liest man den darauf folgenden Satz: „Sie sind insofern aber künstlich, als die entworfenen Skalen usw. in der Natur selbst kein Sein haben." Wie kann, was in der Natur objektiv begründet ist, künstlich sein und in der Natur kein Sein haben?

Wir müssen uns dabei erinnern, daß Steinthals Vorlesung Glogau veranlaßte, alles genetisch, der Entwickelung gemäß, aufzufassen. Die Welt mit ihren unteren und oberen Stufen ward ihm das Erzeugnis einer Ent-

Digitized by Google

wickelung, seine Philosophie eine Phänomenologie des Geistes. Er verwirft dabei Darwin, dessen Entwickelung durch äußere Umstände herbeigeführt wird. Glogaus Welt ist eine Schöpfung Gottes. Gott selbst legte den Trieb der Entwickelung ins Innere, in das „Innesein" der Dinge. Dieses Innesein ist ihm das Wesentliche. Es äußert sich zuerst als Leben in den Lebewesen oder Organismen. Bei diesen sind ungleichartige Teile, Glieder oder Werkzeuge, zu einheitlichen Zwecken und zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt. In der untersten, der leblosen oder unorganisierten Stufe tritt das Innesein noch nicht hervor. Die Teile sind gleichartig, nicht zu inneren Zwecken vereint, und hängen nur äußerlich zusammen. Es heißt daher (Logik S. 72): „Die allgemeine und unbestimmte Lebendigkeit der unorganischen Natur zeigt abgerissene und zusammenhangslose gelegentliche Kraftäußerungen. Die äußerlich mit einander zusammenhängenden Teile eines Minerals z.B. ruhen bei stabilem Gleichgewicht in fast vollkommenem Schlaf; sie reizen sich nicht gegenseitig zu ununterbrochen wechselnder Tätigkeit, in der eine verwickeltere Lebenseinheit sich ausspricht. Aus ihrem Zusammenhang gerissen, hören sie daher nicht auf, zu sein, was sie waren, obwohl sich ihre Zustände in etwas abändern."

Der spekulative Entwickelungsgedanke Glogaus faßt also die ganze Natur als Leben auf. In der untersten Stufe ist aber alles Innere noch veräußerlicht, alles Leben, aller Geist noch vollständig gebunden, im Schlaf erstarrt. In eigentümlicher Ausdrucksweise spricht Glogau dabei der unteren Stufe der höheren gegenüber das Sein ab. So haben Natur und Mensch kein Sein, da es von dem wahrhaft Seienden, von Gott stammt. Es hat aber auch das Einzelne dem Ganzen gegenüber kein Sein, so die naturwissenschaftlichen Gesetze nicht, gegenüber dem Ganzen der Natur. Dem Satze: diese Ordnungen haben kein Sein, folgt daher der Satz: „Die wahre Wesenheit der elementaren Werkstücke der Natur wird erst im Zusammenhang der Natur erkannt." Nun ist klar, weshalb die naturwissenschaftlichen Ordnungen, obgleich objektiv begründet, nur künstlich heißen. Sie beziehen sich nur auf elementare Werkstücke. Der Naturforscher stellt sie auf, zum Zweck der Einzelwissenschaft; sie dienen nur für das Praktische in Wissenschaft und Leben, für astronomische, mechanische, industrielle, wirtschaftliche usw. Zwecke. Glogau bei seinem Eifer für Naturwissenschaft achtete diese Kenntnisse jedenfalls sehr hoch; aber für die theoretische oder spekulative Erkenntnis dienten sie ihm nicht, denn diese verlangt, die unterste Stufe als diejenige zu beachten, aus welcher Leben und Geist sich erheben sollen, in welcher sie daher noch vollständig erstarrt und gebunden sind.

Die Hauptaufgabe Glogaus war daher der Nachweis, daß es in der Natur nichts Totes geben könne, auch keine toten letzten

Digitized by Google

Einheiten, bei denen er an Atome dachte. Selbst bei der Materie wies er ein Urleben nach, und dieses Urleben war ihm die wahre Wesenheit, das wahre Sein der materiellen Natur. Dieser Nachweis war für ihn einfach, da allgemein eine bewegte Kraft eine lebendige genannt und ebenso allgemein in jeder Bewegung eine Lebensäußerung erblickt wird. Wo Bewegung, da Leben. Es heißt daher (Logik S. 135) weiter: „Die allgemeine, Kantsche Definition, die Materie sei das Bewegliche, das durch den Konflikt zweier Grundkräfte, Anziehung und Abstoßung, seinen Raum in bestimmter Weise erfüllt, hat mein Überblick zur Anschauung eines elementaren Urlebens umgebildet. Den einfachsten Körper schon erkannten wir als einen höchst komplizierten Zusammenhang mannigfaltiger gegen einander wirkender Kräfte. Kraft aber ist an sich raumlos, daher sie über den Raum hinweggreift. Wir legen auch den chemischen Prozessen unteilbare Teile zu Grunde, deren Identität ein unveränderlicher Kraftprozeß, ein bestimmtes Atomgewicht sichert; die trostlose Geistesarmut, welche der Naturwissenschaft fern Stehende ihr andichten, ist lediglich in der längst überlebten Herrschaft der rein mechanischen Vorstellungen begründet."

Von einer trostlosen Geistesarmut kann nur da die Rede sein, wo alle Vorgänge, auch die seelischen und geistigen, auf mechanische, physikalische und chemische Kräfte zurückgeführt werden. Glogau spricht von der überlebten Herrschaft solcher Vorstellung. Denn auch der Materialismus erkannte, daß mit diesen Kräften allein nichts Seelisches oder Geistiges entstehen könne; er nimmt daher, wie die idealistische Philosophie, an, daß alles, auch die Atome beseelt seien. Diese Richtung, welche das Eine, das Seelische und Geistige, die ganze Welt zu immer höherer Entwickelung durchziehen läßt, nennt sich denn auch Monismus. Newtons Lehre kennt keine Geistesarmut, denn er erblickt gerade in der Form der Wirksamkeit der Materie das Zeichen für das Dasein Gottes. Er kennt aber auch keine Beseelung der Materie, hat er doch gerade das Verdienst, die Wechselanziehung der Weltkörper reinmechanisch erfaßt und die Bedeutung der Masse erkannt zu haben. Die Größe der Wirksamkeit oder die Größe der Kraft der Anziehung der Körper kann durch das Gewicht ihrer Masse bestimmt werden. Neuerdings lehrte das periodische Gesetz der Elemente, daß auch die chemischen Vorgänge bestimmt werden durch kleinste Gewichtsmassen, welche Atomgewichtsmassen genannt werden, zum Unterschied von zusammengesetzteren kleinsten Massen, den Molekulargewichtsmassen. Den Unterschied beider kleinsten Massen kennt auch Glogau, doch ist auf ihn hier nicht näher einzugehen. Hervorzuheben ist nur, daß Glogau auch der einfachsten dieser Massen, der Atomgewichtsmasse, einen inneren Kraft-

Digitized by Google

prozeß zuschreibt. Er nähert sich damit neueren Erfahrungen, nach welchen diese einfachsten Massen ebenfalls etwas Zusammengesetztes sind.

Kant nannte im Hinblick auf Newton die Materie das beweglich Bewegende; wie Newton, so hatte auch er bei seiner Definition nur Bewegung und Masse, nur mechanische Verhältnisse im Auge. Und selbst wenn ein Sonnensystem zusammenstürzt, wenn die entstandene Hitze die vorhandene Materie zerstreut, und später (nach Kant) aus dieser Zerstreuung ein neues Sonnensystem wie ein Phönix wieder entsteht, so ist dies alles nur ein riesengroßer, gesetzlich bestimmter mechanischer Vorgang; es ist ein Verdampfen und ein wieder Flüssig- und Festwerden, aber kein Lebensvorgang. Glogau erblickt jedoch in allen diesen Bewegungen Lebenserscheinungen. Er sagt daher, er habe Kants Definition zur Anschauung eines elementaren Urlebens umgebildet, und sagt weiter (Logik S. 70): „Die der Reihe nach in der unorganischen, der Pflanzen-, Tier-, Menschenwelt hervortretenden Kräfte sind als kontinuierliche Enthüllungen der stets gleichen Substanz zu denken, die ja in verschiedener Energie ihr Wesen ausspricht: Begriff der Monade anstelle des Atoms!" Er verwirft somit einen Namen, der nur an eine Gewichtsmasse denken läßt, und zieht den Namen vor, der ein Beseeltsein einschließt. Schließlich heißt es denn (Logik S. 185): „Wir haben in unserer Darstellung an die Stelle der widerstehenden sinnlichen Materie ein Reich unsinnlicher intelligibler Wesen als die Weltsubstanzen an sich zu setzen, in deren inneren sich gegenseitig einander bedingenden Verhältnissen das wahre Geschehen sich vollzieht. Durch den Nachweis der Notwendigkeit eines nach Analogie der Seele gebildeten Substanzbegriffes sind nun Leibnitz' Monaden endgültig begründet. Natur und Geist erscheinen als die Gegenpole einer Wesenreihe, deren äußerste Enden sie noch keineswegs ausdrücken mögen." Alte philosophische Vorstellungen kommen hier zum Ausdruck. Doch nicht alles Alte ist pietätvoll festzuhalten. Jedenfalls haben das periodische Gesetz der chemischen Elemente, das Gesetz der Gravitation, die Gesetze des Lichts, der Wärme, der Elektrizität nichts mit den Gesetzen der Entwickelung der Seele und des Geistes zu tun.

9. Fragen und Rätsel. Mit der schließlichen Angabe, daß Glogau anstelle der sinnlichen Materie ein Reich unsinnlicher intelligibler Wesen als Weltsubstanzen an sich setzt, und den Substanzbegriff nach Analogie der Seele denkt, haben wir das Wesentliche seines Idealismus angegeben. Den Entwickelungsgang selbst von unten nach oben anzuführen verbietet der Raum. Nur Einzelnes ist hervorzuheben. Dem wissenschaftlich begründeten Idealismus der Psalmen, wie er zumal in der Naturwissenschaft Newtons und Kants Ausdruck findet, ist die unterste Stufe selbst ein Werk der Bewunderung, die Materie ist ein Zeichen der Herrlichkeit Gottes. Wir sprachen bereits an früherer Stelle von der Schönheit dieser Stufe,

Digitized by Google

von ihrer Gesetzlichkeit, ihren Zwecken und von der Notwendigkeit ihres Bestehens. Für Glogau dagegen ist die Welt zwar auch eine Schöpfung Gottes, Materie und materielle Welt sind göttlich; da er jedoch den gegenständlichen Unterschied von Geist und Materie festhält, so treibt ihn sein Idealismus an, die widerstehende sinnliche Materie durch unsinnliche intelligible Weltsubstanzen zu ersetzen; den untersten und unteren intelligiblen Substanzen wohnt dann der Trieb ein, sich stufenweise zur vollen geistigen Freiheit zu erheben. An diesen unteren Stufen darf es indessen nie fehlen, sonst würde bei dem steten Drängen nach oben allmählich nur die oberste Stufe vorhanden sein.

Ist eine Entwickelung von Stufe zu Stufe überhaupt möglich? Erfahrungsmäßig beschränkt sich die Leistungsfähigkeit der in periodischer Gesetzlichkeit wirkenden Atomgewichtsmassen auf die Bildung luftförmiger, flüssiger oder fester gleichteiliger Massen, die in luftabgeschlossenem Raum dauernd verharren, und deren Innesein sich beschränkt auf eine mehr oder weniger große, berechenbare und verwertbare Kraft des Zusammenhangs oder der Anziehung ihrer Teile. Lebewesen oder Organismen dagegen sind Gebilde, die keinen Luftabschluß vertragen, weil sie zu ihrem Leben Stoffe aus der Umgebewelt aufnehmen, verarbeiten und verwerten müssen, während sie andere Stoffe abzugeben haben. Zu diesen verschiedenen Tätigkeiten brauchen sie verschiedene Glieder oder Werkzeuge; sie bestehen daher aus ungleichartigen Teilen. Diese Gebilde haben überdies nur kürzere oder längere Dauer, doch haben sie das Vermögen, sich zu vermehren, oder neuen, jungen Gebilden das Dasein zu geben. Es ist bei dem Gesetz der Beharrung oder der Trägheit in der Natur kein vernünftiger Grund anzugeben, weshalb in nebelhafter Zeit die Atomgewichtsmassen einmal vorübergehend ihre gewohnte Leistungsfähigkeit verlassen hätten, um solche ganz anders geartete Gebilde zu erzeugen; und wenn es der Chemie gelang, Stoffe darzustellen, die man organische Stoffe nennt, weil man sie zuerst aus Organismen gewann, so ist damit für die künstliche Herstellung organisierter Gebilde, das sind Lebewesen, noch nichts erreicht.

Wir behaupten daher, die Entstehung der Lebewesen könne nur unter dem Einfluß Gottes geschehen sein, wenn auch über diese, wie über andere Nachschöpfungen so wenig ausgesagt werden kann, wie über die Schöpfung selbst. Ebenso leugnen wir den Übergang der Pflanzen in Tiere und den der Tiere in Menschen. Doch alle diese Betrachtungen beziehen sich auf die Philosophie überhaupt, denn die idealistische, wie die materialistische, nehmen solche stufenweise Entwickelung an. Glogau gab dieser Lehre nur ein besonderes Gepräge. Da indessen hier nicht der Ort ist, allgemeine Fragen zu erörtern, so lassen wir es mit dem Ge-

Digitized by Google

sagten genug sein, und lassen die Frage: gesetzliches Bestehen oder gesetzliche Entwickelung? der vorurteilslosen Forschung offen. Ebenso die Frage: wie weit innerhalb einer Stufe eine Entwickelung vom Einfachen zum Zusammengesetzten möglich sei. Noch andere Fragen stehen offen.

In dem Briefe an seine Braut am 13. 9. 69, worin von den Psalmen 23 und 104 die Rede, spricht Glogau auch von Naturgesetzen und sagt dabei: „Wenn Wasser erkältet wird, dann kryſtallisiert es zu Eis. Ja, aber was da geschieht, wie kryſtallisieren gemacht wird, das ist unwißbar." Darin hat Glogau ganz Recht. Man kann zwar sagen, beim Erkalten rücken die Wasserteile näher zusammen und ziehen dabei fester einander an. Indessen gerade die Frage, wie ist Anziehung überhaupt möglich? wie ziehen große Weltmassen, wie kleine Atomgewichtsmassen, wie Molekulargewichtsmassen einander an? gerade diese Fragen hat, trotz allmöglicher Versuche, noch keine Wissenschaft gelöst. Nun ist klar, daß Glogau, der die objektiv begründeten Ordnungen und Gesetze künstlich entworfene Skalen nennt, die in der Natur kein Sein haben, die Erklärung der Anziehung in spekulativer Weise, in zusammenhängender Betrachtung der Natur versucht. Diese zusammenhängende Betrachtung lehrte ihn, daß die Natur Leben sei. Da wir ihn überdies sagen hörten, der Substanzbegriff müsse nach dem Gleichnis der Seele gebildet werden, so kann es nicht auffallen, daß er sagt (Logik S. 100): „Den Mittelpunkt der spekulativen Erkenntnis bildet der Mensch im Sinne der genetischen Auffassung. Nicht die Reflexion auf die festgehaltenen fertigen Gebilde der Wahrnehmungswelt: die Anschauung seiner selbst als der höchsten Erscheinung und des Knotenpunktes aller uns erreichbaren Dinge ist der Quell, aus welchem das Hervorgehen und die Bedeutung der äußeren und der inneren Natur das höchste Verständnis finden. Gleiches wird durch Gleiches erkannt, der Makrokosmos (die Welt) durch den Mikrokosmos (der Menschen)." Es heißt dann (S. 133): „Die Liebe ist es, die das Getrennte zusammenführt, da sonst das All in lose Atome zerbröckeln müßte; sie schafft Ergänzungen, welche von größerem und kleinerem Umfang und von eben solcher Festigkeit sein können."

Dies alles sind Betrachtungen einer spekulativen Philosophie, deren besonderes Gepräge wohl von Glogaus Lieblingsphilosophen Plato beeinflußt ist. Denn dieser sagte bereits (Logik S. 73): „Die Teile der Natur sind aus sich heraus unverständlich, erst im Allzusammenhang entfaltet sich ihre Bedeutung." Von Plato rührt auch der Satz her: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Im Übrigen haben wir es hier ebenfalls mit Philosophie überhaupt zu tun. Denn die idealistische, wie die materialistische als monistische meinen, die Entwickelung der Welt sei verständlicher, wenn man alles, selbst die Atome, als irgendwie

Digitized by Google

beseelt oder als Wille betrachte. Man erblickt daher auch in jeder Bewegung schon Leben als den Anfang seelischer Tätigkeit. Man spricht dabei auch von lebendiger Kraft und totem Stoff, unter welchem in der Regel Atome verstanden werden. Indessen diese sind, wie selbst Glogau anerkennt, Gewichtsmassen, deren Wirksamkeit oder Kraft gesetzlich bestimmt ist. Eine Kraft jedoch, deren Wirksamkeit an ein gesetzlich bestimmtes Gewicht gebunden ist und in dieser Wirksamkeit wanklos verharrt, ist keine lebende Kraft, und was sie wirkt, ist kein Leben. Ist es daher richtig, jede Bewegung als Leben zu betrachten? Was überdies nutzt solch einer Gewichtskraft, sei sie eine Weltmasse oder eine Atomgewichtsmasse, irgend welche Beseelung? Was nutzt diese einer Kraft, welche mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt? Ist von Liebe oder Wille zu reden bei Weltmassen, welche Millionen von Jahren in fest bestimmten Bahnen verharren, oder bei Atommassen, deren Atome bei einer Explosion in einem Hui und Nu getrennt und wieder vereinigt werden? Die Sonne bewegt sich mit ihren Planeten um eine Zentralsonne, welche soweit von ihr entfernt ist, daß ihr Licht, bei einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometer in der Sekunde, 500 Jahre braucht, diese Entfernung zu durcheilen. Keine Wissenschaft begreift, wie die Wirkungen, welche von Sonne und Zentralsonne ausgehen, einander erreichen. Die Zuhilfenahme von Beseelung, von Liebe oder Willen zwischen beiden macht die Wechselwirkung beider Weltmassen nicht begreiflicher. Zu betonen ist aber hier noch einmal, daß die wissenschaftlich festgestellten Gesetze der unorganischen Welt praktischen Wert haben für die Wissenschaft selbst, und für mechanische, industrielle, wirtschaftliche usw. und selbst für soziale Zwecke.

Fragen und Rätsel bleiben somit auch hier bei dem Idealismus der Naturwissenschaft, wie bei dem Idealismus (und Materialismus) der Philosophie; wir lassen deshalb auch diese Fragen weiterer wissenschaftlicher, vorurteilsloser Forschung offen. Bei Glogau jedoch ist noch darauf hinzuweisen, daß seine Weltanschauung einen Widerspruch einschließt. Er sagt: „Alles Denken muß sich auf sinnliche Anschauung beziehen und wahre Philosophie darf nicht Begriffe erspekulieren, sie darf nicht die Erscheinungswelt einfach bei Seite schieben; überdies beherrscht uns heute die Gewißheit, daß ewige Gesetze auch in den unbekanntesten Räumen der Welt alles Geschehen regieren.“ Trotz alledem beherrscht seine Weltanschauung der alle Anschauung und Erscheinungswelt bei Seite lassende Gedanke: Alles ist Leben, ist beseelt, geisterfüllt. Mit diesem erspekulierten Gedanken, mit dieser Idee, die Welt zu betrachten, nennt er Idealismus der Natur, aber vor dieser Idee verlieren selbst die ewigen Gesetze ihren Wert. Man kann sagen, Glogau sei gerade durch die Untersuchung der Kräfte bis in die kleinsten Teile der Natur hinein zur Annahme der Allbeseelung gekommen. Indessen gerade die Erfahrung

Digitized by Google

lehrte mechanische Kräfte kennen, die vom Gewicht und der räumlichen Entfernung abhängen. Die Annahme einer Allbeseelung bleibt daher Mythenbildung und Spekulation. Glogaus Eifer für Naturwissenschaft und die Gewißheit ewiger Gesetze hätten ihn wohl seinen Widerspruch, wie auch die Tatsache erkennen lassen, daß der von ihm so hoch gestellte 104. Psalm ebenfalls einen philosophischen begründeten Idealismus zulasse. Indessen wir haben bei Glogau zu beklagen, daß kein reiferes Alter den Sturm und Drang der Jugend prüfen konnte. Wir beklagen, daß Glogau bei seinem unerwartet frühen Tode sogar den Schlußband seines „Abriß der philosophischen Grundwissenschaften", der eine Religionsphilosophie werden sollte, unvollendet lassen mußte.

10. Glogaus Ende. Die Glogaugesellschaft. Im Herbst 1894 forderte ein Berliner Verlag Glogau auf, eine neue Auflage von Schweglers „Geschichte der Philosophie im Umriß" herzustellen. Eine Arbeit, die ihm ein erfreuliches Honorar einbrachte. Außerdem war ihm um diese Zeit eine staatliche Beihilfe zu einer Studienreise gewährt. Nun endlich konnte Glogau Griechenland aufsuchen, das Land seiner Sehnsucht, die Stätte der Wirksamkeit eines Plato, des Vaters der Ideen. „Am 10. März 1895, strahlend und gläubig wie ein Kind, dessen der Weihnachtsbaum harrt, reiste er ab", heißt es in „Glogaus Leben". Beglückt schrieb er seiner Gattin von Wien aus, von Triest und an Bord der Meduſa, des Schiffes, das ihn von Triest nach Patras, Griechenland, brachte. Den 20. März meldete er kurz seine Ankunft in Athen. „Mir glückt bisher alles. In diesem Götterlande, bei wunderbarstem Wetter im Sommeranzug, lebt man voll auf." Noch fügte er hinzu, er werde an demselben Tage, oder in den nächsten Tagen einen langen Schreibebrief senden. Dieser lange, noch am 20. datierte Brief erreichte seine Gattin erst „als er längst in kühler Erde ruhte". Er hatte am 22. März mit Freunden, darunter der damalige Privatdozent, jetzt Professor der Physik, Dr. Korn in München, mit dem er schon auf dem Schiff zusammengetroffen war, von Athen aus, einen Ausflug nach dem einst seiner Silbergruben berühmten Laurion gemacht. Bei der Rückfahrt hatte sich die Gesellschaft etwas verspätet; aber bei diesen Sekundärbahnen war es allgemein üblich, daß man in einen schon im Abfahren begriffenen Zug einstieg. So auch jetzt suchte jeder der Freunde einen Platz, wo er ihn fand. Glogau machte dabei wohl einen überhasteten Schritt und Tritt und kam unter den Wagen. Etwa hundert Meter noch fuhr der Zug. Plötzlich hielt er. Man ahnte ein Unglück, stürmte hinaus. Entsetzt fand Dr. Korn den Freund an den Schienen liegen. „Lassen Sie mich von hier forttragen", sagte Glogau noch, dann war er sofort bewußtlos. Der linke Fuß war am Knöchel gebrochen, das rechte Bein hart am Knie überfahren; ein heftiger Bluterguß aus dieser Wunde führte, trotz sofortigen Abbindens

Digitized by Google

der Arterien durch den Arzt, nach etwa einer Viertelstunde den Tod herbei. — Vorbei war alles Streben, alles Sehnen, alles Hoffen! Vorbei im Augenblick der höchsten Kraft, im Frohgefühl des höchsten Glücks! Die Leiche ward nach Athen gebracht; mit größter Teilnahme und mit höchsten Ehren wurde sie zu Grabe getragen, für dessen Instandhaltung amtlich gesorgt wird.

Zwölf Jahre sind seitdem entschwunden. Neben der Trauer um den Frühvollendeten lebte die Freude auf, daß Glogaus Wirken kein vergebliches war. Religionsphilosophie sollte sein letztes Werk sein. Nun wird von anderer Seite sein Werk fortgesetzt. Eine Gesellschaft für idealisch religiöse Philosophie hat sich gebildet, welche sich mit Recht den Namen dessen beilegte, der den Grund zu solcher Philophie legte.*) Wir sprachen bereits von Glogaus religiöser Philosophie, wie sie nicht nur dem Geist und der Wahrheit des Evangeliums gerecht zu werden suche, sondern auch dessen idealer Gefühlswelt, und zwar nicht nur den Gefühlen der Verpflichtung und Verantwortlichkeit, sondern auch denjenigen, welche seelischen Frieden geben. Wir sprachen bereits von der Bedeutung von Glogaus Auffassung von Religion und Sittlichkeit und von der Notwendigkeit des Lebendigwerdens solcher Auffassung in unserer Zeit. Wir hoffen, es wird der Glogau-Gesellschaft gelingen, den Geist ihres Meisters in weiten Kreisen lebendig zu machen; dann mögen die offenen Fragen in dieser oder jener Weise gelöst werden. Gustav Glogau wird das Verdienst bleiben, in den wesentlichen Zwecken des menschlichen Lebens, in Religion und Sittlichkeit, zuerst den rechten Weg gezeigt zu haben.

Berichte.

Der Idealismus als Prinzip der Religionswissenschaft.[1])

Von **Thomas Achelis.**

Es ist sicherlich nicht wohlgetan, persönliche Gefühle und Stimmungen in die Wissenschaft hineinzutragen, da es hier, wenigstens zunächst, lediglich auf die strenge Erkenntnis der Wirklichkeit, der Tatsachen und ihres Zusammenhanges ankommt, um so ein einigermaßen lückenloses und befriedigendes

*) Zur Kenntnisnahme der Bestrebungen der Glogau-Gesellschaft sei verwiesen auf das 9. Jahrbüchlein dieser Gesellschaft. Es ist für 40 Pfg., auf Wunsch gratis, zu haben bei Herrn Pastor La Roche in Golzow, Kreis Zauch-Belzig.

[1]) Mit besonderer Berücksichtigung des Buches: F. J. Schmidt, Zur Wiedergeburt des Idealismus (Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. 1908. 6 Mk.)

Digitized by Google

Weltbild zu erzeugen. Optimismus und Pessimismus in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes mit allen Nüancierungen sind schlechte Führer auf dem dornigen Wege objektiver Forschung; aber trotzdem gibt es gewisse Voraussetzungen allgemeiner Art, Axiome oder besser gesagt Perspektiven, die von verhängnisvoller Bedeutung für die ganze Untersuchung sein können. Wer die Religion für ein nebensächliches Moment in der Entwicklung der Menschheit hält oder gar mit dem ungeschichtlichen, doktrinären Rationalismus des 18. Jahrhunderts in der Hauptsache als ein fadenscheiniges Gewebe priesterlicher Arglist und Tücke verurteilt, dem fehlt etwa das zureichende Verständnis für die eigentliche Triebfeder religiösen Fühlens. Wer hier mit dem gewöhnlichen Pragmatismus des neusten Geschehens auszukommen vermeint und diese Sphäre eben nach dem Maßstabe politischer Entwicklung bemißt, der wird dadurch nicht entfernt der Tiefe und schöpferischen Kraft gerade dieser geistigen Funktion gerecht.

Es ist ein trauriger und wahrhaft produktive Forschung lähmender Irrtum unsrer Zeit, daß alle Spekulation verwerflich sei; gerade umgekehrt, ohne diese sehr wesentliche Ergänzung und Berichtigung unserer Erkenntnis fehlt unserem ganzen Weltbilde die so dringend erforderliche Einheit und Weite, es ist und bleibt jämmerliches Stückwerk. Nur diejenige spekulative Richtung ist verderblich, die sich überhaupt nicht um die Tatsachen der Erfahrung kümmert, sofort sich mit kühnem Schwung zu den höchsten Höhen und zu den abstraktesten Allgemeinheiten erhebt, statt diesen Weg methodisch und in unmittelbarem Anhalt an die konkrete Tatsachenwelt zurückzulegen. Man sollte allmählich mit diesem öden, fruchtlosen Gezänk aufhören und sich zu der wertvollen Einsicht verstehen, daß Erfahrung und Spekulation sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Das gilt vornehmlich von derjenigen Disziplin, der die folgenden Zeilen gewidmet sind.

Wie unsere gesamte Weltanschauung letzten Endes auf gewissen unbeweisbaren, wenn auch durchaus evidenten und unerschütterlichen Voraussetzungen beruht, so gilt das namentlich von der religiösen Auffassung; und diese geht dahin, daß das Geistige, die Ideen das eigentlich Wesenhafte und Wirksame in der Welt sind. Wer das nicht einsieht und einsehen will, wem das nicht deutlich und verständlich zu machen ist, wer, stets an der Oberfläche der Dinge tastend, nur von Interessenkämpfen und wirtschaftlichen Ausgleichen redet, dem ist eben mit aller tiefsinnigen Philosophie nicht zu helfen.

Wir möchten in dieser Beziehung auf das angeführte vortreffliche Buch von Schmidt verweisen, der diesen Gedanken nach verschiedenen Richtungen beleuchtet.[2]) Hier zunächst nur eine Auslassung: Der historische Positivismus proklamiert als die wesentliche Aufgabe der Geschichtswissenschaft die Ermittelung des empirischen Kausalzusammenhanges der geschicht-

[2]) Das Buch enthält u. a. folgende philosophische Studien: Zur Wiedergeburt des Idealismus. Kapitalismus und Protestantismus Offenbarung. Worte Christi. Der theologische Positivismus. Kunst, Religion und Philosophie. Das Erlebnis und die Dichtung. Goethe und das Altertum. Kant-Orthodoxie. Das Prinzip für die Reorganisation der Frauenbildung. D. H.

Digitized by Google

lichen Erscheinungen; er geht davon aus, daß ebenso wie die mechanischen Veränderungen, so auch die geschichtlichen durch das Fundamentalgesetz von Ursache und Wirkung bestimmt werden. Das ist richtig, aber für die Geschichte nur soweit, als ihr Wesen selbst in dem äußerlich-sinnlichen Erscheinungszusammenhang der äußeren Natur zum Ausdruck kommt; und soweit gehört es auch zur Aufgabe der Historie, diesen äußerlichen Zusammenhang mit dem mechanischen Gesetz von Ursache und Wirkung festzustellen. Aber während die materielle Natur ganz in diesem äußeren, mechanischen Zusammenhang beschlossen ist, hat der geschichtliche Zusammenhang außerdem noch seine innere Seite, und diese ist hier die wesentliche, weil sie erst diejenigen Vorgänge möglich macht, denen wir historischen Charakter beimessen. Die aus dieser innern Bewußtseinsseite des Lebens hervorgehende Verursachung ist aber nicht identisch mit der mechanischen Kausalität, sondern sie ist eine Kausalität ganz anderer Art; im Gegensatz zu der mechanischen als einer Kausalität aus Notwendigkeit vielmehr eine solche aus Freiheit. Philosophische Einsicht lehrt zugleich, daß diese Verursachung aus Freiheit ein Gesetz höherer Art ist, weil in ihr die mechanische Kausalität nur als eins ihrer Bestimmungsmomente mit aufgenommen ist; ein anderes Moment aber in ihr ist das der allgemeinen sittlichen Selbstbestimmung, wieder ein anderes das der rechtlichen und endlich nicht zum wenigsten das der religiösen Selbstbestimmung (S. 133).

Der Verfasser hat dies Prinzip dann zur Veranschaulichung auf die Behandlung der christlichen Religionsgeschichte angewendet, wo er nicht eine Untersuchung des historischen Bestandes und Entwickelungsganges unseres Bekenntnisses verlangt, sondern eine spekulative Bestimmung der Idee des Christentums, wie sie eben nur vom idealistischen Standpunkte möglich ist. Die Idee des Logos-Christus ist keine andere als die der Verlebendigung des geistigen Menschentypus, erklärt er unter ausdrücklicher Betonung, daß diese durch die Verbindung mit dem israelitischen Monotheismus zur Universalreligion entwickelte Idee im Abendlande geboren sei. Es wirkten hier, wie Schmidt des weiteren auseinandersetzt, zwei Faktoren zusammen, die den universellen Anstoß erwirkten, der von Jesus ausging. Der erste dieser Faktoren ist der, daß der Gott Jesu der Gott Israels war, d.h. daß es nicht ein subjektiver Gott wie bei Sokrates, auch nicht ein bloßer Volksgott, wie der des älteren Israel war, der in Jesu lebte, sondern der Weltgott, der einige Gott aller Menschen und aller Völker, kurz der absolute Gott. Und nur sofern in Jesu dieses absolute Gottesbewußtsein lebendig war, konnte der andere Faktor auf Grund einer unmittelbaren genialen Intuition dadurch in Wirksamkeit gesetzt werden, eben der, daß vor diesem absoluten Gott auch kein Ansehen der Person mehr gelten könne. Denn für einen Gott, der nur ein solcher sei es der Juden oder der Ägypter oder der Griechen war, gab es auch Unterschiede zwischen den Menschen, da nur seine jedesmaligen Anhänger für ihn inbetracht kamen und die andern als Feinde von ihm ausgeschlossen blieben. Vor der absoluten Gottheit hört aber jede Unterscheidung auf, und der eine Mensch gehört ihr genau so an wie der andere. Israel war seit den großen Tagen seiner Prophetie

Digitized by Google

auf dem Wege, die Gottheit absolut zu fassen, aber es ist doch nur dazu gekommen, seinen Gott als den Weltgott zu begreifen, vor dem die Götter der andern Nationen in Nichts versinken, der aber doch vorzugsweise der Gott Israels bleibt. Der Schritt vom Weltgott zur absoluten Gottheit aber wird erst im Christentum durch die von Jesus ausgehende Wirkung gemacht, weil dazu eben die Erfüllung der weiteren Bedingung nötig war, daß auch die absolute Gleichheit der Wesensbestimmung aller Menschen vor dem einigen Gott zum Bewußtsein gebracht wurde. In der Auslösung dieser Bewegung sehe ich den Kernpunkt der universellen Bewegung, die durch die Verkündigung des Evangeliums an die Zöllner und Sünder ausgelöst worden ist (S. 140). Auch hier versagt demnach die lediglich empirisch-historische Konstruktion des Zusammenhanges, und erst eine tiefere metaphysische, also spekulative Erörterung kann das Problem einer völlig befriedigenden Lösung entgegenführen; diese Lösung liegt aber, wie ohne weiteres erhellt, durchaus auf dem Boden einer idealistischen Weltanschauung.

Das hängt, wenigstens unmittelbar, mit einem anderen Moment zusammen, das wir auch, wenn gleich in aller Kürze, berühren müssen. Für die Entfaltung des religiösen Lebens kommen vielfach Prozesse inbetracht, die weit über den Bestand des gewöhnlichen, normalen Bewußtseins hinausgreifen. Alle Erhebungen über das Alltagsniveau in brünstiger Andacht und nun gar in der mystischen Ekstase, diesem Gipfel tiefster religiöser Wiedergeburt, gehören dahin und beweisen dadurch die Existenz der Wirksamkeit jenes geistigen Reiches, das, obschon gesetzmäßig wie alle Wirklichkeit, doch nicht mit dem einfachen Maßstab des exakt Empirischen, Rechnungsmäßigen zu beurteilen ist. Das ist schon der Fall bei allen wahrhaft genialen Schöpfungen, die man, wie Goethe Eckermann sagte, als reine Kinder Gottes verehren muß, die aus der unergründlichen Tiefe unseres das kritische Bewußtsein weit überfliegenden Geistes emportauchen, als überempirische (freilich durchaus nicht übernatürliche) Lebensfunktionen. Das trifft nun vollends, wie ohne weiteres einleuchten dürfte, auf die Religion zu, deren tiefster Quell, die innere Offenbarung, völlig die Sphäre der persönlichen Begrenztheit und damit der erfahrungsmäßigen Bestimmung verläßt, und zwar eben um deswillen, weil sich hier der Mensch als Glied des Geisterreiches, des Kosmos erfaßt.

Man muß sich nur einmal frei machen (fordert unser Gewährsmann) von dem verengenden empirischen Beobachten, man muß erst einmal den Mut fassen, den geistigen Blick auf das universelle Ganze zu richten, in das wir uns als relative Sonderexistenz eingeordnet finden, und man wird gewahr werden, daß dieses Ganze trotz der Verschiedenheit der äußeren und inneren Erfahrungsart dennoch eine letzte, allumfassende und nicht weiter zu begründende Einheitsbestimmung aufweist, nämlich die, ein unendlicher Bewußtseinszusammenhang zu sein. Denn auch die ganze physische Welt, der unendliche Himmel mit all seinen Gestirnen und die Erde mit all ihren Geschöpfen, ist uns in keiner Weise anders gegeben denn als eine spezifische Erscheinungsart des einheitlichen Bewußtseinszusammenhanges. Diese Welt ist nur verschieden bestimmt und geordnet wie die innere Bewußtseinswelt;

Digitized by Google

und was wir Materie und Seele nennen, ist lediglich die Bezeichnung für diese differenzierte Bewußtseinsbestimmtheit und Bewußtseinsordnung. Der Mensch aber ist als endliches Individuum eine relative Bewußtseinseinheit in diesem unendlichen Erfahrungszusammenhange; und alle endlichen Erfahrungsprozesse, die er im Verlaufe seines Daseins durchmacht, stehen daher immer schon unter der Bedingtheit der universellen Geisteseinheit. In dem Tiere und ebenso in dem psychophysischen Menschen schlummert noch das Bewußtsein von dieser universellen Geistesbestimmtheit; aber mit dem Erwachen des Individuums zu geistigem Leben beginnt auch die Entwicklung oder Offenbarung dieser überempirischen oder übersinnlichen Lebenseinheit. Jede Erkenntnis und jede Tat eines Individuums, durch welche die Menschheit auf ihrer Entwicklungsbahn einen Schritt vorwärts gebracht wird, charakterisiert sich daher stets und ständig als eine Offenbarung, d.h. eine fortschreitende Verlebendigung der allgemeinen, übersinnlichen Geistesbestimmtheit (S. 93).

Man darf geradezu behaupten, wer dies Moment, das schließlich auf das Müllersche Unendlichkeitsgefühl hinausläuft, verbannt, dem fehlt das Verständnis für das eigentliche Wesen der Religion. Und gerade dies ist das Spezifische von Christus und seinem Bekenntnis, daß hier diese Beziehung des Menschen auf die Totalität, diese Durchbrechung der hemmenden Schranken am schärfsten hervortritt und damit das Ewige im Gegensatz zum Zeitlichen und Vergänglichen am stärksten zum Ausdruck gelangt. Und dies ist abermals ein charakteristischer idealistischer Zug, der sowohl theoretisch bedeutsam ist, d.h. für die zutreffende Darstellung des sich vollziehenden Prozesses, als auch praktisch, für die Betätigung der Offenbarung selbst, die in dem Menschen diese Wiedergeburt erzeugt, von der alle Religionsstifter und tiefere Geister überhaupt sprechen.

Nun hat man wohl von der Kunst behauptet, auch ihr wohne eine erlösende Kraft inne, die uns von der Not und Hinfälligkeit des sinnlichen Lebens befreie; und man hat deshalb wohl gemeint, sie könne, namentlich in aufgeklärten skeptischen Zeiten, wie z.B. gegenwärtig, an die Stelle der Religion treten, — aber auch das beruht auf einem Irrtum, auf einem Verkennen der Sachlage. Gewiß berühren sich beide Sphären sehr eng, schon der geschichtliche Verlauf veranschaulicht dies, — man denke nur u. a. an die geschichtliche Entstehung der griechischen Tragödie aus den Wechselgesängen des Chors bei den Feiern des Dionysos! Aber die Sinnlichkeit ist viel zu sehr die unveräußerliche Grundlage jeder künstlerischen Gestaltung, als daß hier eine vollständige Vernichtung des Materiellen, Endlichen, Bedingten stattfinden könnte. Die Religion hingegen ist, wie Schmidt ausführt, nicht wie die Kunst an das substanzielle Leben der Natur, sondern an die Subjektivität des Unendlichen hingegeben. Sobald sie daher ihre noch vom Mythus beeinflußte Entwicklung hinter sich hat, muß darauf der Prozeß einsetzen, in welchem sie das im endlichen Subjekt sich manifestierende Unendliche ebenfalls als geistiges Subjekt, als Persönlichkeit, bestimmt. Zunächst wird dann der Gegensatz zwischen der endlichen Persönlichkeit des Menschen und der unendlichen Persönlichkeit Gottes wie in der jüdischen

Digitized by Google

Religion noch abstrakt äußerlich festgehalten, bis endlich der Punkt erreicht wird, wo diese Gegensätze, sich fortschreitend durchdringend, in der Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit ihr konkretes Ziel erreichen. Unter welchen geschichtlichen Anlässen sich auch immer diese Idee verwirklicht haben mag, so ist doch dies das wesentliche an ihr, daß dadurch eine ideale Glaubensvorstellung der gottmenschlichen Persönlichkeit produziert wird, durch die sich der Mensch des reinen Typus seiner Gattung bewußt wird (S. 167).

Leider ist tatsächlich diese innere Befreiung wieder öfter vereitelt dadurch, daß der Ballast der Dogmen und des Kultus diese Lebenserneuerung beeinträchtigt oder wohl ganz unmöglich gemacht hat; aber diese Verunstaltung beweist nichts gegen die prinzipielle schöpferische Kraft der Religion, die noch stets, sowohl bei dem Einzelnen, als auch bei ganzen Völkern, diese innere Befreiung und Erlösung betätigt hat. Denn das höchste Ziel des Menschen und zugleich sein wahrer Begriff ist die Freiheit der universellen Selbstbestimmung, wie unser Gewährsmann erklärt, wenn wir auch bescheidentlich hinzufügen möchten, daß dies wie alle letzten und höchsten Ideale nicht restlos zu verwirklichen ist. Immerhin nehmen wir gern die Forderung und Bestimmung an: Frei ist nur der geistige Mensch, der durch die Idee der sittlichen Vergesellschaftung zugleich sich und alle zur Totalität erhebt; die Gesellschaft ist die Verwirklichung der Freiheit.

Sicherlich wird das Buch von Schmidt nicht überall frei von Einspruch bleiben. Aber ebenso gewiß wird es zu ernstem Nachdenken anregen, um so mehr, als es eine Fülle von Problemen von den verschiedensten Standpunkten aus beleuchtet, und in eine, freilich innerlich zusammenhängende, Reihe von einzelnen Betrachtungen zerfällt.

Die moderne religiöse Bewegung in Italien.

Von **Guglielmo Salvadori.**

Während mehrerer Jahrhunderte, nämlich vom Anfang der neueren Zeit an, seit das Wiederaufblühen der klassischen Kultur und das erneute Studium der Natur die mittelalterliche Scholastik für immer zerstört und so auch die Autorität der Kirche erschüttert hatten, befestigte sich der denkende Mensch immer mehr in der irrtümlichen Überzeugung, daß er alles durch die Vernunft und durch die Wissenschaft erklären könne und also keine Religion und keinen Glauben brauche. Vielleicht eben darum fühlte Italien, der Mittelpunkt der Renaissance, nicht so dringend die Notwendigkeit einer religiösen Reform, wie Deutschland; während die kleine, wenn auch auserlesene Minorität,[1]) die solche Notwendigkeit dringend fühlte, leicht durch die

[1]) Vielleicht war diese Minorität nicht so klein. Man kann wohl Italien das Land der Reformbestrebungen nennen. War es nicht das Land von Arnaldo da Brescia, von S. Francesco, von Savonarola? Und die „Catari", die Waldenser, die „Poveri di Lombardia", die „Fraticelli", waren sie nicht Italiener? Auch in der Zeit der deutschen Reform hatten ausgezeichnete Männer, wie die Socini, Diodati, Contarini, B. Ochino, Martire Vermigli, reformatorische Tendenzen.

Digitized by Google

heilige römische Inquisition, die immer Scheiterhaufen und Folter „ad majorem Dei gloriam" bereit hielt, ohnmächtig gemacht ward.

Aber die Scheiterhaufen von Bruno und von Vanini, die lange Gefangenschaft von Campanella, der grausame Prozeß von Galilei müssen uns nicht zu dem Irrtum verleiten, zu denken, daß die katholische Kirche immer eine Feindin der Vernunft und der Wissenschaft war. Begrub sie denn nicht in ihren Kirchen Humanisten, die als Atheisten gestorben waren? Nein, sie fürchtete sich nicht vor dem Atheismus. Und vielleicht würden jene großen Philosophen vor ihrer Wut und ihren Blitzen sicher gewesen sein, wenn sie vor Luther gelebt hätten. Sie fürchtete sich vor der Ketzerei; und jene schrecklichen Verurteilungen zeigen nichts anderes als diese Furcht. Es war der Sieg der Gegenreformation, durch welche die Jesuiten, von den Spaniern beschützt, Herren des italienischen Geistes wurden, und die Philosophie als vernünftige, vom Dogma unabhängige Forschung, auf fast zwei Jahrhunderte verstummte. Die Kirche war eine Feindin der Philosophie nicht ihrer selbst wegen, sondern weil die Philosophie neue religiöse Weltanschauungen erfinden konnte. Sie fürchtete nicht den Widerstand gegen die Religion, sondern die Bildung neuer Religionen.[2]) Sie kannte nicht nur ihre eigene Macht, sondern auch die Unzerstörbarkeit des religiösen Gefühls im Menschen zu gut, um Furcht zu haben vor den Angriffen der Wissenschaft und der Vernunft. Vielleicht sah sie, durch ihre jahrhundertelange Erfahrung der menschlichen Natur unterrichtet, tiefblickend voraus, daß der Mensch sich nur zeitweilig vortäuschen könne, alle die tiefsten Bedürfnisse seines Geistes seien durch nichts anderes als die Kräfte des Verstandes zu befriedigen, daß je mehr er in die verborgensten Tiefen der Natur und des Bewußtseins dringe, er sich desto mehr vom unerforschlichen Geheimnis des Weltalls und des Seins umschlossen fühlen und daß endlich das religiöse Gefühl stärker als je sich zur Geltung bringen werde.

Wenn die Kirche dieses voraussah, muß man bekennen, daß die Geschichte ihr Recht gab. Es ist wahr, daß der Widerstand gegen die Religion in ihren verschiedenen Formen sich vom 15. Jahrhundert an immer verstärkt hat in dem Maße, wie eine vom Dogma freie Kultur und Wissenschaft fortschritt; es ist auch wahr, daß der immer offener und unheilbarer werdende Streit zwischen den dem alten katholischen Glauben zugetanen Intransigenten und den Anhängern des neuen wissenschaftlichen Glaubens sich nunmehr für die letzteren und gegen die ersteren zu entscheiden schien; es ist wahr, daß besonders in Italien aus historischen und politischen Gründen nicht nur die Gebildeten, sondern auch das Volk, sich immer mehr von der katholischen Kirche entfernten, welche man als eine Feindin einerseits der Kultur und der Wissenschaft, anderseits der Demokratie und der Freiheit ansah. Aber es ist nicht weniger die Wahrheit, daß die katholische Kirche mitten im Wandel der historischen Ereignisse, in den zahl-

[2]) Auch von diesem Standpunkte aus war die katholische Kirche die Erbin des römischen Staats. Rom war immer voll Ungläubiger, Atheisten und gottloser Männer, die volle Freiheit hatten, aber es duldete nicht fremde Religionen.

Digitized by Google

losen inneren und äußeren Kämpfen, unter welchen sie sich behaupten mußte, eine unglaubliche Lebensfähigkeit bewahrt hat; allen immer erneuten Angriffen des Denkens und der Kultur, des geistigen und moralischen Fortschritts, der politischen und sozialen Umwälzungen hat sie immer kräftigen Widerstand geleistet. Auf dem praktischen Gebiete sah sie sich wohl beim Beginn der modernen Zeit den Herrscherstab aus den Händen gewunden, der sie im Mittelalter fast zur absoluten Entscheiderin des Schicksals der Völker machte; die Herrschaft über die Seelen wußte sie sich aber während des Aufbaues der modernen Nationalstaaten unberührt zu erhalten, und sie hat diese Gewalt nur immer stärker befestigt, nachdem ihr durch die Wirkung eines deutschen Mönches die Hälfte jener Seelen entrissen war. Auch dem Strom der italienischen Revolution hat sie widerstanden und ihr Ansehen zu behalten gewußt, auch nach dem der Volkswille ihr das letzte Stückchen Erde fortgerissen und für immer die weltliche Macht der Kirche abgeschafft hatte. Nicht anders auf theoretischem Gebiete. Da hat sie die Zerstörung der Scholastik siegreich überwunden; hat sich nicht gefürchtet vor den Angriffen des metaphysischen und des theologischen Rationalismus; ohne sich zu beunruhigen hat sie den Entdeckungen der Naturwissenschaften und dem Wachstum des Materialismus, der Bestätigung der Entwickelungstheorie und den Ergebnissen des Naturalismus und der positiven Philosophie zugesehen, die so tiefe und gründliche Umwälzungen in der überlieferten Anschauung von der Welt und dem Leben, der Natur und dem Menschen allmählich hervorriefen.

So sah die Kirche diesen Umwälzungen, welche Kultur und Wissenschaft notwendig im Bewußtsein des modernen Menschen hervorriefen, beinahe empfindungslos zu, fast als ob Wissenschaft und Kultur sie nichts angingen, sicher ihrer Herrschaft, unbekümmert um die wütendsten Angriffe. Ihre Gegner warfen ihr vor, daß sie das Evangelium mißbraucht habe und noch mißbrauche, um materielle Vorteile zu gewinnen und auf unrechtem Wege allerlei zu erringen; sie erinnerten sie an ihre lange Geschichte — eine Geschichte von Verfolgungen, von Gewalttätigkeiten, von Frevels; sie wiesen nach, wie sie unter den christlichen Kirchen diejenige sei, die im Namen einer absoluten und unfehlbaren Autorität sich gegen die unentbehrlichen Voraussetzungen des sozialen Lebens, der Freiheit des Bewußtseins und des Gedankens, feindlich zeige und wie sie darum selbst zu den Grundlagen der modernen zivilisierten Gesellschaft in absolutem Gegensatze stehe, indem sie die Freiheit der Autorität, die Gesinnung den Dogmen, die Religion der Politik, die geistigen Interessen den materiellen Interessen, die innere Verbesserung des Einzelnen dem äußeren Gepränge opfere und fast immer ea quae sunt spiritus Christi über ea quae sunt spiritus mundi vernachlässige.[3]) Man zeigte nämlich, wie diese einen göttlichen Ursprung beanspruchende Einrichtung nicht nur eine gänzliche Verunstaltung und Entartung des reinen ursprünglichen Christentums darstelle, das wesentlich eine Religion der Liebe und der moralischen

[3]) B. Labanca. I Cattolici modernisti e i Cattolici tradizionalisti, S. 6.

Digitized by Google

Erhebung sei; sie habe sich auch geschichtlich überlebt, sei ein verrotteter, erstarrter, den veränderten Bedingungen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht angepaßter Organismus und darum ihrer innersten Natur nach die unversöhnliche Feindin jedes intellektuellen oder materiellen Fortschrittes. So nährten und verbreiteten die Gegner der Kirche jenes Widerstreben und jene Abneigung, welche auch bei den katholischen Völkern die große Mehrheit der Gebildeten gegen das auf seinem mittelalterlichen Systeme beharrende Papsttum empfindet: ein Widerstreben und eine Abneigung, die sich nicht nur bei solchen Gelehrten bemerkbar macht, die keine Religion dulden wollen, sondern auch bei Leuten, die geneigt sind, die Bedeutsamkeit des religiösen Gefühls anzuerkennen und von der unzerstörbaren Notwendigkeit eines Glaubens an Übermenschliches überzeugt sind. Und die katholische Kirche bemerkte nichts, oder tat so als merkte sie nichts von dieser mächtigen Bewegung der Gedanken, von diesem neuen, das Bewußtsein der Individuen und der Völker aufregenden Leben, welches den gewaltigen Bau der Römischen Päpste vom Grunde aus vernichten zu wollen schien. Der Widerwille gegen sie wurde Verachtung, die Abneigung wurde Haß; sie aber blieb unbeweglich, unfähig sich auch nur im geringsten mit der fortschreitenden Kultur zu verändern.

War es Blindheit? War es Unwissenheit? Oder war es Selbstsicherheit, Vertrauen in die ungeheuren durch viele Jahrhunderte in ihr angehäuften Kräfte, welche durch so viele Stürme und wütende Kämpfe sich nicht abgeschwächt, sondern nur immer vermehrt hatten? Oder war es all dieses zusammen?

Es ist sicher, daß die Kirche (war es nun Täuschung oder nicht) an ihre Macht, an ihre Dauer, an ihre göttliche Mission glaubte, an ihre Bestimmung, alle Zufälle der Geschichte und alle Angriffe des durch Hochmut geblendeten oder durch Eitelkeit verirrten Menschen zu überwinden. Sie begriff, nach der einen Seite, daß das Autoritätsprinzip die Grundlage des sozialen Lebens ist; und weil sie diese feste Autorität weder in der Veränderlichkeit der menschlichen Einrichtungen und der politischen Gewalten, noch in der individuellen, ihrem Wesen nach relativen Vernunft entdecken konnte, so meinte sie, daß die Autorität einen übermenschlichen Ursprung haben und darum nur die Kirche, als göttliche Einrichtung, ihre Verwalterin sein könne. Nach der andern Seite begriff sie, daß die Philosophie und die Wissenschaft dem Menschen am Ende unvermeidlich die Grenzen seiner Erkenntnis zeigen werde, und wenn er sich so wieder dem Irrationellen und Geheimnisvollen gegenübersehen werde, stärker als je das religiöse Bedürfnis, das Streben nach dem Göttlichen in ihm erwachen werde. So müßten, notwendig, wie die theoretischen Erfordernisse der Vernunft, so auch die praktischen Notwendigkeiten des Lebens im Menschen den Glauben erwecken, und dadurch würde er in den Schoß der Kirche zurückgeführt werden.

Darum muß die Kirche jenes Wiederaufblühen des religiösen Gefühls mit wahrer Befriedigung erfüllen, wie es heutzutage überall um uns zu bemerken ist, jenes vollständige Mißtrauen in die Fähigkeit

Digitized by Google

der Vernunft, irgend eine Erklärung des furchtbaren Geheimnisses des Weltalls und des Daseins zu geben; da man sich aus den Ängsten des Zweifels und des Skeptizismus in den sicheren Zufluchtsort des Glaubens rettet. Dieser, jetzt so allgemein gewordene, moralische und intellektuelle Zustand ist ja nichts anderes als das notwendige Ergebnis der ganzen historischen Entwicklung des rationalistischen Denkens, die mit logischer Notwendigkeit dazu führte, die absolute Unfähigkeit der Vernunft hinsichtlich der schweren Welt- und Lebensfragen zu konstatieren. Durch die unbesiegbare Macht der kritischen Vernunft, die den unüberbrückbaren Abgrund zwischen der objektiven Wirklichkeit und der subjektiven Erklärung derselben immer wieder aufdeckte, brachen zusammen, um sich nicht mehr zu erheben, die großartigen Systeme des dogmatischen und des kritischen Rationalismus, weil sie sich im letzten Grunde unfähig zeigten, die ganze Wirklichkeit aufzufassen. Eines nach dem anderen erhob den stolzen Anspruch, das Weltall bis in die geheimsten Winkel des Absoluten zu durchschauen; aber dem unerbittlichen Kritizismus erwiesen sie sich alle als reine Konstruktionen individueller Gedanken, und ihr Absolutes als nur eine willkürliche Verkürzung der Wirklichkeit, als ein leeres logisches Schema, das die unendlich verschiedenen und verwickelten Erscheinungen der Natur und des Geistes unmöglich umfassen konnte. So zerstörte die Vernunft ihr eignes Werk und verzehrte sich in dem vergeblichen Streben, das Unerforschliche zu erforschen: ein Streben, das nur immer klarer seine absolute Ohnmacht offenbarte. Und endlich schien die Vernunft selbst dem Menschen zu raten: „Glaube! ich kann dir nicht die Wahrheit geben: vielleicht wirst du sie vom Glauben erfahren".[4])

Die Kirche konnte sich wohl als Siegerin erklären! War es denn nicht die positive Philosophie selbst, welche, indem sie die Erkenntnis auf das phänomenale Gebiet beschränkte, damit zugleich die Existenz einer übersinnlichen Welt als Gegenstand des religiösen Glaubens bestätigte? Schloß nicht der Empirismus selbst am Ende die Möglichkeit aus, die Naturgesetze wirklich in ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit zu erkennen, und führte so zur Behauptung einer absoluten Zufälligkeit? Dann aber war die Wissenschaft selbst genötigt, ihren Voraussetzungen, ihren allgemeinen Gesetzen, den letzten Elementen ihrer Konstruktionen gegenüber ihre Unfähigkeit anzuerkennen.

Das Wiederaufleben des religiösen Gefühls, diese Rückkehr zum Glauben bedeutete aber nicht notwendigerweise Rückkehr zum katholischen Glauben und zu der römischen Kirche. Und hierin täuschte sich das Papsttum. Es war nicht möglich, daß das durch die Untersuchungen der Wissenschaft belehrte und an den kritischen Gebrauch der Vernunft gewöhnte Nachdenken sich von neuem blindlings einem ausschließlich auf dem Autoritätsprinzip gegründeten Glauben anvertraute. Wohl waren Vernunft und die Wissenschaft nicht imstande, alles zu erklären; aber soweit sie zureichten, mußten sie in Geltung bleiben. Es war nicht möglich, daß das Denken ohne

[4]) Vgl. G. Salvadori. Fede e Ragione. S. 18—19.

Digitized by Google

weiteres mit allen Ergebnissen mehrerer Jahrhunderte kritischer und historischer Untersuchung aufräumte, und diese wieder durch Überlieferung und Autorität ersetzte. Und weiter, die römische Kirche hatte sich zu oft zu der modernen Kultur, dem Fortschritt und der Freiheit in offenen, ja in unversöhnlichen Gegensatz gesetzt, als daß alle jene, deren Seele sich wieder dem Hauch des Göttlichen öffnete, sich auf einmal widerstandslos der katholischen Religion hätten ausliefern können. Nein, die verlorenen Schäflein kehrten nicht so leicht in den Schafstall zurück! Ja noch mehr und schlimmer für die römische Kirche — mußten nicht auch viele im Schafstall selbst geborene und erzogene Schäflein, indem sie sich nicht länger dem Einfluß des neuen, rings um sie sich regenden Lebens und den neuen, die Geister und Gewissen erschütternden Bestrebungen fern zu halten vermochten, am Ende den unfehlbaren Gegensatz zu spüren bekommen zwischen dem unveränderlichen, immer im Mittelalter gebliebenen Papsttum und den Erfordernissen der modernen Kultur und des modernen Denkens! Und sofern sie ernste Katholiken bleiben wollten, mußten sie da nicht versuchen, die Kirche mit den neuen Bedingungen der zivilisierten Gesellschaft und mit den sichersten Ergebnissen der Wissenschaft und der Philosophie, der historischen Kritik und der Exegese in Übereinstimmung zu bringen.

So ist der sogenannte Modernismus (ein von der Enzyklika „Pascendi" des 8. September 1907 bestätigter Name) erwachsen[4a]); und so sehen wir nun im Schoße der Kirche selbst einen offenen und entschlossenen Kampf zwischen diesen Neueren, Laien und Priestern, die — während sie katholisch sein und bleiben wollen — nicht nur, wie die alten von Döllinger geleiteten Katholiken, gegen das Dogma der Unfehlbarkeit, sondern auch gegen andere Grundsätze, andere Formen, andere Dogmen der katholischen Kirche sich ablehnend verhalten, und den an der Tradition streng haltenden Laien und Priestern, eifrigen Hütern der ganzen Vergangenheit, sicher durch die Anathemen der kirchlichen Obrigkeit siegreich zu werden, und der Meinung, die Modernisten durch den neuen Syllabus und durch die letzte Enzyklika schon zum Schweigen gebracht zu haben.[5])

Ist es aber wirklich möglich, den Frieden so leicht wieder herzustellen? Ist es möglich, diese Bewegung, die immer mehr an Boden gewinnt und sich über Italien, Frankreich, England, Deutschland, Amerika und Österreich ausbreitet, durch einige Exkommunikationen und einige Enzykliken zu hemmen? Der Kirchenbann und die Anathemen waren im Mittelalter zweckmäßig, als das Papsttum bei den Gläubigen in ungebrochenem Ansehen stand; nicht aber heutzutage, da die Neukatholiken nicht minder als

4a) Man kann natürlich nicht die genaue Zeit des Ursprungs der modernistischen Bewegung angeben. Wie jede andere Erscheinung, hat sich der Modernismus allmählich entwickelt. Doch erst in den letzten drei oder vier Jahren hat er, unter französischem Einflusse, eine feste Form gewonnen, besonders durch die Werke von Murri und Minocchi. In dieser Zeit sind in Italien auch Übersetzungen der Werke von Rauschen, Bardenhewer, Delehaye, Hergenrother, Hogan, Schmitz, Ehrhard, Weiß, Bruders, Harnack, Newman, 1c. erschienen. Bedeutende Artikel hat der Rinnovamento, der jetzt in seinem zweiten Lebensjahre ist.

5) B. Labanca, S. 7.

Digitized by Google

Kritiker der Dogmen und der kirchlichen Geschichte selbst Richter und Beurteiler der höchsten kirchlichen Autorität sein wollen und Bücher und Zeitschriften, wie die „Studi Religiosi" in Florenz, die „Coltura Sociale" (die ihren Titel in „Rivista di Coltura" verändert hatte, um Widerwärtigkeiten von dem Vatikan zu entgehen), die „Nova et Vetera" in Rom, den „Rinnovamento"[6]) in Mailand teils herausgaben, teils noch herausgeben, in welchen sie — obgleich sie sich als der römischen Kirche ergebene und ihrem obersten Haupt unterwürfige Katholiken bekennen — mit voller Freiheit exegetische, historische und dogmatische Fragen behandeln, und nichts annehmen, ohne es vorher einer durchgreifenden kritischen Auseinandersetzung unterzogen zu haben.

Hier kann man den wesentlichen und originellen Inhalt des Modernismus zu spüren bekommen, das was ihn von allen ähnlichen, im Schoße der Kirche entsprungenen reformatorischen Bewegungen unterscheidet. Es ist etwas Neues in der Geschichte des Katholizismus, diese ergebenen Söhne der Kirche, die sich zum Gehorsam gegen die päpstliche, das Hirtenamt der Apostel fortsetzende Autorität bekennen, diese „treuen Untertanen, die entschlossen sind, der Kirche bis auf den letzten Hauch ihres Lebens anzugehören" — die zu gleicher Zeit die „Rechte ihrer religiösen Persönlichkeit"[7]) behaupten. Ja, — indem sie der „unbewußten Unterwerfung der Unverantwortlichen" die Huldigung einer vernünftigen und darum selbst urteilenden Untertänigkeit entgegensetzen — ermahnen sie die oberste Gewalt, eine traurige Kette von Mißständen und Entsagungen zu zerbrechen und die mißgestaltete Frömmigkeit wieder zu beleben, was nur durch die Rückkehr zum „alten christlichen Geist", zu jener „religiösen Hoffnung, in der die ganze Lehre Jesu besteht", geschehen könne.

Gewiß, es fehlt in der Geschichte der katholischen Kirche nicht an Beispielen von bedeutenden religiösen Persönlichkeiten (die die Kirche selbst unter ihre größten Söhne zählt), die zu entscheidenden Zeiten sich nicht scheuten, der Autorität durch Mahnungen und Verweise treue Hilfe zu leisten; und es könnte scheinen, als ob keine andere religiöse Institution es besser verstanden habe als die römische Kirche, die Bestrebungen des individuellen Bewußtseins mit der Ausübung der Autorität zu versöhnen, indem sie jeden Mißbrauch der Autorität vermied und jene Schranken und jenes Maßhalten beachtete, die das Gefühl der individuellen Religiosität der Hierarchie auflegte. Es wird genügen, an die stolze Haltung des heiligen Colomban dem Papst Bonifaz IV. gegenüber erinnern, an die milden aber nicht minder strengen Vorwürfe des heiligen Franziskus am Hofe Innocenz' III., an die energischen Verpflichtungen, welche die heilige Caterina aus

[6]) Von diesen Zeitschriften werden jetzt nur die zwei letzten veröffentlicht. Schon im vorigen Jahre hatten die „Studi Religiosi" von Padre Minocchi aufgehört und der Herausgeber war suspendiert a divinis. Das letzte Heft der „Rivista di Coltura" von Don Romolo Murri erschien am 16. März dieses Jahres.

[7]) Il Programma dei Modernisti. Risposta all' Enciclica di Pio X. Pascendi Dominici Gregis. Roma. 1908. S. 7. Dieser anonym erschienenen Broschüre habe ich die meisten Belegstellen entnommen.

Digitized by Google

Siena dem wankenden Willen Urbans V. auferlegte. Aber diese Ratschläge, Mahnungen oder Vorwürfe beziehen sich auf besondere Gelegenheiten, spezielle örtliche und zeitliche Lagen, Mangel an Energie bei gewissen Umständen, Mißbräuche und Sittenverderbnis, die, ohne der päpstlichen Autorität zu schaden, ja sogar in ihrem eigenen Interesse, abgeschafft werden konnten. So konnte die Kirche sehr gut die Anregung der Einzelnen annehmen, indem diese im Namen der Kirche selbst sprachen und den Papst nicht als oberstes Haupt der Kirche, sondern nur als Privatperson, nicht die Gewalt, sondern den Inhaber der Gewalt, trafen. So wurde in keiner Weise das Dogma und die Einrichtung getroffen, auch nicht „das Verhältnis zwischen der autoritativen Gewalt und dem individuellen Gewissen" verändert, noch weniger das Recht der Unabhängigkeit dieses letzteren verteidigt. Dogma und Autorität behielten ihre absolute Oberhoheit, und weder dachte das individuelle Gewissen daran, sich ihnen zu widersetzen, noch wollte sich die einzelne religiöse Persönlichkeit behaupten. Wenn etwa solche Velleitäten in der Seele des Gläubigen auftauchten, waren die brennenden Kohlen und glühenden Zangen immer bereit, um ihn in barmherziger Weise wieder auf den rechten Weg zu bringen. Das Dogma und die päpstliche Gewalt zu bestreiten war Ketzerei, und mit der Ketzerei versöhnte sich die katholische Kirche nicht; sie dachte nur daran, sie auszuwurzeln, nötigenfalls durch Feuer und Schwert.

Kann sich die katholische Kirche mit dem Modernismus versöhnen? Wie sollte es möglich sein, nachdem sie schon ihre, durch die „protestantischen Meister" beeinflußten Doktrinen für häretisch erklärt hat? Sie würde eher Foltern und Scheiterhaufen dem Kirchenbann und den Verfolgungen hinzufügen, hätte sie noch die Macht, es zu tun, und hätte die Zivilisation ihr nicht die Befugnis genommen, andere Grausamkeiten und Frevel im Namen Christi und der Religion auszuüben!

Man kann die heutigen Modernisten nicht bloß als Fortsetzer jenes Werkes katholischer Reform betrachten, das bedeutende, der römischen Kirche ohne Vorbehalt ergebene italienische Denker, wie Rosmini und Gioberti, schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts angefangen hatten. Auch jene Männer wollten ohne Zweifel einen modernisierten, in ihrer Weise mit der fortgeschrittenen Wissenschaft und Kultur befreundeten Katholizismus, so nämlich, daß Wissenschaft und Kultur in Übereinstimmung mit der Religion und dem Christentum zu verstehen waren. Aber das Dogma war für sie unantastbar. Und wie sie auf intellektuellem Gebiete eine Versöhnung zwischen der Philosophie und der autoritativen katholischen Lehre suchten, so waren auf praktischem Gebiete alle ihre Bestrebungen darauf gerichtet, die Autorität der Kirche mit dem Prinzip der italienischen Nationalität zu versöhnen. All ihr Leben und Denken — die gewiß einen bedeutenden Einfluß auf die Wiedergeburt Italiens hatten — bringt die Gedanken, Gefühle und Bestrebungen zum Ausdruck, welche eine Zeit lang in einem einzigen Enthusiasmus Volk und Klerus, Freiheit und Theokratie, Religion und Vaterland, Einheit Italiens und Papsttum vereinigten.

Mit seinem Buch „Il primato morale e civile de gl'Italiani" (1843)

Digitized by Google

bezweckte Gioberti eine moralische und politische Neugeburt Italiens, indem er durch Betrachtung seiner ruhmreichen Vergangenheit das Selbstbewußtsein des Volkes zu heben versuchte; er bemühte sich, das Papsttum mit politischem Liberalismus zu versöhnen, und verhieß Italien einen Papst, welcher die italienische Einigkeit durch eine Verbindung der verschiedenen Staaten schaffen werde. Der unbeschreibliche Enthusiasmus, welcher in Italien durch dieses Buch hervorgerufen wurde, wuchs noch als es 1848 schien, Pius IX. sei der von den Italienern ersehnte Papst, und als Rosmini, der von Österreich wegen seines Patriotismus und von den Jesuiten wegen seiner religiösen Ansichten angefeindet, zurückgezogen lebte, auf Bitten des jetzt Minister gewordenen Gioberti als Gesandter des Königs von Sardinien bei dem Papste nach Rom ging. Kurz dauernder Enthusiasmus! Nicht nur gelang es dem guten Abt Rosmini nicht, den Zweck seiner Mission zu erreichen; infolge der Intriguen der Jesuiten erhielt er auch nicht den versprochenen Kardinalshut; ja seine beiden Schriften „Le cinque piaghe della Santa Chiesa" und „La costituzione secondo la giustizia sociale" wurden auf den Index gesetzt. Und doch schätzten Gregor XVI. und Pius IX. Rosmini besonders hoch! Unter Leo XIII. wurde 1888 seine Philosophie verurteilt, und die Rosminianer wurden in schmählicher Weise verfolgt; ja die Verfolgung des Andenkens des guten und tief denkenden Philosophen dauerte sogar noch fort, als einige Verehrer ihm am 12. Juli 1896 in Mailand ein schönes Denkmal errichteten.[8])

Über die Werke von Gioberti[9]) hatte die Kirche schon die Zensur verhängt. Ferner hatte im Jahre 1879 Papst Leo XIII. die Enzyklika Aeterni Patris an die Bischöfe gerichtet, welche die Wiederherstellung der Philosophie vermittelst Erneuerung des thomistischen Systems bezweckt, und dieses als die einzig wahre, katholische Philosophie anerkennt. Ein italienischer Neo-Thomist äußerte sich in folgender Weise über die moderne Philosophie: „Die Geschichte der modernen Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte der intellektuellen Irrungen des dem Schwindel seines Stolzes überlassenen Menschen, so daß diese Geschichte die Pathologie der menschlichen Vernunft heißen könnte".

Auf diese Weise stellten die Jesuiten (die die Seele der neothomistischen Richtung sind) ein Milieu her, das dem jetzigen Modernismus sicher nicht günstig ist. Wenn die Kirche jene hervorragenden, nicht minder durch Ehrlichkeit des Charakters wie durch hochsinnigen Geist ausgezeichneten Denker ohne weiteres verurteilte, Männer, die sich als der römischen Kirche ohne Vorbehalt ergeben bekannten, sich dem Dogma bedingungslos unterwarfen, und auf keine hierarchische, kirchliche oder theologische Reformation hinzielten, sondern nur in redlicher Weise nach einem freien und unabhängigen Vaterland strebten, und diese Vaterlandsliebe mit ihrem aufrichtig bekannten Glauben zu versöhnen suchten; war es da nicht leicht vorauszusehen, wie diese Kirche (wenn sie sich selbst nicht untreu werden wollte) die neuen, ein

[8]) Siehe Überwegs Geschichte der Philosophie, IV, S. 540—1. (Neunte Aufl.)
[9]) Im „Gesuita Moderno" beurteilte Gioberti mit großer Bitterkeit den Klerikalunterricht und tadelte streng die Vermischung von Religion und Politik.

Digitized by Google

viel ausgedehnteres Programm umfassenden Lehren der Modernisten aufnehmen mußte? In der Tat, dieses Programm umfaßt die Dogmen, die Hierarchie und den Kultus; die Bibelerklärung des Alten sowie des Neuen Testaments; die christliche und katholische Apologetik; die historische und kritische Methodologie; das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Glauben, sowie die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat. Nachdem die Kirche einmal ernstlich entschlossen war, jede philosophische Bewegung zu bekämpfen, und als die einzige offizielle Philosophie des Katholizismus die Scholastik des Thomas von Aquino anerkannt hatte, war nicht die Verurteilung der Modernisten unvermeidlich, zumal ihr Programm unzweifelhaft so enge Beziehung zu einigen philosophischen Richtungen des gegenwärtigen Denkens besitzt, wie z.B. dem Psychologismus, dem Pragmatismus und dem Fideismus?

Mag sein, daß kirchliche Kritik, und nicht irgend welche Philosophie, die erste Voraussetzung des Modernismus ist, und daß darum die Enzyklika mit Unrecht behauptet, daß das Streben der Modernisten nach einer Versöhnung der lehrmäßigen Überlieferung des Katholizismus mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaften wirklich aus gewissen aprioriischen, die Scholastik ersetzenden philosophischen Sätzen entspringe. Es ist aber unbestreitbar, daß im aufbauenden Teil, wo eine positive Begründung des Glaubens und eine Erklärung des religiösen Gefühls versucht wird, der Modernismus sich auf gewisse philosophische Lehren stützt, die er meist ohne genügende Befähigung zu kritischem Urteil einfach übernommen hat. Hier eben zeigt er sich von seiner schwächsten Seite, und es gibt sich eine gewisse Künstlichkeit zu erkennen, die freilich nicht mit jener reinen Unmittelbarkeit zusammenstimmt, wie sie die Grundlage jeder religiösen Reform oder Erneuerung sein muß und übrigens im edlen Streben auch dieser Reiniger der katholischen Religion fast immer ersichtlich und unzweifelhaft vorhanden ist.

Zu Grunde liegt der modernistischen Bewegung gewiß eine dringende Reformbestrebung, eine „erneuernde Tobsucht" — wie die Enzyklika sagt — die nichts in der Kirche unberührt lassen würde. In der Tat, von hier aus betrachtet, verknüpft sich der Modernismus mit jener beständigen Bewegung von Reformen, Protesten und individuellen Antrieben, die in der Kirche durch das ganze Mittelalter, von S. Pier Damiani bis zu Caterina da Siena und Savonarola, immer so stark und lebendig war. (Siehe die Broschüre, die so große Aufregung im Vatikan verursachte: Una crisi d'anime nel Cattolicismo.)[10] Nur hat sich der Katholizismus nach der Reform des 16. Jahrhunderts und dem tridentinischen Konzil zu jeder notwendigen hierarchischen, kirchlichen oder theologischen Reformation unfähig gemacht. Während nämlich vor Luthers Widerstand gegen die Autorität Roms individuelles Leben, lebhafte Erörterungen, demokratische Tendenzen, Predigt über die Notwendigkeit einer Verbesserung der Sitten stets im Schoß des Katholizismus selbst lebendig

[10]) Eine Krisis der Seelen im Katholizismus.

Digitized by Google

gewesen waren, hatte der lutherische Protest zur Folge, daß er alle, oder doch fast alle jene großen Strömungen des Denkens, des eigenen Erlebens und eigener lebendiger Tätigkeit für sich absorbierte und alle Kräfte des Papsttums auf die Verteidigung der kirchlichen Einrichtungen, der Autorität, der Überlieferung, des kanonischen Rechts, kurz, aller jener sozialen und äußerlichen Elemente hinwandte, die während des Mittelalters sich entwickelt und fortgesetzt hatten und durch Luthers Bewegung besonders getroffen schienen.

Das war natürlicherweise ein Schaden für jene christliche Frömmigkeit, die eben Luther wieder beleben und auf ihre Ursprünglichkeit zurückbringen wollte. Um die Lehre zu retten, tat man alles, sie in Formeln und Regeln festzulegen, indem man dazu die notwendigen Begriffe, Ausdrücke und systematischen Darlegungen der zeitgenössischen theologischen Philosophie, der Scholastik, entnahm, wodurch eine wachsende Verarmung der Theologie entstand. Um die Autorität zu schützen, verstärkte man die Fesseln der kirchlichen Zucht; die schon blühende Inquisition erhielt den Auftrag, die Gewissen zu überwachen und auch jede erste und leiseste Spur eines Widerspruches beim ersten Erscheinen zu unterdrücken. Die notwendige Verbesserung der Sitten suchte man durch eine möglichste Entwickelung aller Formen äußerer Andacht und Frömmigkeit, d.h. der formalen Religion, zu erreichen. So bewirkte man „eine beharrliche Herabsetzung des Werts des Individuums im Katholizismus“;[11]) die knechtische Unterwerfung wurde fast zu einer religiösen Pflicht; und „zwischen die Seele des Frommen und ihren Gott“ schoben sich immer mehr äußere, harte, gebieterische Dinge, welche die innere Geistestätigkeit, jenen wirklichen christlichen Glauben, der nichts anderes sein kann als „eine Tat freiwilliger Hinneigung zu Gott“, ersticken mußten. So trat ein vollständiges Erlahmen im religiösen Bewußtsein ein. Nicht weniger in den theologischen Wissenschaften, welche nach der Gegenreformation und dem tridentinischen Konzil allmählich alle aufbauende Kraft und kritische Freiheit verloren. Und so erscheint heutzutage die katholische Religion als ein ungeheurer Mechanismus von Formeln und rituellen Handlungen, als eine Hierarchie von Leuten, die aus dem spezifischen Kirchendienst ein Gewerbe machen, als ein dichtes Netz von Überlieferungen, von Vorurteilen, von persönlichen Interessen, die ein Schwarm kleinlich denkender und engherziger Männer eifersüchtig hütet, die jetzt aber durch die Kritik und das Leben angegriffen und auf allen Seiten erschüttert werden.[12])

So sprechen diese neuen Katholiken, wahrscheinlich Priester der Kirche! Und es ist kein Wunder, daß jene Broschüre den Vatikan immer mehr verstimmte und auf Pius X. einen sehr peinlichen Eindruck machte, und daß dieser in einer am 17. April 1907 gehaltenen Ansprache die Modernisten, „als Stifter von Zwietracht, als Apostel abscheulicher Ketzereien und als Empörer, welche von einer Erneuerung des Dogmas träumen, um zum reinen, der Autorität der Kirche und der Theologie ledigen Evangelium

[11]) Loc. cit., S. 10.
[12]) Loc. cit., S. 18.

Digitized by Google

zurückzukehren",[13]) verurteilte. Indem sie so handelte, blieb die Kirche sich selbst getreu. Sie konnte gar nicht anders, als diese, ihrem eigenen Schoß entwachsenen Männer, die über Freiheit und Kritik und Unabhängigkeit des religiösen Bewußtseins phantasieren, und „ganz erfüllt mit den giftigen Lehren der Kirchenfeinde" sich „an die Verachtung jeder Autorität und jedes Zügels" gewöhnen, mit dem Bannfluche belegen. Es war aber auch natürlich, daß in diesem klar entfachten Streite zwischen modernisierenden und traditionellen Katholiken die ersteren auf die Blitze des Vatikans, durch welche sich nicht schrecken zu lassen sie entschlossen waren, mit gleicher Heftigkeit (siehe die anonyme Broschüre A Pio X: Quello che vogliamo. Lettera aperta di un gruppo di sacerdoti[14])) antworteten, wiewohl sie erklärten, daß das Christentum für sie „der höchste Ausdruck wahrer und tiefer Frömmigkeit" sei, und versicherten, daß sie „den römischen Katholizismus als die vollkommenste Verwirklichung des Christentums" betrachteten. Während sie die Anklage, daß sie „zum reinen, der Autorität der Kirche und der Theologie ledigen Evangelium" zurückkehren wollten, stillschweigend zurückzuweisen suchten — erinnerten sie zu gleicher Zeit Pius X. an die von ihm in seinem ersten päpstlichen Brief vorgelegten Absichten, die er in den bekannten Worten des Paulus instaurare omnia in Christo zusammengefaßt hatte, und forderten die eingreifendsten Reformen. Sie wiesen auf die gebieterische Forderung einer Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern; sie bestanden auf der Notwendigkeit, den Katholizismus mit den fortgeschrittenen Bedürfnissen der Demokratie und der Kultur, der Wissenschaft und der Religionsgeschichte, der christlichen Apologetik und der Bibelkritik zu versöhnen; sie traten ein für einen neuen Begriff von Offenbarung und Überlieferung, für die Anerkennung einer Entwickelung der Dogmen und für ihre ursprüngliche Bedeutung; sie erklärten, daß die Scholastik eine durchaus überwundene Form des katholischen Denkens sei, und daß die Theologie erneuert werden müsse, indem man sie in ihrer Geschichte studiere. Noch mehr. Diese katholischen Priester warfen zum Schluß dem Papst vor, daß er „keine Rücksicht auf jenes bischen Freiheit nehme, das Gott jedem Gewissen verliehen hat", daß er vergesse, daß „es der Glaube ist, der die Werke belebt, und daß es keine christlichen Werke gibt, die nicht durch den Glauben erzeugt sind," endlich daß er „die Rechte des Gewissens verletze". Und doch beteuerten sie immer wieder, daß sie der Kirche gehorchen und für die Kirche arbeiten und daß sie römische Katholiken sein und bleiben wollten! Es ist gewiß ein merkwürdiges Schauspiel, daß redlich gesinnte Männer, die sicherlich aufrichtige Glaubensbekenner sind, ihre unveränderliche Ergebenheit an die Kirche erklären, nachdem diese sie als „ihre schädlichsten Feinde" zurückgewiesen hat und ihnen vorgeworfen, „Luthers Spuren zu folgen, indem sie die katholischen Lehren, die heiligen Väter, die ökumenische Synode,

[13]) Zitiert von Labanca.
[14]) An Pius X.: Was wir wollen. Offener Brief einer Gruppe von Priestern.

Digitized by Google

das kirchliche Lehramt verachten",[15]) und damit ihre Lehren als den Inbegriff aller Ketzereien, ja sogar als den Weg zum Atheismus betrachtet!

Die Enzyklika „Pascendi" erklärt in der Tat, daß die modernistischen Lehren mehr als der Protestantismus zu verdammen sind, indem sie direkt zur Zerstörung aller Religion führen. „Der Irrtum der Protestanten war der erste Schritt auf diesem Pfad; der zweite ist der Modernismus; bald wird der Atheismus folgen" (§ VII). Und gewiß findet man in den Schriften der Modernisten Lehren, die nur von den radikalsten Protestanten angenommen sind, Lehren, die nicht nur im offenen Gegensatze zu den Dogmen der katholischen Kirche, sondern auch zu denen der evangelischen Kirche stehen. So lautet z.B. im neuen, den 3. Juli 1907 von der Index-Kongregation wider die wachsende Verlogenheit der Modernisten erlassenen Syllabus der letzte unter den 65 verurteilten (besonders aus den Werken von Loisy, Tyrrel, Le Roy, Labertonnière gesammelten) Sätzen folgendermaßen: „Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit, nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem."[16]) Wenn dieses das Prinzip des Modernismus ist, hat nicht vielleicht die katholische Kirche Recht, ihn zu verurteilen als den „Inbegriff aller Ketzereien"? Aber — mag auch das vortreffliche und wirklich meisterhafte synthetische Werk der Enzyklika mit dem analytischen Werk des Syllabus genau übereinstimmen — es ist doch immer Gefahr vorhanden, daß aus dem Zusammenhange des Systems herausgerissene Sätze in ihrer Vereinzelung die wirkliche Meinung des Verfassers nicht richtig erkennen lassen. Hier aber handelt es sich um ein ziemlich vollständiges System historischer und philosophischer Kritik, theologischer, exegetischer und apologetischer Betrachtungen; daher ergibt sich die Notwendigkeit, die einzelnen Lehren des Modernismus in ihrem Zusammenhang zu erwägen.

Und vor allem ist es notwendig, am Modernismus Kritisches und Apologetisches genau zu trennen. Während nämlich die päpstliche Schrift — vielleicht ist's lediglich ein geschicktes (freilich nicht sehr redliches) polemisches Hilfsmittel — von der Voraussetzung ausgeht, daß dem Modernismus ein philosophisches System zu Grunde liege, aus dem sich die leitenden Grundsätze seiner Kritik ergeben, bekräftigen die Modernisten entschieden die Unabhängigkeit ihrer Kritik von ihrer Philosophie. Sie zeigen, wie eben die Kritik zu der noch schüchternen und unsicheren Zusammenfassung einiger philosophischer Ergebnisse geführt habe.[17]) Und gewiß: nicht nur ist die religiöse Kritik viel älter als die von der Enzyklika den Modernisten zugeschriebene Philosophie; auch die Textkritik und die sogenannte höhere Kritik, d.h. die auf die Feststellung des Wertes und des Ursprungs der biblischen Schriften gerichtete Untersuchung sehen ihrer Natur nach von jeder philosophischen Voraussetzung vollständig ab.

[15]) Enzyklika, § 11, c.
[16]) Zitiert von Labanca.
[17]) Il Programma dei Modernisti, S. 15 ff.

Digitized by Google

Mit Recht sagen die Modernisten: bedarf es etwa einer besonderen philosophischen Vorbereitung, um im Pentateuch eine Mehrheit von Ursprüngen zu erkennen oder um uns durch eine auch nur flüchtige Vergleichung des Textes zu überzeugen, daß das vierte Evangelium ein in seiner Abfassung von den Synoptikern wesentlich verschiedenes Werk ist, und daß das nizäische Glaubensbekenntnis aus dem apostolischen sich entwickelt hat? Diese Unabhängigkeit der Kritik von der Philosophie, ja sogar das zeitliche Vorhergehen der ersteren in der modernistischen Bewegung, kann man übrigens sehr gut an dem Beispiele mehrerer gelehrter Modernisten zeigen. Lange kritische Untersuchungen über das Alte und das Neue Testament haben den Abt Loisy, dessen erste Werke ausschließlich historischen Inhalts waren, zu jenen vortrefflichen Studien über die „Offenbarung" und die „Religion Israels" geführt, mit welchen seine apologetische Tätigkeit anfängt. Sorgfältige urkundliche Studien über die evangelischen Erzählungen waren es, die viele Modernisten zu einer Nachprüfung der überlieferten Ansichten über die Kirchenbegründung und die Einsetzung der Sakramente geführt haben. Sorgsame Vergleichungen zwischen den verschiedenen Entwickelungsstufen des katholischen Denkens veranlaßten sie dazu, eine neue Theorie über die Entstehung der christlichen Dogmatik anzunehmen, indem sie lieber ein beständiges verborgenes Wirken göttlicher Eingebung vermuten, als im Widerspruch mit der tatsächlichen Wirklichkeit eine plötzliche Offenbarung des Glaubensbekenntnisses zugeben.

Also ist der Modernismus vor allem die kritische, nach den Erfordernissen des wissenschaftlichen Denkens verfahrende Methode, angewandt auf die religiösen Formen der Menschheit im allgemeinen und auf den Katholizismus im besonderen. In seinem Ursprung und in seinem Fortgang ist er von der Tendenz getragen, die Krisis zu überwinden, in welche die scholastische Lehre den Katholizismus führen mußte, und von dem Bedürfnis, den Katholizismus auf festere Grundlagen zu setzen, d.h. auf die sicheren Grundlagen der biblischen und historischen Kritik. Aus den Ergebnissen dieser Kritik ist dann natürlich die Notwendigkeit entsprungen, den Inspirations- und Offenbarungsbegriff zu ändern, den Gedanken der religiösen Entwicklung einzuführen, und was das Neue Testament betrifft, zwischen der wirklichen und der inneren Geschichte, zwischen dem historischen Christus und dem mystischen, dem Glauben gehörigen Christus zu unterscheiden. Nach der Anschauung der Modernisten sind die erzählenden Bücher des Alten Testaments nicht Geschichte im strengsten und modernen Sinne des Wortes, sondern wirklich heilige, d.h. für die Bildung des religiösen Gefühls und Lebens geschriebene und verwendete Geschichten. Den alten Begriff der biblischen Eingebung als eines wörtlichen Diktates des heiligen Geistes und einer in der unmittelbaren Übermittelung von Gott her bestehenden Eingebung lehnen sie ab; sie nehmen aber für die heiligen Verfasser eine besondere Art übersinnlicher Vereinigung mit Gott an. Endlich gestalten sie den Offenbarungsbegriff vollständig um, nicht in seinem Wesen; auch für sie ist Offenbarung die Botschaft von Gott an den Menschen. Aber die Art

Digitized by Google

und Weise, wie diese göttliche Botschaft an den Menschen kommt, verstehen sie anders. Die Form äußerlicher Mitteilung gilt ihnen nur als eine Einkleidung, deren tiefsten und eigentlichen Grund eine rein geistige Wirklichkeit bildet; und die Stimme Gottes an die Propheten bedeutet ihnen nur eine innere Bewußtseinskraft, der jene sich nicht entziehen konnten. Was das Neue Testament betrifft, auch da — sagen die Modernisten — liegen uns nicht historische Urkunden im strengen Sinne des Wortes vor, sondern heilige, großenteils durch den Glauben bestimmte und in dessen Dienste geschriebene Geschichten; und auch hier muß man den alten mechanischen Begriff der Eingebung abweisen. „Mit dem Auge der Kritik wissen wir den historischen Christus von jenem der Legende und der Theologie richtig zu unterscheiden. Aber mit dem Auge des Glaubens sehen wir überall im Christus der Geschichte wie in jenem der Legende und der Theologie den geistigen Christus." In dem Gefühle aber, daß Jesus in uns lebt, innerlich kraft der Mitteilung seines Geistes, und nach außen hin in der Erfüllung seiner Belehrung, besteht das ganze Wesen des Christentums. Dieses „ist für die Kritik eine Tatsache wie alle anderen: denselben Entwickelungsgesetzen unterworfen, von denselben politischen, rechtlichen und ökonomischen Einflüssen durchdringbar, für dieselben Veränderungen empfänglich. Seine religiöse Beschaffenheit entzieht ihm nicht die anderen Eigenschaften, die es mit jedem historischen, die geistige Menschentätigkeit äußernden Ereignis gemein hat." Auch die katholische Kirche ist ein lebendiger, in seiner Geschichte den gleichen Entwickelungsgesetzen wie die anderen sozialen Einrichtungen unterworfener Organismus, der durch eine allmähliche Anpassung an besondere Kulturbedingungen gewachsen ist; und auch die Grunddogmen nicht nur des Katholizismus, sondern der ganzen christlichen Religion, wie das Dreieinigkeitsdogma und das christologische Dogma, sind nichts anderes als das Ergebnis einer langsamen, stufenweise fortschreitenden Entwicklung.

Das Verhängnisvolle solcher Ergebnisse für den alten Standpunkt der theologischen Lehren des Katholizismus ist leicht einzusehen, jenen Standpunkt, der sich gewöhnt hat, die Kirche als eine von jedem Einfluß der umgebenden weltlichen und politischen Welt unberührte, nach besonderen, großenteils wunderbaren Gesetzen ihrer Entwickelung gewachsene Größe zu betrachten, und der sich auf die Voraussetzung begründet, daß die dogmatischen Wahrheiten vom ersten Anfang an, wenn auch unausgesprochen, in der Predigt Jesu, im Glauben der ersten Christen, in der Belehrung der Väter schon enthalten waren. Hier tritt der absolute Gegensatz zwischen dem Katholizismus und dem Modernismus am deutlichsten zu Tage, wenn der Modernismus darauf hinzielt, die Dogmen als Resultate der Überlegung hinzustellen, als ganz sekundäre Gebilde, die von jenen ursprünglichen, aus einem unmittelbaren inneren Trieb des Glaubens selbst hervorgetriebenen Formeln wohl zu unterscheiden sind, und als Formeln, die sich nach den verschiedenen Entwickelungsstufen des religiösen Gefühls verändern, während die katholische Kirche die Dogmen immer als absolute und für den Glauben wesentliche Wahrheiten betrachtet hat.

Digitized by Google

Damit kommen wir zum zweiten Teil des Modernismus: zur Apologetik. Nachdem der Modernismus durch seine vorurteilsfreie und umfangreiche Kritik den historischen und relativen Charakter des Christentums, der Kirche und der dem allgemeinen Entwicklungsgesetz auch unterworfenen Dogmen bewiesen hatte, mußte er die Grundlage des Glaubens zu sichern, den bleibenden Wert der christlichen Religion festzustellen suchen. Die Modernisten weisen den Vorwurf ab, daß sie agnostischen Prinzipien folgen. Denn — so sagen sie — jenes Geständnis der Ohnmacht gegenüber dem Geheimnis des Weltalls, wie es den Agnostiker kennzeichnet, sei ihrem Geiste durchaus fremd. Aber unzweifelhaft sprechen sie der Vernunft die Fähigkeit ab, über das Gebiet der Phänomene hinaus zu gehen, indem sie ein allem Einflusse des Gefühls entzogenes Erkenntnisvermögen, das eine absolute Gewißheit und Wahrheit, eine „adaequatio rei et intellectus", zu erreichen imstande sei, nicht annehmen. Neben der phänomenalen, wissenschaftlichen, philosophischen Erkenntnis behaupten sie aber die Existenz einer religiösen Erkenntnis, welche in der „wirklichen Erfahrung des in uns und in allen Dingen wirkenden Göttlichen" besteht, wodurch es uns nach ihrer Meinung gegeben ist, die Gegenwärtigkeit höherer, mit uns in unmittelbarer Berührung stehender Kräfte in ihrem ganzen unaussprechlichen Geheimnis zu erfassen. Und hier nun zeigt sich das Prinzip der religiösen Immanenz, nach welchem der Glaube verstanden wird als „ein unmittelbares Ergebnis unauslöschlicher Bedürfnisse des menschlichen Geistes, deren Befriedigung durch die innerliche und emotionelle Erfahrung des in uns vorhandenen Göttlichen zu erreichen ist". Diesem Prinzip gemäß kann nichts in den Menschen hineinkommen, das nicht aus einem tiefen Bedürfnis der Person entspringt und irgendwie mit einer Gefühlserregung übereinstimmt. Und eben diese Lehre bildet die Grundlage und den Unterbau der ganzen Apologetik der Modernisten. Alles, was in der Kirchengeschichte und in der katholischen Dogmatik vorkommt, muß als das Ergebnis eines besonderen inneren Bedürfnisses begriffen und darum als eine daraus abgeleitete Erscheinung betrachtet werden. Die Religion selbst ist im Ganzen nichts anderes als eine Lebensform, und demnach muß ihre Erklärung eben im Leben der Menschen gesucht werden, nämlich in jenem „sehnsüchtigen Bedürfnis für das Göttliche", in welchem das religiöse Gefühl besteht.

Da dieses Immanenzprinzip den Keim aller Religionen im religiösen Gefühl erblickt, das aus den geheimen Tiefen des Unbewußten (subcoscienza) hervortaucht, und dem Glauben lediglich im Zeugnis des Bewußtseins eine Grundlage zu geben vermag, ist hier gewiß Gefahr vorhanden, in Pantheismus oder Subjektivismus zu verfallen.

Was den ersten Punkt betrifft: gewiß schließt die Immanenz für sich allein die Transzendenz des Göttlichen nicht aus, indem man die unabhängige Existenz Gottes annehmen kann, auch wenn er sich dem Menschen durch einen inneren Zustand des Bewußtseins oder des Unbewußten offenbart. Und in der Tat sind die zwei Prinzipien gleichzeitig auch im Evangelium, wo behauptet wird, daß das Reich Gottes in uns und außer

Digitized by Google

uns ist, und in der Lehre der Menschwerdung anerkannt, während sie eine philosophische Ausarbeitung im panentheistischem System von Krause erfahren haben. Aber, indem man ein transzendentes Göttliches anerkennt, geht man nicht damit schon über den psychologischen Standpunkt des Modernismus hinaus? Wenn die göttliche Wirklichkeit, als Gegenstand des Gefühls und der Behauptung, nur in der Seele des Gläubigen zu finden ist, und wenn uns die Vernunft nicht wenigstens die Wahrscheinlichkeit oder die Möglichkeit ihrer unabhängigen Existenz beweist: was berechtigt uns dann, zu glauben, daß sie für sich selbst außerhalb jenes Gefühls und jener Behauptung existiert? Und es nützt nichts zu sagen, daß der religiöse Glaube „das instinktive Bedürfnis jedes gesunden Geistes" ist, daß man im religiösen Gefühle eine besondere Anschauung des Herzens erkennen muß, welche den Menschen in die unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit Gottes selbst setzt und ihn mit einer festen, jeder wissenschaftlichen Gewißheit überlegenen Überzeugung von seiner Existenz und seiner, in und außer dem Menschen sich erweisenden Tätigkeit erfüllt, — kurz, daß es hier eine wirkliche Erfahrung gibt, die alle rationelle Erfahrung übersteigt. Mag sein, daß diese Erfahrung von den Rationalisten nur deshalb geleugnet wird, weil sie sich nicht unter die moralischen Bedingungen beugen wollen, die nötig sind, um sie zu machen. Aber all dieses kann nur den Gläubigen in seinem Glauben stärken, nicht den Glauben im nicht glaubenden Menschen erwecken, für den es nur von Wichtigkeit ist, zu wissen — wie die Enzyklika richtig sagt, — ob es einen Gott außer ihm gibt oder nicht, in dessen Hände er einmal fallen muß. Die individuelle Erfahrung — wenn auch alle Menschen an ihr Anteil hätten — ist in keiner Weise genügend, eine sichere und unzweifelhafte Grundlage für die Behauptung des Gläubigen zu geben, daß die göttliche Wirklichkeit tatsächlich für sich selbst existiert und gar nicht vom Glaubenden abhängt. Die Allgemeinheit der Erfahrung kann dem Gefühl nichts hinzufügen: sie kann es nur stärken, und die Überzeugungskraft der Wahrheit des Gegenstandes steigern. Das Gefühl kann aber dadurch nicht zu etwas anderem werden als es selbst ist; und seine ohne Berichtigung durch die Vernunft immer Täuschungen und Irrtümern ausgesetzte Art wird dadurch nicht geändert. Vielmehr: je stärker das Gefühl ist, um so mehr ist es Gefühl (§ VII der Enzyklika).

Und dann — fährt die Enzyklika richtig fort —: gesetzt jene Lehre von der Erfahrung zusammen mit der Lehre des Symbolismus, nach welcher alle intellektuellen Elemente nichts anderes als reine Symbole Gottes sind, ist zutreffend, dann muß jede Religion, selbst die der Götzendiener, als wahr betrachtet werden. In der Tat, sollte es nicht möglich sein, daß — wie eine verbreitete Meinung besagt — solche Erfahrungen in jeder Religion zu finden sind? Welches Recht besitzen die Modernisten, die Wahrheit der von einem Buddhisten oder einem Islamiten behaupteten Erfahrung zu leugnen? Mit welchem Rechte beanspruchen sie wahre Erfahrungen nur für die Katholiken?

Wirklich erklären sie auch ausdrücklich, daß alle Religion eine nütz-

Digitized by Google

liche und gesunde Erfahrung enthält, indem jede Glaubensrichtung der Stufe der Kultur und der gesellschaftlichen Entwicklung der Völker entspricht, unter welchen sie verbreitet ist. Nur behaupten sie zur selben Zeit, daß die jetzigen und vergangenen religiösen Formen dem christlichen Bekenntnis nicht gleich zu stellen sind, sondern es bestehe da ein Verhältnis des weniger Vollkommenen zum Vollkommenen. Und sie berufen sich auf das Zeugnis einiger katholischer Väter und Doktoren, wie S. Giintino, Atenagora, Clemente Alessandrino, S. Agostino, S. Anselmo, die alle darin übereinzustimmen scheinen, daß die niedrigeren Religionen irgend ein Element des Guten in sich haben, insofern als jede von ihnen ein Stückchen der ursprünglichen Offenbarung sich angeeignet hat. Nun ist aber in dieser Unterscheidung zwischen Niedrigerem und Höherem, zwischen dem mehr oder weniger Vollkommenen ein rationelles Element vorhanden; irgend eine Tätigkeit des Verstandes liegt ihr zu Grunde. Ist die Religion wirklich nichts anderes als ein lebendiges Bedürfnis, ist „unser Leben für jeden von uns etwas Absolutes, ja sogar das einzige Absolute", sind Wahrheit und Leben für uns dieselbe Sache, so ist es klar, daß alle Religionen, so viele immer es gibt, in gleicher Weise wahr sind, da, wenn sie es nicht wären, sie nicht leben würden; und die Modernisten haben kein Recht zu behaupten, daß der Katholizismus, oder auch das Christentum, lebendiger sei, und darum mehr Wahrheit enthalte. Der Glaube eines Islamiten oder eines Buddhisten kann ebenso tief sein, und so für diese vielmehr Wahrheit haben als der Katholizismus oder das Christentum. Wenn die Modernisten trotzdem einen Vorzug dieser letzteren behaupten, so müssen sie es tun auf Grund einer Vergleichung des moralischen Inhalts und der sozialen Folgen jener Religionen, d.h. auf Grund eines wesentlich rationellen Verfahrens.

Wenn sie also ihre Apologetik retten und die Anklage auf Atheismus vermeiden wollen, so müssen sie sich von jenem Subjektivismus freimachen, den sie mit den Voraussetzungen einer unglücklicherweise in die Mode gekommenen Philosophie kritiklos übernommen haben, eine Denkweise, welche, infolge einer übertriebenen Reaktion gegen den Intellektualismus, im Gefühl und im Willen das Wesen des Geistes findet und dazu neigt, jede vernünftige Gewißheit zu zerstören.

Sicherlich hat die Philosophie der Wissenschaften gezeigt, wieviel konventionelles es in jeder Wissenschaft gibt, und die psychologische Untersuchung hat die subjektiven und persönlichen Elemente aufgewiesen, welche zur Bildung des abstrakten Wissens mitwirken, womit die Unmöglichkeit erwiesen ist, jene absolute Wahrheit zu erreichen, welche die vollkommene „adaequatio rei et intellectus" sein würde. Sicherlich gibt es eine Wechselbeziehung zwischen dem abstraktem Wissen und dem Handeln, und darum erscheint das Erkennen als „das Ergebnis eines mühsamen Strebens des Geistes nach einer besseren Auffassung der Wirklichkeit, um diese in nützlicherer Weise mittelst der begrifflichen, sie erklärenden Schemate für die menschlichen Zwecke zu verwenden." Man kann also nicht das Vorhandensein einer abstrakten Vernunft als eines von allem übrigen inneren

Digitized by Google

Leben des Menschen unabhängigen Erkenntnisvermögens annehmen. Aber zwischen solchen Zugeständnissen und der Behauptung, daß die Forschung nur durch das Handeln bestimmt ist, daß wir infolge jener natürlichen, in alle unsere metaphysischen und wissenschaftlichen Begriffe von der Wirklichkeit sich einschleichenden konventionellen Begriffsbildungen zu gar nichts Objektivem gelangen können, — kurz, daß im Gebiete des Wissens in den wissenschaftlichen Gesetzen wie in den metaphysischen Anschauungen, alles nur subjektiv und symbolisch sei, — da ist doch noch ein großer Abstand, ja sogar ein Abgrund.

Nicht unrecht sagen die Modernisten: „Es hilft uns nichts, daß Gottes Dasein durch die Beweise der mittelalterlichen Metaphysik oder durch das Zeugnis des Wunders und der Weissagung gewonnen wird: an diesen letzteren nimmt das Bewußtsein der Gegenwart viel mehr Anstoß als daß sie Bewunderung in ihm erregen, und sie entziehen sich der Prüfung durch die Erfahrung." Aber auch durch das Gefühl, oder durch den bloßen Willen, oder durch die individuelle Erfahrung allein kann man Gott nicht in seiner objektiven und unabhängigen Wirklichkeit erreichen. Die „lebendigen Strebungen des Bewußtseins", die „tiefen Bedürfnisse des Geistes" sind von Wert nur für jene, die sie erfahren; und wie sie entspringen, so wechseln und verschwinden sie auch, um neuen Bedürfnissen und neuen Strebungen Platz zu machen.

Es mag wahr sein, was die Modernisten behaupten, wenn der Beweis für das Dasein Gottes an die aristotelischen Begriffe von Bewegung, von Kausalität, von Zufall, von Zweck wesentlich gebunden wäre, daß dann das gegenwärtige kritische Denken einer entscheidenden Wegöffnung zum Atheismus gleichkäme. Nach der Kritik von J. Kant haben sicherlich das ontologische, das kosmologische und das teleologische Argument allen absoluten Charakter verloren. Aber ganz gewiß ist es nicht durch den reinen Subjektivismus, durch den Beweisgrund des „lebendig wirkenden Bewußtseins, welches mitten in den Zufälligkeiten seines trügerischen Lebens das sehnsüchtige Bedürfnis nach dem Göttlichen trägt", — es ist gewiß nicht durch ein solches Argument, daß man den Weg zum Atheismus verlegen kann.

Gewiß ein Glaube, der nicht lebendig ist, der nicht gefühlt wird, ist ein Betrug, eine Falschheit, eine Heuchelei; aber ein blinder, nicht durch die Vernunft erhellter Glaube hat keinen sittlichen Wert, und der gesunde Verstand muß diesen nicht weniger als jenen verurteilen. — Die Vernunft ist nicht nur ein „Formeln und Definitionen ersinnendes Werkzeug, welches die Instinkte des menschlichen Wesens von der Natur erhalten haben und in unbewußter Weise anwenden, um ihre Tendenzen und ihre Erfahrungen elementarer Fähigkeiten in abstrakten Ausdrücken zur Darstellung zu bringen". Nein, die Vernunft ist etwas unendlich Höheres: sie ist das Licht, welches die Dunkelheit des Instinkts erhellt; sie ist die Kraft, die in der Veränderung der Erscheinungen die Beharrlichkeit der Gesetze erfaßt; sie ist das Werkzeug, durch welches der Mensch zwischen der Gewißheit und der Täuschung klar unterscheidet und der subjektiven die objektive Welt entgegenstellt.

Digitized by Google

Unzweifelhaft gibt es eine übersinnliche und ultraphänomenale Welt, die der rationellen Untersuchung entzogen ist und die vielleicht einiges von sich dem mit den tiefsten Bedürfnissen und sehnlichsten Wünschen erfüllten Gemüte enthüllt; aber nur eine durch die Vernunft geübte Kritik kann die Gültigkeit und den Wert dieser Bedürfnisse und Wünsche verbürgen und abschätzen. So ist dem reinen Verstande, der mit den durch die sinnlichen Vorstellungen des Weltalls erzeugten Ideen arbeitet und den ersten Ursprung der Dinge auf syllogistischem Wege zu erkennen sucht, Gott zu erkennen unmöglich; aber der Verstand hat nicht minder das oberste, unbestreitbare Recht, die Idee der Existenz Gottes zu untersuchen und zu erklären, ob sie unsinnig ist oder nicht, ob wahrscheinlich, kurz, ob dem religiösen Gefühl ein wirklicher, unabhängiger, d.h. für sich seiender Gegenstand als seine letzte Ursache entspricht. Das Gefühl verbürgt nichts anderes als sein eigenes subjektives Wesen.

Vergebens also suchen die Modernisten auf ihren unsicheren Prinzipien eine neue, als Grundlage des Glaubens dienende Apologetik aufzubauen. Auch kann man sich nicht wundern, daß die Enzyklika sie als gefährliche Nachsteller der christlichen Frömmigkeit, ja sogar als unbewußte Anstifter zum Atheismus bezeichnet und daß der Vatikan gegen sie Disziplinarmaßregeln ergriffen hat, welche das Maximum von Strenge und Härte bilden, das den Sitten des XX. Jahrhunderts erträglich ist, sogar in einigen Einzelheiten die Ausschreitungen der mittelalterlichen Inquisition wiederholen. Es war natürlich, daß dieser kühne Versuch, die Autorität der Kirche mit der Freiheit der Gläubigen zu versöhnen, an dem ungeheueren Organismus der katholischen Kirche zerbrechen mußte, die ihm ihre Türen nicht öffnen konnte, ohne ihre ganze Geschichte zu verleugnen, ohne sich selbst zu zerstören.

Die Modernisten haben den Vatikan an die Worte Gamaliels im Konzil der Pharisäer erinnert: „Laßt ab von diesen Menschen, und laßt sie fahren. Ist der Rat oder das Werk aus dem Menschen, so wird es untergehen. Ist es aber aus Gott, so könnet ihr es nicht dämpfen, auf daß ihr nicht erfunden werdet, als die wider Gott streiten wollen" (Apostelgeschichte V, 38 – 9). Aber die katholische Kirche hat dieses Prinzip niemals angewendet, eben weil sie sich zwischen den Menschen und Gott gestellt hat und so glaubt, die einzige Verwahrerin der ewigen Wahrheit, die einzige Vermittlerin des göttlichen Willens zu sein; und darum kann sie den Gläubigen die Freiheit, das Dogma zu besprechen, nicht verleihen, ohne in einen verhängnisvollen Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Vielmehr ist es wunderbar, daß die Modernisten in gutem Glauben meinen können, ein „volles Recht der Zugehörigkeit zur Kirche" zu haben, sogar „ihre ergebensten und willigsten Söhne" zu sein, und den Seelen „ein neues Bewußtsein der unvergänglichen Weltbedeutung des Katholizismus" einflößen zu wollen. Denn in dem Augenblick, da sie erklären, die reinsten Überlieferungen des Christentums wiedererwecken zu wollen, hören sie ja doch auf, römische Katholiken zu sein, weil man römischen Katholizismus ohne die absolute Unterwerfung unter die

Digitized by Google

päpstliche Autorität, ohne die unbedingte Achtung der Kirchendogmen garnicht denken kann. Und es hilft nichts, sich für Katholiken bezüglich des Glaubens und nicht bezüglich der Geschichte und der Kritik erklären, wenn Glaube, Geschichte und Kritik den katholischen Grundsätzen widerstreiten, und sich auf Prinzipien, wie den Immanentismus und den Symbolismus, stützen, die im vollen Gegensatze zur katholischen Lehre stehen.[18])

Und zu diesem Mißverständnis in ihrem praktischen Vorgehen kommt die wesentliche Schwachheit ihres theoretischen Systems hinzu, mit seinem unlöslichen Widerspruch zwischen der Kritik und der Apologetik. Dort herrscht der Rationalismus, hier der Voluntarismus. In der Tat ist die kritische Untersuchung ein intellektuelles, durch die logischen Sätze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes sich vollziehendes Verfahren, wobei man miteinander unvereinbare Behauptungen nicht annimmt und in gewissen bestimmenden Bedingungen die Erklärung der Tatsachen sucht, indem man sie als Ursache und Wirkung miteinander verknüpft. Nun wird dieses Verfahren aus dem Gebiete des Glaubens ganz ausgeschlossen: hier ist der einzige und unanfechtbare Beurteiler das Gefühl, das sich jedem rationellen Anspruch entzieht. Wenn aber das der Fall ist, so hat man nicht das Recht, im Namen der Kritik theologische Dogmen und religiöse Bekenntnisse zu beurteilen und zu zerstören!

Doch dieser logische Widerspruch, der eine gründliche Sichtung der Grundlagen der modernistischen Apologetik fordert (während die Ergebnisse der historischen Kritik unantastbar sind), und jenes praktische Mißverständnis, in welchem die Modernisten mit augenscheinlicher Inkonsequenz verharren wollen (indem sie sich als Katholiken bekennen, während sie öfters wie Antikatholiken denken und schreiben), treten an Bedeutung zurück, wenn wir an das hohe Ideal denken, das ihnen vorschwebt, an jenes Werk der Versöhnung und Synthese zwischen der alten katholischen Überlieferung und dem neuen Denken und den neuen sozialen Bestrebungen, an den heiligen Entschluß, eine bessere Übereinstimmung zwischen dem Wahren der Offenbarung und dem Wahren der Vernunft herzustellen, indem sie auf die reinsten Quellen des Christentums zurückgreifen. Sie haben sich einen großen Einigungstraum ersonnen, weil sie überzeugt sind, daß das umstürzlerischste Wort der Wissenschaft keineswegs die Behauptungen des religiösen Glaubens angreifen kann. Ihnen schwebt das Ideal einer Kirche vor, welche den Seelen auf ihrer schweren Wallfahrt zu dem fernen vom Gottesgeiste, dem Geiste der Brüderlichkeit und des Friedens vorgezeichneten Ideal wieder Führerin sein wird. Sie wollen nicht, daß das Kreuz Christi weiter wider das wohltuende Licht der Wahrheit aufgerufen und in dem bitteren Kampf des politischen Lebens der unvermeidlichen Erhebung der Niedrigen entgegengestellt werde. Kurz, sie sehnen sich nach dem Evangelium von Jesus aus Nazareth: sie wollen die glaubende Seele wieder ihrem Gott nahe bringen. Und darum wenden sie sich an

[18]) Labanca, Loc. cit., S. 39.

Digitized by Google

die römische Kirche, und sagen mit dem Propheten: „Was da stirbt, das sterbe; was verschmachtet, das verschmachte“ (Sach. XI, 9). Und sie sagen auch mit dem anderen und größeren Propheten: „Mache den Raum deiner Hütte weit, und breite aus die Teppiche deiner Wohnung, spare seiner nicht; dehne deine Seile lang und stecke deine Nägel fest. Denn du wirst ausbrechen zur Rechten und zur Linken; und dein Same wird die Heiden erben, und in den verwüsteten Städten wohnen“ (Jesaia LIV, 2—3).

Ist aber eine solche großartige Reform möglich in einer Kirche, deren Haupt für Luther der Antichrist war, und die den Geist des Evangeliums so oft vergessen hat, daß sie häufig als die schrecklichste Entartung, ja sogar als der absolute Gegensatz des reinen ursprünglichen Christentums erschien?[19])

Besprechungen.

Johannes Müller. Vom Leben und Sterben. München 1907. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 58 S. Geb. 1 *M*.

Ebd. Hemmungen des Lebens. München 1907. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 202 S. Geb. 3 *M*.

Es ist wohl das Große an Johannes Müller, daß er das Alltäglichste, das Gewöhnlichste, das was sich immer und immer wieder im seelischen Geschehen des Menschen begibt, mit individualistischer Bildkraft als originelles, persönliches Leben uns fühlbar macht. Und das liegt in der stahlscharfen Psychologie des hervor-

[19]) Freilich haben auch andere Kirchen den Geist des Evangeliums sehr oft vergessen, und sich zum reinen Christentum in offenen Gegensatz gestellt. Auch sie haben ihre traurige Geschichte von Verfolgungen und Gewalttätigkeiten. Aber wenigstens erhoben sie niemals irgend einen Anspruch auf Unfehlbarkeit. Und eben darin besteht das Wesen des Römischen Katholizismus, was jede wirkliche und tiefgreifende Reform in seinem Schoße vielleicht unmöglich macht. Seine Dogmen haben niemals irgend eine Veränderung erfahren. Sie haben sich nur allmählich vermehrt. Die Kirche der Päpste ist niemals zurückgekehrt! Sie zu zerstören, würde vielleicht möglich sein, nicht sie zu reformieren. Das römische Papsttum steht in unlösbarem Widerspruch mit dem reinen Christentum. Dieses ist auf zwei einzigen und wesentlichen Prinzipien, dem Glauben an eine höhere, die Welt beherrschende und zum Guten führende Macht, und dem Glauben, daß Jesus die vollkommenste Offenbarung dieser Macht war, begründet; und es erkennt und auferlegt nur zwei Normen des Handelns, die Liebe zu Gott, d. h. das Gute, und die Liebe zu den Menschen. Wenn einmal (ein schöner Tag!) die ganze Menschheit im Namen Christi und seines wahren Evangeliums sich einigen wird und eine wirklich katholische Kirche bilden, dann wird es keinen Platz mehr für das römische Papsttum geben, da zwischen die Seele des Frommen und ihren Gott keine Autorität sich einschieben wird, und die Religion nichts anderes sein wird als eine Tat freiwilliger Hinneigung zum Göttlichen. Freilich dann wird es weder Lutheraner, weder Calvinisten, weder Anglikaner, weder Episcopalisten geben. Die tausend Denominationen der sogenannten christlichen Welt werden in einer einzigen Denomination, der christlichen, verschwunden sein. Aber dann müssen die römischen Katholiken selbst ihren Namen vergessen haben!

Digitized by Google

ragenden Ethikers! Wie z.B. hier in seinen zwei neuen Büchern: er redet von Leben und Tod, wie einer, der wirklich diese Probleme praktisch durchfühlt hat und sich jahrelang als denkender und religiöser Mensch darum mühte. Es handelt sich nicht um die mühsame Formung einer ästhetisch parfümierten Weltanschauung der grübelnden Reflexion und nicht um Symbole, sondern um etwas, das reife Realität ist. Und doch welche befreiende Kraft des Aufschwunges in diesem mutigen Bekenntnis! Trauer, Furcht, Sorge, Unsicherheit und vieles andere wird nicht durch einen komplizierten Pessimismus künstlich interessant gemacht, sondern es wird gesagt, was sie wirklich wert sind im elementaren, persönlichen Leben und dessen unmittelbaren, starken Gefühlen. Das aktive Gottesvertrauen — oder wie man es nach seiner Weltanschauung nennen mag — die schöpferische Stellung zum Leben und allem, was es bringt, das Durchfühlen und Durchseelen des Ganzen und die tiefreligiöse Steigerung des Innenlebens durch das, was das suchende Leben selbst ist — es deutet den Sinn auch dieser hinreißend schön geschriebenen Bücher.

Wien. Franz Strunz.

G. K. Julius Friedrich, Dr. jur., Privatdozent, Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich. Gießen (Töpelmann) 1907. 56 S. 1,40 *M*.

Der Verfasser verfolgt die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in Frankreich von den Zeiten Bonifaz VIII. bis auf die Gegenwart. Hervorgehoben sei der Bericht über die Kirchenpolitik Napoleons I. (S. 17 f.). Den Kernpunkt der Darstellung bildet naturgemäß das vielberufene Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905. Die welthistorische Bedeutung dieses Gesetzes und der ihm zugrunde liegenden Gedanken erörtert der Verfasser in folgender Weise: „Was Byzanz nicht vermocht hat, als es das Christentum zur Mitherrschaft mit dem Römerstaat als dessen Funktionär berief, was die Päpste des Mittelalters nicht vermocht haben, als sie den Staat zu knechten trachteten, was die Reformation nicht vermocht hat, als sie die weltliche Obrigkeit zum praecipuum membrum ecclesiae erklärte, das will Frankreich erreichen in dem gewaltigsten Kulturkampf der Geister: die Einheit der Kulturfunktionen von Staat und Kirche will Frankreich schaffen in dem Kulturstaat, dem sozialen Staat der Zukunft, der nicht nur den Kulturinhalt der Kirche in sich aufzunehmen, das Moralgesetz selbst zu verkünden, sondern sich auch .... das kirchliche Element zu „verdauen“ und sich damit zu stärken getraut. In ein neues Stadium der Kulturreife will Frankreich die Menschheit führen“ (S. 44). Von der Ersprießlichkeit dieses Beginnens ist Verfasser durchaus nicht überzeugt, er faßt seine Stellungnahme vielmehr in die skeptischen Worte zusammen: „Die französische Nation wird es am eigenen Leibe erfahren müssen, ob die von ihr gefundene Lösung des Problems, von dem wir ausgingen, die richtige ist“ (S. 44). Daß der Gedanke der Trennung von Staat und Kirche gewissen Strömungen der Zeit entspricht, gesteht Verfasser zu; vgl. auch E. Troeltsch, Die Trennung von Staat und Kirche, 1906, S. 34. Sehr lesenswert auch die Bemerkungen S. 51 f.

Leipzig. Hans Reichel.

Digitized by Google

David Friedrich Strauß.

Von Adolf Mayer.

Einer Lebensbeschreibung des Verfassers des Lebens Jesu in dem Jahre: hundert nach seiner Geburt bedürfen wir nicht. Dieselbe ist schon durch seinen Landsmann Zeller geleistet. Bei diesem erscheint Strauß als eine beinahe ideale Persönlichkeit, in gleicher Weise ausgerüstet durch kritische Verstandesschärfe, tiefe wissenschaftliche Kenntnisse, eisernen Fleiß wie durch alle gemütlichen Eigenschaften, die zusammen mit jenen den großen Menschen und auch, wenn er sich in dieser Richtung bewegt, den großen Reformer ausmachen. Und auch nach der künstlerischen Seite hin ist Strauß ganz hervorragend, vor Allem, was hier in Betracht kommt, ein ausgezeichneter Stilist und liebenswürdiger Dichter.

Darnach sollte man beinahe daran verzweifeln, die Schattenseiten seiner Fähigkeiten aufzuspüren, die doch vorhanden sein müssen, wenn ihn, wie wir glauben, sein Lebenswerk in eine schiefe Richtung gebracht hat. Diese Schattenseite ist denn auch durch den psychologisch noch begabteren Nietzsche gefunden und freilich mit der Übertreibung, die diesen in allen seinen Schriften charakterisiert, mit dem Ausdruck „Bildungsphilister" bezeichnet.

Diese einzige zu erspähende Schattenseite von Strauß' öffentlichem Charakter ist in gerechterer Ausdrucksweise, daß er nicht aus seiner Sphäre heraus, oder, wenn man lieber will, nicht von seinem Standpunkt herunterkann; also eine gewisse scholastische Verblendung, die in der Tat mit dem Philistertum verwandt ist. Er hat allerdings sich seinen kritisch religiösen Standpunkt errungen mit Aufopferung aller Kräfte, die in ihm waren, mit Strenge, Kühnheit und Wahrhaftigkeit, und da er nichts, was ihm zu Gebote stand, versäumt hat, befindet er sich wohl auf dem errungenen Standpunkt, kraft des guten wissenschaftlichen Gewissens, dem er genug getan.

Aber insofern hat et doch Scheuleder vor den Augen, als er niemals begriff, was dem nicht geschulten Volksverstande not tut, und daß es unmöglich ist, die großen Massen auf seine Bildungsstufe emporzuheben; auch nicht begriff, daß, was den Gesunden als Lebenssphäre genügt, in Krankheit und Trübsal unzureichend sein kann, ja daß Krankheit und Trübsal selber eine Erkenntnisquelle sein kann, ebenbürtig mit der intellektuellen Begabung. Strauß war allerdings Fach-Theologe; und vielleicht kein Stand befähigt so wie dieser, durch Umgang mit Menschen aller Art, in schwerer Gewissensbedrängnis, tiefe Kenntnisse in der praktischen Pscho-

Digitized by Google

logie zu erwerben. Aber da in ihm der Erkenntnistrieb so vorherrschte, gestaltete sich seine Karriere zu einer ganz wesentlich theoretischen. Für praktische Seelsorge wird in den dreiviertel Jahren, die er neben einem kränkelnden Pfarrer als Vikar zubrachte und wo er mehr zu predigen und zu katechetisieren hatte, kaum viel Gelegenheit gewesen sein.

Später aber liebte er die Abgeschlossenheit des Studierzimmers oder die eines intim gleichgestimmten Freundeskreises, sodaß ihm die Seelennöte des eigentlichen Volkes verborgen blieben. Es ist, im Gegensatz zu Luther, ein aristokratischer Zug[1]) in ihm, freilich nicht aristokratisch im Sinne von Luxus in äußeren Dingen. Im Gegenteil, die unscheinbarste Kneipe war ihm die gemütlichste. Aber aristokratisch im Sinne von geistiger Feinschmeckerei, wie sie gerade für Schwaben, bei recht derben Umgangsformen von jeher charakteristisch gewesen ist. — Er gewann es nicht leicht über sich, wie Jesus mit Zöllnern zu Tische zu sitzen oder gar den Aussätzigen körperlich zu berühren.

Daher war es ihm praktisch nicht verständlich, wie sein Weg nicht der Weg der großen Menge sein konnte; und er ließ sich zu dem verantwortungsvollen Schritte verleiten, sein Leben Jesu, 25 Jahre nach seinem ersten Erscheinen, auch noch als Volksausgabe in diese große Menge zu werfen.[2]) Der Grundfehler in der Strauß'schen sowohl wie noch viel mehr der Häckel'schen Religionsphilosophie ist dieser, daß immer die Frage gestellt wird nach der wissenschaftlichen Wahrheit des religiösen Dogmas, als ob dieses nichts anderes wäre als eine Theorie, anstatt die Frage zu stellen nach der historischen, persönlichen und sozialen Bedeutung des religiösen Empfindens, für das das Dogma nur ein äußerliches Schema ist. Die ganze Frage kann nur durch historische und soziale Studien und nicht durch naturwissenschaftliche oder textkritische ausgemacht werden.

Strauß hatte geradezu eine gewisse Verwandtschaft mit Voltaire, dessen gerechtester Biograph er ja auch geworden ist. — Er ist in gewissem Sinne eine moralisch gereinigte und gemütlich sowohl wie wissenschaftlich vertiefte Neuausgabe des etwas anrüchigen und mehr mit großer natürlicher Genialität als mit wissenschaftlicher Exaktheit arbeitenden Franzosen.

---

[1]) Vergl. auch die vortreffliche Studie von R. Krauß (Konvers. Zeitschrift 1908 p. 602), worin vor allem der politische Scharfblick von Strauß in ein verdientes Licht gesetzt wird. Dieser wird eben geschärft durch Zurückgezogenheit vom Markte des Lebens. Aber was dem Gewissen des Volkes Not tut, kann man nur in dem täglichen intimen Verkehr mit der Volksseele lernen. Man darf die Mehrzahl wohl in ihrer politischen Urteilsfähigkeit gering schätzen, aber sie verachten, sie für „Pack halten", wie Strauß in einem dort veröffentlichten Gasel getan, darf der Reformator nicht.

[2]) Nach seinem eigenen Bekenntnis war seine Weise: „die freie, nicht auf Zweck oder Bedürfnis gerichtete geistige Tätigkeit". Wie durfte er sich also mit Dingen beschäftigen, die ganz und gar eben auf das Bedürfnis abzielen, wie es doch mit der Religion der Fall ist?

Digitized by Google

Aber das hat er ganz mit diesem gemein, daß er rein persönlich auf die Dunkelmänner, Inquisitoren und Ketzerrichter reagiert, nicht aber, weder historisch noch für die Allgemeinheit, die Frage zu erörtern vermag, was die Kirche auch mit ihren gelegentlichen Auswüchsen und Scheußlichkeiten noch für das Volk bedeutet, und ob etwas anderes an die Stelle des Veralteten zu setzen sei.

Selbst in Bezug auf kleine Frivolitäten, die nun den Deutschen verunzieren, während sie dem Franzosen durchaus natürlich sind, ist Strauß bei Voltaire in die Schule gegangen. Daß durch die astronomische Durchforschung des Sternenhimmels eine Wohnungsnot für den lieben Gott eingetreten sei, könnte schon Voltaire gesagt haben, und noch widerlicher ist der Vergleich, den Strauß zieht zwischen den irdischen Resten des großen Religionsspötters und denen des Heilandes, nämlich, daß man sagen könnte, keiner von beiden habe greifbare Spuren hinterlassen.

Freilich sind solche Worte bei Strauß äußerste Seltenheiten und wohl nur so zu erklären, daß durch seine Beschäftigung mit Voltaire sein feines Gefühl in dieser Richtung sich vorübergehend abgestumpft hatte. Aber die aristokratische Isolierung seiner Bildung von der des Volks teilt er bleibend mit dem berühmten und berüchtigten Franzosen.

Auf diesem isolierten Standpunkte übersieht denn auch Strauß ganz und gar, wie die Darwinsche Theorie der Abstammung des Menschen, die er als Nicht-Naturforscher ziemlich kritiklos adoptiert, ganz und gar nicht geeignet ist, der Moralität eine genügende Stütze zu verleihen. Schon kurz nach dem Erscheinen des „alten und neuen Glaubens" wurde dies von Rümelin festgestellt. In dem Bildungskreise von Strauß, über den hinaus er weder nach oben noch nach unten zu genügenden Ausblick hält, ist eben die Moralität etwas durchaus selbstverständliches, weil sie in demselben, zumal in reiferen Jahren, ethisches Bedürfnis ist, und so wird leicht die gänzliche Unzulänglichkeit eines Grundes übersehen, aus dem sein warmblütiger und psychologisch scharfsinnigerer Gegner weit folgerichtiger gerade das umgekehrte Weltbild vom Übermenschen und der Herrenmoral ableitet.

An einem einzigen Beispiele sei diese (wie soll ich es nennen) psychologische Unzulänglichkeit von Strauß aufgezeigt:

Strauß hält die jenseitige Wiedervergeltung nicht für nötig, da die diesseitige schon ausreichend ist.[3]) Gewiß für den fein empfindenden und vorausschauenden Geist auf Strauß' Entwicklungsstufe.

Aber wie wirkt diese subtile Erkenntnis auf den rohen Menschen? Diesem kann eine solche geradezu dienen als Argument zum Schlechten, insofern er sagt: Ich nehme die Folgen der Tat auf meine Rechnung, und

[3]) Zwei friedliche Blätter 1839 p. 66.

Digitized by Google

also bin ich dem Anderen ebenso gut wie der streng moralische Mensch. Wie oft begegnet man dieser Argumentation bei rohen Gemütern! Ich zahle etwaige Schuld mit der unausbleiblichen Buße, wobei freilich vergessen wird, daß die natürliche (ungewollte) Folge der Sünde noch nicht diesen Namen verdient. — So kann viel Sünde entstehen; und die Sünde nach Kräften zu verhüten, ist doch gerade eine der beiden wichtigen Aufgaben aller Religion.

Strauß bleibt in der Tat gerade wegen seines Feinsinns, der eine andersartige Denkungsart als Barbarei verwirft, immer der Bildungsphilister (und in diesem Sinne ist der Ausdruck nicht zu hart), der eben nicht weiter schaut, als auf den Kreis seiner Bildungsgenossen. Es ist dies auf dem Gebiete des Geistigen ganz dasselbe, wie auf dem Körperlichen der zufriedene und satte Bürger, der nicht sieht, daß viele gleichzeitig Lebende Hunger leiden und deshalb mit der unzulänglichen liberalen Ökonomie sich zufrieden stellt, in einem Augenblicke, wo große soziale Neuordnungen dringend Bedürfnis sind.

Hiermit soll natürlich unsererseits nicht ausgedrückt sein, daß die Religion nur als eine wohltätige und für das niedere Volk moralisch nützliche Täuschung von den Gebildeten festzuhalten sei. Meine Meinung ist vielmehr die, daß bei den Hochgebildeten die heilige Stimmung, die das wesentlichste Element des religiösen Lebens ist, auch manchmal festgehalten werden kann bei mehr oder weniger völliger Verflüchtigung der dogmatischen Grundlage. Ist das so, dann ist sicherlich Strauß einer dieser Hochgebildeten gewesen, bei dem dieser Prozeß so vollständig wie möglich eingetreten war. Man lese nur die Gedichte aus seinen letzten Lebensjahren, aus denen wirkliche Herzensfrömmigkeit seiner nüchternen Doktrin zum Trotz überall hervorbricht.

Ich meine Verse wie die folgenden:

„Nur kein Zagen, nur kein Zittern!
Selbst in Nächten ist's noch hell,
Und zur Seite jedem bittern
Sprudelt auch ein süßer Quell"

oder in seinem rührenden Abschiedslied an die Tochter:

„Auch du ohne Klage
Gedenke der Tage,
Die froh wir verlebt.
Wer Gutes empfangen,
Der darf nicht verlangen,
Daß nun der Traum sich in's Unendliche webt".

Aber was in diesen fein empfundenen Gedichten für die religiöse Stimmung spricht, gibt natürlich zugleich ein Zeugnis ab für die Inkonsequenz

Digitized by Google

des wissenschaftlichen Standpunktes. Man kann dies in diesen Gedichten geradezu mit dem Finger weisen.

„Wer Gutes empfangen,
Der darf nicht verlangen".

Das ist ganz die Denkungsart des frommen Gemüts, das sich nach der Absetzung Gottes doch noch immer in der alten Abhängigkeit fühlt. „Empfangen" von wem denn? Von der Natur. Nun ja, die Natur wird eben personifiziert zu einem neuen Göttlichen und für sie werden — Rümelin hat schon hierauf gewiesen — die alten Ehren in Anspruch genommen.

Und ebenso in dem anderen Verse

„Und zur Seite jedem bittern
Sprudelt auch ein süßer Quell".

Dort ist es dankbares Bescheiden, das nur gegenüber einem Persönlichen überhaupt einen Sinn hat; hier ist es fromme Zuversicht, für die natürlich ganz dasselbe gilt. Denn der blinde Zufall kann den süßen Quell eben nicht garantieren. Hier paßt allein das Wort, das P. Heyse in seinem ältesten und gottlosesten (später vielleicht bitter bereuten) Romane gesprochen hat, daß das Unglück des blinden Fatums eher zu ertragen sei, denn als willkürliches Verhängnis einer persönlichen Gottheit. Das ist konsequent mechanistisch gedacht. Aber Strauß ist seiner Empfindungsart nach infolge seiner Erziehung noch immer Deist, nur ein verschämter. Er meint es seinem wissenschaftlichen Gewissen schuldig zu sein, einen Gott zu verleugnen, dem er doch mit jeder Faser seines zartbesaiteten Herzens noch anhängt — ein lehrreiches Beispiel zugleich für die so allgemein verbreitete und doch so wenig gewürdigte Tatsache, daß eine Religion noch in den folgenden Geschlechtern nachwirkt, und eine Folgerung über die Vor- und Nachteile des religiösen Glaubens erst nach Erfahrungen, die Generationen lang gedauert haben, gezogen werden dürfe. Es ist merkwürdig, bei einem Ernährungsversuche, wobei es sich um verhältnismäßig sehr untergeordnete Interessen handelt, schaltet man eine Übergangszeit ein, deren Resultate nicht für maßgebend gehalten werden, weil die Nachwirkung der vorausgehenden Ernährung dabei nicht eliminiert ist; und bei der wichtigsten Kulturfrage, wobei man der Nation ihre Kirche raubt, beruhigt man sich mit der nichtssagenden Tatsache, daß sich dieser oder jener, der rein intellektuell von dem Dogma der herrschenden Kirche Abschied nahm, moralisch und gemütlich normal befunden habe.

Man muß gar keinen Sinn für eigentliche Herzensfrömmigkeit haben und ganz in orthodoxen Theorien verhärtet sein, um solche Verse wie die eben zitierten nicht als Ausdruck einer solchen zu empfinden. Für sich selbst hatte also Strauß das eigentliche Wesen der Frömmigkeit in sein anscheinend so negatives System mit hinübergerettet.

Das versöhnt uns mit ihm, besticht aber auch andere, mit dem Wesen

Digitized by Google

der Religion noch wenig Vertraute, und darin liegt die Gefahr, umsomehr als er selber sich dieser Gefahr gar nicht bewußt wird und ruhig seine gefährlichen Pfade weiter wandelt.

Im Zusammenhang mit dieser Beschränktheit seines Standpunktes steht die Tatsache, daß Strauß nicht fertig geworden ist. Er fühlte sich freilich am Ende seines Lebens als ausgereift und ist, mit einem beneidenswerten Temperamente begabt, auf dem zuletzt von ihm erreichten Standpunkte mit ruhigem Gewissen gestorben. Aber er hat in seinem Leben ungeheure Wandlungen durchgemacht, auch noch nach seinem öffentlichen Auftreten als unerbittlicher Verstandeskritiker der Evangelien. Ein großer Schritt geht noch von seinem „Vergängliches und Bleibendes im Christentum" bis zu seinem „Neuen Glauben". — In dem ersteren wird noch das künftige Leben zwar nicht als etwas selbstverständliches aber doch als etwas durchaus rationelles in Betracht gezogen. Im letzteren ist er zum Darwinismus bekehrt und hat also ganz auf jenes Verzicht geleistet. In dem ersteren bekennt er sich noch als Christen; in dem späteren Werk meint er, diese Frage verneinend beantworten zu müssen.

Nun ist eine fortwährende Mauserung für den wissenschaftlich strebsamen Menschen eigentlich selbstverständlich. Aber als ein Führer darf doch nicht der gelten, der sich mitten in diesen noch nicht abgeschlossenen Veränderungen berufen fühlt, als Reformer aufzutreten, und noch nachher in seinem eigenen Entwicklungsgange zeigt, daß die Bahn, die er beschritt, eigentlich jene berüchtigte schiefe Ebene war, die er nur noch nicht als solche erkannt hatte, als er dem Volke dieselbe als einen festen und zuverlässigen Standpunkt anpries.

Die Bedeutung der Religion für die Weltanschauung.

Von Otto Kirn.

1.

Das Wort „Weltanschauung" ist ein Begriff moderner Prägung. Der universale Gesichtspunkt, unter dem er gebildet ist, weist auf die Zeit, in der man bemüht war, sich durch die Kenntnisnahme von dem Gesamtleben des Universums sowie von der Geistesarbeit anderer Zeiten und Völker auf einen freien Standort des Urteils zu erheben. Es liegt in dem Wort etwas von dem encyklopädischen Streben der Aufklärungszeit, dessen Wissensdrang nur das Weltall genugtut. Daß es sich dabei aber nicht um ein Weltwissen, sondern um eine Weltanschauung handelt, deutet zugleich auf den Einfluß der Romantik, die im Anschauen eine weit reichere geistige Funktion sieht als in der Gelehrsamkeit des bloßen Wissens. Das

Digitized by Google

Wissen ist etwas, was man von anderen lernt und was man lehrend weitergibt; im Anschauen liegt ein unaustilgbares persönliches Element, es ist ein ursprüngliches Geschehen, das sich zwischen dem Individuum und der Welt abspielt und sich in keinem andern ganz so wiederholt. Eben deshalb liegt aber auch in der Weltanschauung etwas von dem kritischen Selbstbewußtsein des modernen Menschen, der, nicht beengt durch traditionelle Meinungen und Vorurteile sich sein Urteil über die Dinge und ihren Zusammenhang selbst bildet, indem er „ein Mensch allein" der Natur und Geschichte gegenübertritt und sie nach ihrem Rätsel fragt. Wenn ich nicht irre, begegnet uns das Wort Weltanschauung nicht vor der Schwelle des 19. Jahrhunderts. Die früheste Erwähnung des sinnverwandten Wortes „Weltansicht" dürfte sich in der Überschrift des 3. Abschnitts der Monologen Schleiermachers finden. Erst mußten Aufklärung, Romantik und kritische Philosophie ihr Werk getan haben, ehe der moderne Mensch in der Erwerbung einer Weltanschauung eine ihm gesteckte unerläßliche Aufgabe erkannte.

In gewissem Sinne hat es natürlich immer etwas wie Weltanschauung gegeben, wenn auch Art und Inhalt des Weltbildes die größten geschichtlichen Veränderungen erfuhr. Es mag unserer Orientierung dienen, die geschichtlichen Stadien in der Ausbildung einer Weltanschauung kurz zu überblicken. Zu allen Zeiten hat der Mensch das Bedürfnis gefühlt, sich über das Geschehen, in das sein Leben verflochten ist, zu orientieren, sich über Anfänge und Ziele des Weltlaufs und über dessen Verhältnis zu seinen persönlichen Interessen Rechenschaft zu geben. Aber zunächst war es ein sehr beschränktes Erfahrungsmaterial, das den Stoff zu solchen Versuchen lieferte, und eine kindliche Art der Reflexion, durch die es bearbeitet wurde. So entstanden 1) die mythologischen Vorstellungen, in denen den Menschen fördernde oder schädigende Naturerscheinungen als Wirkungen wohlmeinender oder übelwollender persönlicher Mächte ausgelegt und die Güter der Kultur auf die Stiftung ganz oder halb übermenschlicher Wesen zurückgeführt wurden. So phantastisch und unzulänglich diese Gebilde unter dem Gesichtspunkt der Welterklärung sich darstellen, so inhaltsvoll und unvergänglich sind sie zugleich, wenn man sie als Äußerungen des menschlichen Lebensgefühls betrachtet, das sich von den Licht und Kraft spendenden Naturgewalten freundlich gehegt weiß, während es vor den Schrecken der Finsternis, der Wildnis und des Todes zurückbebt. Darum hat auch die Poesie und die bildende Kunst hier immer einen unerschöpflichen Stoff gefunden.

Viel ärmer an Gefühlsgehalt sind die intellektuell gewertet weit vollkommeneren Versuche einer primitiven Philosophie, den Bau der Welt auf einfache, in der Erfahrung unmittelbar gegebene oder doch mittelbar enthaltene Elemente: Wasser oder Feuer oder körperliche Atome zurückzuführen.

Digitized by Google

So entsteht 2) das physische Weltbild. Hier bildet sich zuerst das Ideal einer rein wissenschaftlichen, empirischen und verstandesmäßigen Welterklärung.

Aber es reift auch bald die Einsicht, daß diese Welterklärung Eines vergessen hat, nämlich den Verstand selbst, der nicht bloß als Betrachter außerhalb der Welt steht, sondern mit zu dem zu erklärenden Bestand der Welt selbst gehört. Und seitdem der Geist unter die Prinzipien der Welt aufgenommen worden ist, kann dem tieferen Nachdenken keine Anschauung mehr genügen, die nicht irgendwie ideelle Elemente in ihren Ansatz mit einstellt. So kommt es 3) zum metaphysischen Weltbild, wie es von Plato und Aristoteles im großen Stile entworfen wird. Damit tritt aber für das Verhältnis dieser philosophischen Bestrebungen zur Religion eine Krisis ein. Die primitiven philosophischen Versuche stellen sich harmlos neben die Religion. Indem sie einen begreiflichen Zusammenhang der irdischen Dinge herzustellen bestrebt sind, überlassen sie es jedem, daneben noch mit der Volksreligion an einen höheren Zusammenhang der Welt zu glauben. Seitdem die Philosophie aber auch das geistige und sittliche Leben in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, wird sie notgedrungen zur Konkurrentin der Religion. Sie stellt den Gottesbegriff in ein rationales Gedankenschema ein, das den phantastischen Beziehungen, die ihm in der Volksreligion anhaften, zum mindesten ungleichartig, vielfach direkt entgegengesetzt ist. Die Religion ist nicht mehr die beherrschende Macht im geistigen Leben. Eine in der Methode überlegene Metaphysik und eine an idealem Gehalt reichere moralische Reflexion stehen neben ihr und zum Teil gegen sie. Für die Gebildeten behauptet sie darum nur noch ein gewisses poetisches Recht.

So lagen die Dinge beim Auftreten des Christentums. Dieses bedeutet unter dem Gesichtspunkt, der uns hier beschäftigt, angesehen, eine unermeßliche Vertiefung des persönlichen Lebens. Keine der antiken Religionen hatte so groß vom Menschen gedacht, ihn so bestimmt über alles, was Natur ist, hinausgehoben, seine sittliche Aufgabe so hoch gesteckt und die hemmenden Mächte der Sünde und des Übels so tief empfunden. Aber auch in dem großen Begriffsentwurf des platonischen oder aristotelischen Systems konnte dieser Reichtum des inneren Lebens mit seinen Widersprüchen und Spannungen, Kämpfen und Siegen keinen Raum finden. Die Worte der Bergpredigt von der Zuversicht der Seele, die sich unter Gottes Schutz geborgen weiß, und von der Liebe, die dem Beispiel des göttlichen Wohltuns nachfolgt, sind gegenüber den Kundgebungen antiken Geisteslebens ein neuer Ton, der nur in der Religion Israels ein Vorspiel hat. Die Grundfrage der paulinischen Predigt: wie erlangt der Mensch, der seine Schuld und sittliche Ohnmacht erkennt, die Fähigkeit zu einem neuen Leben des Friedens, der Hoffnung und der Kraft? kann nur da

Digitized by Google

wirklich verstanden werden, wo der menschliche Lebenstrieb eine tiefgehende Vergeistigung und sittliche Läuterung erfahren hat. Die Anliegen des inneren Lebens, von denen hier die Rede ist, liegen verglichen mit dem Weltbild auch einer hochstrebenden idealistischen Philosophie in einer ganz anderen Richtung, gleichsam in einer bisher unbekannten Dimension.

Es ist begreiflich, daß für die christliche Urgemeinde die Fragen des Welterkennens leicht wiegen, während sich das Verlangen der Seele darauf konzentriert, in dem Kampf mit Sünde und Übel die rettende Hilfe der Gottheit zu erfahren. Die neu entstandene Denkweise ist darum auch mehr Lebensanschauung als Weltanschauung. Wir werden sie darum am einfachsten 4) als die religiös-sittliche Lebensauffassung des Christentums bezeichnen.

Es ist aber nicht minder verständlich, daß die zuerst abgewiesenen Fragen nach der Natur der gegenständlichen Welt doch allmählich wieder ein verstärktes Gewicht erlangten, sobald man sich der positiven Arbeit in dieser Welt zuwandte, und daß schließlich der subjektive Idealismus des Glaubens mit dem objektiven Idealismus der antiken Philosophie sich verbündete und nur in diesem Bund seine Aufrechterhaltung gesichert erschien. So entstand 5) das christlich-aristotelische Weltbild, dessen Herrschaft in der gesamten christlichen Kirche bis zur Reformation, in der katholischen Kirche bis zur Gegenwart reicht. Gewann dabei der Glaube einen rationalen Unterbau, so gewann gleichzeitig das Verständnis der Welt einen bis ins Unendliche reichenden Abschluß und eine religiöse Sanktion. So war auf beiden Seiten scheinbar lauter Gewinn. Allein der Vertrag der beiden Mächte, der dieses Weltbild entstehen ließ, konnte beiden auf die Dauer nicht genügen. Die Religion konnte nicht vergessen, daß sie doch aus einem ganz anderen Bestreben als dem der rationalen Welterklärung entsprungen war. Was in der offiziellen Lehre keinen Raum fand, das rettete sich in das stille Asyl der Mystik und der ihr entsprechenden asketischen Praxis. Und die Philosophie fand, sobald sie selbständige Schritte versuchte, daß ihr ein viel einfacheres und strengeres Verfahren möglich war, wenn sie die transscendenten Voraussetzungen auf sich beruhen ließ und sich an die jederzeit zugängliche Erfahrung hielt. So war die Einheit der christlich-mittelalterlichen Weltanschauung längst in der Auflösung begriffen, als die Reformation ihr mit der Forderung einer gründlichen Umbildung entgegentrat.

Für die neue Bewegung ist es charakteristisch, daß sie nicht bloß überhaupt von dem religiösen Boden ihren Ausgang nahm, sondern daß sie in dem zentralen Vorgang des inneren Lebens, der Heilserfahrung der gläubigen Seele, ihren Schwerpunkt hat. Darum entsteht auch jetzt nicht sofort ein neues Weltbild; nur die Fragen des persönlichen Lebens, die mit der Entstehung, Geltung und Auswirkung des Glaubens zusammen-

Digitized by Google

hängen, werden im Sinne des ursprünglichen Evangeliums und insbesondere der paulinischen Heilslehre bis ins Einzelne ausgearbeitet. Die aristotelischen Elemente der Überlieferung werden nur insoweit bekämpft, als sie auf die Erfassung des religiösen Lebens verflachend eingewirkt haben; im übrigen mag man davon festhalten, was sich mit dem Evangelium verträgt. Aber allerdings gewinnt das, was von der traditionellen Kosmologie bestehen bleibt, fortan eine veränderte Stellung. Es tritt gegenüber dem unmittelbaren Besitz des Glaubens in die zweite Linie zurück. So entsteht für den evangelischen Christen die Möglichkeit, sich — wenn auch langsam — mit der Welterkenntnis einer neuen Zeit zu befreunden, so mit dem kopernikanischen Weltsystem und mit der kritischen Behandlung der Geschichte, auch wenn sie durch die Kirche oder die hl. Schrift selbst überliefert ist. Im Mittelpunkt seines Lebens, im Glauben, an Gott gebunden, ist der Christ ein freier Herr aller Dinge, auch der weltlichen Güter der Erkenntnis. Die Wirkung der Reformation für die Gestaltung der Weltanschauung in ihrem Gebiet ist darum eine doppelte: sie hat durch die Vertiefung des religiösen Lebens der Persönlichkeit *den Einfluß religiöser Gedanken* auf die Weltanschauung *intensiv erhöht*, aber sie hat zugleich diesen Einfluß zu einem *ganz persönlich bedingten* gemacht, indem sie an die Stelle einer allgemein verbindlichen Zusammenfassung von religiösem Glauben und weltlichem Wissen eine freie Wechselwirkung beider gesetzt hat. Wir bezeichnen darum als 6) Stadium der Weltanschauung die *freie Wechselwirkung von Glauben und Wissenschaft*.

Eine neue Epoche in der prinzipiellen Gestaltung des Verhältnisses von Glauben und Wissen haben wir seitdem nicht mehr erlebt. Seit den Tagen Luthers besteht für den evangelischen Christen die Aufgabe, was er an Welterkenntnis sein eigen nennt, mit der Überzeugung in Einklang zu bringen, die ihm auf Grund seines Glaubens feststeht. Es hat wohl Zeiten gegeben, in denen man sich, unter dem Druck der Not genügsam geworden, an altüberlieferte, im Prinzip scholastische Denkformen anlehnte. Es sind dann andere gefolgt, in denen die rasch zuströmenden neuen Erkenntnisse einen Enthusiasmus des Wissens erzeugten, der mit den unzulänglich gewordenen Formen der religiösen Vorstellungswelt auch die Religion selbst in den Hintergrund drängte. Im Grunde aber blieb es immer dabei, daß weder die Welterkenntnis den Glauben, noch der Glaube die Welterkenntnis verdrängen und ersetzen konnte. Sie blieben auf die Wechselwirkung angewiesen, die ihrem wahren Verhältnis entspricht.

Das klarste Bewußtsein von diesem Sachverhalt hat *Schleiermacher* in seinem bekannten Brief an Jacobi ausgesprochen, wenn er hier schreibt: „Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen; aber eben deshalb wollen beide auch niemals fertig sein

Digitized by Google

und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig an einander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert." (Schleiermachers Leben in Briefen II,351). Und am Schluß desselben Briefes heißt es: „Verstand und Gefühl bleiben mir neben einander, aber sie berühren sich und bilden eine galvanische Säule. Das innerste Leben des Geistes ist für mich nur in dieser galvanischen Operation . . ., wobei aber beide Pole immer von einander abgekehrt bleiben". (S. 353).

Diese Wechselwirkung von Wissenschaft und Glauben kann freilich nur dann rein zu stande kommen, wenn *jede der beiden Mächte ihrer eigentlichen Aufgabe treu bleibt*. Dazu gehört von der Seite der Wissenschaft, daß sie ihre Ergebnisse auf das Gebiet beschränkt, auf dem sie rechtmäßig gewonnen sind, und nicht in schrankenloser Verallgemeinerung die Welt begriffen zu haben meint, während sie nur die Gesetze eines Ausschnittes der Wirklichkeit zu formulieren in der Lage ist. Wenn sie, anstatt besonnen und geduldig vorwärts zu schreiten, in kühnem Wagnis Vermutungen über Anfang und Ende, Grund und Ziel der Dinge ausspricht, dann steht Glaube gegen Glauben und ist der Friede zwischen Wissenschaft und Religion bedroht. Andererseits aber darf auch der Glaube seine Zuversicht, ein persönliches Verhältnis zu dem überweltlichen Gott gewonnen zu haben, nicht in den Anspruch einer Allwissenheit umsetzen, die ihm erlaubte, Gottes Wege in Natur und Geschichte ohne Vertiefung in die Tatsachen selbst nach seinen Ideen zu konstruieren. Wo dies geschieht, steht eitles Scheinwissen gegen ehrliche Forscherarbeit und hat die Möglichkeit der Verständigung ein Ende. Nur wenn wir die Grenzen respektieren, die dem Glauben wie dem Wissen gezogen sind, können wir das Erbe der Reformation rein bewahren und zugleich der ewigen Güter des Evangeliums wie aller zeitlichen Fortschritte der Wissenschaft froh werden.

2.

Die angestellte historische Betrachtung liefert uns eine Unterlage für die Beantwortung der Frage, die uns zuletzt interessiert: *Was ist und wie entsteht Weltanschauung?* Ohne Zweifel ist sie eine *umfassende Gesamtanschauung von dem Zusammenhang und Sinn der Wirklichkeit*, in der wir leben. Sie ist ein gedankenmäßiger Entwurf, der unserer geistigen Orientierung in der Welt dient. Wir erwarten, daß in sie alles eingestellt werden kann, was uns die wissenschaftliche Erforschung der Welt an *positiven Erkenntnissen* liefert. Einen Entwurf von Weltanschauung, der diesem Erfordernis nicht genügte, müßten wir als dem Zweck einer umfassenden Orientierung nicht mehr dienend aufgeben. Sodann aber können wir auch nicht in einer Weltanschauung unser Genüge finden, die uns für die Aufgaben und Ziele unserer *handelnden Betätigung* im Stich ließe. Wir erwarten von ihr, daß sie uns die Ziele unseres Strebens zeigt, und sagt, was unserer

Digitized by Google

Bestimmung dient und was von ihr ablenkt. Das Ideal einer wahrhaften Weltanschauung wäre dies, ein festgefügtes Ganzes von Gedanken darzubieten, das uns den wahren Zusammenhang der Wirklichkeit verstehen und zugleich die Aufgaben unserer Willensbetätigung einheitlich ordnen lehrt. Dieser einheitliche Entwurf dürfte weder mit irgend einem Ergebnis der Wissenschaft im Widerspruch stehen, noch gegenüber irgend einer Frage nach den Normen unseres Verhaltens versagen. Wer diesen Entwurf einer Weltanschauung inne hätte und sich an ihm unausgesetzt orientierte, den dürften wir mit Recht einen Weisen nennen. Ob es nun einen solchen Weisen oder eine solche Weisheit wirklich gibt oder nicht: jedenfalls schwebt uns dieses Ideal vor, wenn wir den Erwerb einer Weltanschauung für eine unerläßliche Aufgabe des Menschen halten.

Nun kann man allerdings fragen, ob es denn unbedingt ein und derselbe Entwurf sein muß, der diese beiden Anforderungen zugleich erfüllt, unsere Erkenntnis des tatsächlichen Geschehens in einem Gesamtbild zu vereinigen und uns die praktisch-sittlichen Aufgaben zu zeigen, deren Lösung uns obliegt. Nicht wenige unserer Zeitgenossen verzichten offenbar auf eine solche einheitliche Orientierung. Sie folgen im Gebiet der Theorie, insbesondere in ihrer speziellen wissenschaftlichen Arbeit Annahmen, die ihnen zur Aufhellung der hier vorliegenden Probleme ausreichend erscheinen, während sie Bedenken tragen würden, auch ihre Lebensanschauung von ihnen allein abhängig zu machen. Sie huldigen beispielsweise als Naturforscher einem mechanischen Evolutionismus, ohne darum in der Deutung der Geschichte oder des persönlichen Lebens auf die Anwendung teleologischer, moralischer und religiöser Prinzipien zu verzichten. Gerade durch diese reinliche Scheidung der Gebiete scheint ihnen das Recht beider am besten gewahrt. Der wissenschaftlichen Arbeit bleiben philosophische Betrachtungen, die den nüchternen Wirklichkeitssinn beeinträchtigen könnten, fern und die auf eine andere Region beschränkten sittlichen und religiösen Ideale sind gegen die Gefahr gesichert, durch eine allzu nahe Berührung mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit verkürzt und herabgestimmt zu werden. Mit vollem Bewußtsein hat Goethe in einer gewissen Epoche seines Lebens das Recht für sich in Anspruch genommen, mehr als einer Denkweise zumal zu huldigen. „Als Dichter und Künstler", schreibt er, „bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß nur die Organe aller Wesen zusammen es erfassen mögen" (Brief an Jacobi, 1813). Aber man darf fragen, ob er selbst diesen Grundsatz bis zuletzt festgehalten und nicht in späteren Jahren geneigt war, der theistischen Denkweise auch auf seine Naturanschauung größeren Einfluß zu gestatten.

Digitized by Google

Wie dem aber sei, die vorgeschlagene Trennung bleibt in jedem Falle unbefriedigend und bedenklich. Unbefriedigend, weil sie eine Beziehungslosigkeit zwischen geistigen Interessen statuiert, die immer nur wechselsweise zur Geltung kommen, aber nie in demselben Moment zusammenbestehen können. Damit wird aber gerade das Einheitsstreben verleugnet, das allem höheren Geistesleben zu Grunde liegt und dem wir jeden tieferen Blick in den Zusammenhang der Dinge verdanken. Bedenklich ist diese Trennung aber namentlich darum, weil sie notwendig mindestens eine dieser Denkweisen — wenn nicht beide — des vollen Anspruchs auf Wahrheit beraubt. Niemand bringt es auf die Dauer fertig, mit gleichem Ernst in zwei disparaten Gedankenkreisen zu leben. Entweder hat die möglichst mechanische Deutung der Tatsachen allein Recht; dann sind unsere idealen Überzeugungen bloße Träume, die wir zur Wirklichkeit hinzudichten. Oder diese Ideen haben Recht, dann muß die Erscheinungswelt, in der sie so wenig Anhalt finden, als ein bloßes Trugbild unseres konstruierenden Denkens erscheinen. Da aber die wenigsten Vertreter dieser doppelten Buchführung geneigt sein werden, die zweite Seite der Alternative ernstlich ins Auge zu fassen, so wird beim Verzicht auf eine einheitliche Weltanschauung regelmäßig der Gewinn auf der anderen Seite sein. Wir behalten dann für die idealen Forderungen unseres Gemüts nur die poetische Wahrheit übrig, die den schönen Dichtungen der Phantasie zukommt und berauben uns dadurch einer Kraft der Ausdauer und des Widerstandes, deren wir für den Ernst der täglichen Pflichterfüllung bedürfen. Soll es wirklich Weltanschauung geben, so muß es möglich sein, zwischen der Welt der Tatsachen und den idealen Überzeugungen, die wir in uns tragen, einen Zusammenhang herzustellen.

3.

Es sind offenbar Gedanken verschiedener Herkunft, die wir in dem Entwurf einer Weltanschauung vereinigen. Auf der einen Seite steht der Beitrag der Erfahrung. Sie liefert uns die tatsächlichen Elemente unseres Weltbilds und lehrt uns deren Zusammenhang in Zeit und Raum kennen. Auf der andern Seite steht eine wertgebende Funktion unserer Seele, die uns sagt, was das alles für uns zu bedeuten hat und nach welchen Normen wir es zu beurteilen haben. Erst das Zusammenwirken dieser beiden Faktoren begründet die Eigentümlichkeit der Weltanschauung, die zwischen allgemein zugänglicher Erkenntnis und individuell-persönlicher Stellungnahme in der Mitte steht.

Unser Erfahrungswissen fließt selbst schon aus zwei unterscheidbaren Quellen zusammen. Es besteht zum Teil aus der unmittelbaren Erfahrung der Individuen. Verschieden nach Umfang und Inhalt liefert sie dem Einzelnen den nächsten Stoff seiner Wahrnehmung und Erinnerung, seines Nachdenkens und Handelns. Bei reger Aufmerksamkeit

Digitized by Google

und intensiver Kraft der geistigen Verarbeitung wird diese unmittelbare Erfahrung auch dem wissenschaftlich Ungebildeten eine Quelle mannigfaltigen Wissens und eine Grundlage zweckmäßigen Verhaltens. Der geistige Verkehr der Individuen erzeugt aber langsam und stetig im Verlauf der Geschichte eine Erfahrung höherer Stufe, die Wissenschaft. Sie ist die vervollständigte und begrifflich geordnete Erfahrung. Aus den Fragmenten, welche die unmittelbare Erfahrung darbietet und das Gedächtnis festhält, sucht sie ein lückenloses Ganzes zu gestalten, indem sie die einzelnen Stücke zusammenfügt, die Lücken nach Möglichkeit ausfüllt, die Fehler eines ungeschulten Denkens berichtigt und in möglichst einfachen Gesetzen die Regeln aufstellt, nach denen dasselbe Geschehen an jedem Ort und zu jeder Zeit verläuft. Von dieser höheren Form der wissenschaftlich geordneten Erfahrung ist in unserer Zeit der allgemeinen Schulbildung auch die gemeine Erfahrung der Individuen in weitgehendem Maß, wenn auch in sehr verschiedenem Grad durchsetzt. Wissenschaftliche Bildung dringt durch mannigfache Kanäle, unter denen Schule und Presse die vornehmsten sind, in die breiten Schichten des Volks, freilich vielfach ohne die Einsicht in die Gründe und in die Schranken der Erkenntnisse, welche die Wissenschaft erst zur Wissenschaft macht.

Die beiden Gebiete wissenschaftlicher Arbeit, Natur und Geschichte sind beide gleich unentbehrlich für unser Verständnis der Welt und eine planmäßige Gestaltung unseres Lebens, aber doch auch wieder charakteristisch verschieden in ihrem Verhältnis zu unserem inneren Haushalt. Während die Natur unserem auffassenden Denken immer ein Äußeres, schlechthin Gegebenes bleibt, ragt die Geschichte in unser inneres Leben selbst herein. Darum ist uns auch die Geschichte nicht bloß ein Gegenstand rein objektiver Kenntnisnahme. Wenn in ihr neue Kulturwerte entstehen, neue Erkenntnisse, neue Moral- und Religions-Systeme unter Kämpfen sich durchringen, oder auch, wenn von den Schicksalen des eigenen Stammes und Volkes die Rede ist, heißt es in uns ganz anders als bei irgend einem Gegenstand der Naturgeschichte oder Naturlehre „tua res agitur". Darum ist in der Geschichte das Beschreiben und Erklären, wie es auch in der Naturwissenschaft geübt wird, weit weniger abzutrennen von dem Abschätzen und Werten, das die Beziehung des geschichtlichen Inhalts zu unserem persönlichen Leben herausstellt. Sofern darum die Geschichte die Schule des politischen, sittlichen und religiösen Urteils ist, ragt sie hinüber in das Gebiet der inneren, dem persönlichen Leben angehörigen Faktoren unserer Weltanschauung.

Daß aber die Erfahrung für sich allein noch keine Weltanschauung ergibt, wird uns deutlich, wenn wir uns erinnern, wie wenig es meist gelingt im Kampf um die Weltanschauung auch die Deutung gemeinsam zugestandener Tatsachen zur Anerkennung zu bringen, mit der wir sie in

Digitized by Google

unsere Gesamtanschauung einstellen. Über den Sinn des Lebens, das Ziel der Geschichte, die Wahrheit des Gottesglaubens und ähnliche Fragen urteilen wir nie bloß auf Grund eines allen zugänglichen Tatsachenmaterials. Hier kommen Prinzipien anderer Art und Herkunft in Frage, die dem inneren Leben der Persönlichkeit entstammen und darum keiner rein objektiven Erörterung fähig sind.

Diese Unzulänglichkeit der bloßen Erfahrung wird auch durch ihre *wissenschaftliche Bearbeitung* nicht aufgehoben. Diese ist zwar von unschätzbarem Wert für die Vervollständigung und denkende Ausnützung des Erfahrungsstoffs. Sie dient zur Beseitigung von Vorurteilen, die aus lückenhafter Sachkenntnis oder voreiliger Folgerung entspringen. Sie deckt uns durch ihren Nachweis der *Gesetzmäßigkeit* des Geschehens eine charakteristische Form des Weltlaufs auf, gibt unserem Weltbild eine feste Struktur und verstärkt den Antrieb, nach dem Grund dieser rätselvollen Wirklichkeit zu fragen. Aber die letzte Antwort auf diese Frage gibt sie uns nicht selbst. Sie enthüllt uns wohl den Zusammenhang, aber nicht den *Sinn* dieses Geschehens. Sie sagt uns nichts über den Wert, den seine wechselnden Gestaltungen für uns beanspruchen. Was die bloße Erfahrung als solche nicht enthält, kann auch ihre wissenschaftliche Bearbeitung und Ausnützung nicht geben. Darum pflegt auch die Erweiterung unseres Wissens durch Studium nur den Anwendungsbereich unserer Weltanschauung zu erweitern, ohne sie in ihrer Art zu verändern. Wo das letztere geschieht, schreibt man leicht auf die Rechnung der wissenschaftlichen Bildung, was auf ein anderes Konto gehört.

Auch die Geschichte, der wir eine besonders nahe Beziehung zur Bildung unseres inneren Lebens zugeschrieben haben, ist nicht in dem Sinne unsere politische und moralische Lehrmeisterin, daß sie uns die Urteile über Wert oder Unwert ihrer Erscheinungen in nötigender Weise vorschriebe; sie regt uns nur an, die Urteile zu fällen, die der Richtung unseres inneren Lebens entsprechen, und die Entwicklung zu durchmessen, zu der wir durch Anlage und freie Selbstbestimmung befähigt sind. *Es gibt darum keine Weltanschauung, die mit den Mitteln der Wissenschaft beweisbar wäre.* In den Angelegenheiten der Lebensauffassung, der Sittlichkeit, der Religion nimmt jeder seine Stellung nicht auf Grund des positiven Wissens, das ihm irgendwie vermittelt worden ist, sondern vermöge innerer Forderungen, die er als berechtigt anerkennt.

4.

Wenden wir uns zu der *wertenden Funktion*, die in unserer Weltanschauung ein entscheidendes Wort mitspricht, so sind auch bei ihr zwei Stufen zu unterscheiden. Wir folgen in der Beurteilung des Geschehens, das uns berührt, entweder einem *natürlichen* oder einem höheren, in unserer *Vernunft* begründeten Wertmaßstab. Im ersteren Falle beurteilen

Digitized by Google

wir unsere Erlebnisse nach der Lust, die sie unmittelbar, oder nach dem Vorteil, den sie mittelbar gewähren. Allein es ist ohne weiteres deutlich, daß wir damit nur zu einer vielfach unsicheren und immer fragmentarischen Wertbeurteilung gelangen, nicht zu einem einheitlichen und konsequenten Wertsystem, das uns erlaubte, alle Erscheinungen mit einem festen und dauernden Wert in einen Gesamtplan einzustellen. Was, an Lust und Vorteil gemessen, heute wertvoll ist, kann morgen unter veränderten Verhältnissen ganz anders zu beurteilen sein. Und vollends die Ausdehnung dieser natürlichen Wertbeurteilung auf das Ganze des Lebens führt zu jenem völlig aussichtslosen Streit zwischen Optimismus und Pessimismus, der stets mit mehr Eifer als Nutzen geführt worden ist. Ob die Welt gut oder schlecht eingerichtet ist, ob sie uns im allgemeinen mehr Lust oder mehr Leid gewährt, ist eine Frage, die sich objektiv gar nicht beantworten läßt. Hier kommt es ganz darauf an, auf welche innere Verfassung das Weltgeschehen wirkt. Unter dem Gesichtspunkt der sinnlichen Annehmlichkeit müßte man ohne Zweifel zwischen beiden Urteilen abwechseln. Ganz anders aber liegt die Frage für den, der den Weltlauf nicht unter dem Gesichtspunkt der Lust betrachtet, die er etwa erregt, sondern unter dem der geistigen Kraft, die er zu entwickeln geeignet ist. So sehen wir uns von der schwankenden und wechselnden natürlichen Wertbeurteilung auf die höhere, vernünftige hingewiesen.

Wir können sie auch sofort als die sittliche bezeichnen. Ohne Zweifel gehören zu den höheren, in unserer Vernunft gegründeten Werturteilen auch die ästhetischen. Allein, so wichtig diese für die Veredlung des Lebensgenusses und der gesamten Lebensführung sind, so haben sie doch normalerweise keinen Einfluß auf die Weltanschauung. Wo sie dennoch eine solche maßgebende Rolle spielen, da darf man immer auf eine Verkürzung der sittlichen und religiösen Gesichtspunkte gefaßt sein. Das Beispiel dafür bietet die Philosophie Nietzsches. Schönheit ist eine reizvolle Zugabe zum Notwendigen und sittlich Guten; aber sie ist kein letzter Zweck und keine tragende Säule im Bau der Welt.

Von maßgebender Bedeutung für unsere Weltanschauung ist dagegen unsere sittliche Überzeugung; ja sie ist es im Grunde, die uns erst die Orientierung im Weltlauf ermöglicht. Die theoretische Auffassung des Geschehens zeigt uns nur eine unübersehbare Verflechtung von Ereignissen, deren eines aus dem anderen folgt und sich mit zugeordneten Ereignissen anderer Herkunft verschlingt. Wir sehen einen mächtigen Strom ohne Anfang und Ende. Der Gedankenlose läßt sich von diesem Strom treiben, ohne zu wissen, wohin er führen wird. Der zum geistigen Selbstbewußtsein erwachte Mensch stellt sich kraft einer inneren Norm das Ziel fest, zu dem ihn der Verlauf seines Lebens führen soll. Es soll der Verwirklichung des Guten dienen, soweit er dieses zu erkennen vermag. Gerechtigkeit und

Digitized by Google

Liebe sind ihm feste Normen seines Handelns; der Zusammenschluß der Familie, des Volkstums, der Menschheit gelten ihm als unerläßliche Aufgaben. So stellt die sittliche Überzeugung die letzten Ziele auf, an denen der Weltlauf gemessen wird. Der tatsächliche Verlauf der Ereignisse drängt uns keineswegs von selbst die Überzeugung auf, daß das Schlechtere immer vom Besseren abgelöst wird, daß die gerechte Sache zu jeder Zeit siegt. Aber eine innere Stimme sagt uns, daß das Gute wertvoller ist als das minder Gute und daß die gerechte Sache, auch wenn sie unterliegt, zum Siege berechtigt war und bleibt. Ja schon der anscheinend so selbstverständliche Satz, daß der *Geist zum Herrschen über die Körperwelt bestimmt* ist, ist keineswegs eine Aussage der bloßen Erfahrung. Wir sehen ebenso den Geist vom Körper abhängen wie ihm gebieten. Auch diese Rangordnung der Erscheinungen beruht zuletzt auf einer Wertgebung, die wir aus inneren Motiven vollziehen. So gibt es im Grunde erst für die sittliche Beurteilung im bunten Wechsel der Erscheinungen ein *Unten* und ein *Oben*, ein aufgegebenes Ziel, nach dem wir den Sinn der Bewegung in der Welt beurteilen und, soweit es in unserer Kraft steht, lenken. Der sittlich unklare und kraftlose Mensch ist haltlos in der Welt, ein Spielball des Lebensstroms; es fehlt ihm die Orientierung, die ihm ein sicheres Urteil und ein stetiges Vorwärtsschreiten ermöglichte. Nur durch sittlichen Ernst vermögen wir uns in der Welt, die uns umgibt, zurechtzufinden. Sittliche Überzeugungen sind die festen Orientierungslinien in unserer Lebensanschauung; ohne sie könnten wir wohl eine Summe von Erkenntnissen haben, aber keine Weltanschauung.

Was unseren sittlichen Überzeugungen diese orientierende Bedeutung gibt, ist das Merkmal des *Unbedingten*, das ihnen anhaftet. Die Welt, von der die Erfahrung uns Kunde gibt, zeigt uns nur bedingte Größen, vorübereilende Erscheinungen, kurz dauernde Erfolge. Hier ist nichts, was sich als fest, als bleibend, als maßgebend für alles andere herausheben ließe. Nur im Guten ist uns ein fester Punkt gegeben, auf den sich alles andere beziehen läßt, ein Unbedingtes, nach dem der Wert des Bedingten bemessen werden kann. Das Unbedingte in unserer sittlichen Überzeugung ist der Pol an unserem geistigen Horizont; durch ihn läuft die Axe, um die sich unsere Weltanschauung drehen muß. Da die Wissenschaft uns bei aller Aufhellung der wechselseitigen Beziehungen der Vorgänge doch nie über die Sphäre des Relativen hinausführt, kann sie uns den Dienst einer endgültigen Orientierung nicht leisten.

So stehen wir anscheinend bei dem alten Kant'schen Ergebnis, daß die praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ uns den Entwurf der Weltanschauung liefern müsse, den die theoretische Vernunft nicht geben kann. Gewiß liegt darin eine unaufgebbare Wahrheit. Wer immer dem Guten anhängt, der hat etwas von dem Unbedingten ergriffen, das ihm

Digitized by Google

eine feste Stellung zum Weltlauf gibt. Die Weltanschauung ist zuletzt nicht eine *Leistung unseres Wissens*, sondern eine *Tat unseres Charakters*. Das dürfen wir mit Kant festhalten.

5.

Aber indem wir die Erfahrungswelt sittlichen Prinzipien unterstellt denken, drängt sich uns eine letzte Frage auf. Haben wir denn ein *Recht, die Herrschaft sittlicher Ideen in der von unserem Willen unabhängigen Wirklichkeit anzunehmen*? Wir können zwar nicht umhin, unser eigenes Handeln an jenen zu orientieren; aber muß auch der Weltlauf außer uns ihnen gehorchen? Könnte das Gute nicht ein selbstgeschaffenes Ideal unserer Vernunft sein, nach dem der tatsächliche Gang der Dinge nichts fragt? Dann trügen wir zwar eine Forderung in uns, von deren Recht auf Verwirklichung wir fest überzeugt sind, für deren tatsächliche Verwirklichung aber keine Garantie besteht. Wir müßten diesem Ideal allerdings Heerfolge leisten, wenn wir die Selbstachtung nicht verlieren wollen; aber die Welt um uns her ginge ihren Gang ohne nach Gut und Böse zu fragen. Und, was noch verhängnisvoller wäre, auch in uns selbst könnte die *Natur* den *sittlichen Forderungen* einen nie zu brechenden Widerstand entgegensetzen.

Offenbar ist uns ein zuversichtliches sittliches Handeln nur möglich, wenn wir allem anscheinenden Widerspruch der Erfahrung die Überzeugung entgegensetzen können: *das Gute muß doch siegen*; es darf nicht machtlos sein in der Wirklichkeit des Weltgeschehens. Das haben nachdenkliche Menschen nach Kant's Vorgang immer wieder vertreten. Auch Goethe, der gewiß weit davon entfernt war, sich durch die Forderungen eines überstiegenen Idealismus den unbefangenen Blick für die Tatsachen trüben zu lassen, hat sich zu der Überzeugung bekannt, daß „ein höherer Einfluß die Standhaften, die Tätigen, die Beständigen, die Geregelten und Regelnden, die Menschlichen, die Frommen begünstige" und dies die „Offenbarung einer moralischen Weltordnung" genannt. (Vergl. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion 3. A. S. 91.) Aber genügt für unsere Weltanschauung dieses *bloße Postulat*? Liegt in dieser Annahme nicht ein nachdrücklicher Antrieb, dem damit behaupteten Sachverhalt weiter nachzudenken, zu fragen, wie denn den Ideen eine Macht über die Wirklichkeit innewohnen könne? Wir stehen hier offenbar an der Schwelle eines letzten Geheimnisses der Wirklichkeit und ahnen einen Zusammenhang zwischen dem Reich der Tatsachen und dem Reich der Werte.

Über diese Schwelle zu führen, hat von jeher die *Religion* als eines ihrer Vorrechte angesehen. Sie vertritt die Gewißheit, daß es eine *Macht* gibt, *die das Geschehen gemäß den Zwecken des Menschen lenkt*. Diese Überzeugung sehen wir in der Geschichte der Religionen eine Mannigfaltigkeit von Stufen durchlaufen. Die Vorstellung

Digitized by Google

von der göttlichen Macht wie von den Zwecken, deren sie sich annimmt, wächst aus dürftiger Enge zu immer umfassenderer Weite und höherer Würde empor. Den höchsten, den ethischen Religionen steht es fest, daß die Gottheit selbst sittlicher Art ist und daß ihre Forderung vor allem den sittlichen Zwecken gilt. Sie führen uns darum zur Anschauung eines höchsten Willens empor, der über die Wirklichkeit im Sinne der sittlichen Werte gebietet.

Was aber dieser Überzeugung ihre besondere Festigkeit gibt, ist der Umstand, daß sie hier nicht als ein bloßes Postulat erscheint, sondern als Ergebnis einer Selbstoffenbarung der Gottheit und darum als Inhalt einer Erfahrung besonderer Art. Die höheren Religionen treten nämlich gleichzeitig in ein inniges Verhältnis zur Geschichte. In ihr erscheinen die Propheten, die sich eines Verkehrs mit der Gottheit rühmen dürfen und berufen sind, in ihrem Namen zu reden und zu handeln. In ihr eröffnet sich ein Durchblick in den Zusammenhang des irdischen Geschehens mit einem Reich ewiger Zwecke. Diese Offenbarung, die zunächst nur Auserwählten zuteil wird, ist dazu bestimmt, auch von anderen nacherlebt zu werden, die nach einer Beziehung zur Gottheit verlangen. Das Nacherleben der Offenbarung im Glauben öffnet auch ihnen die Augen für eine Wirklichkeit höherer Art, in der Sollen und Sein, Wertvolles und Wirkliches untrennbar eins sind. Die Religion ermöglicht so, die Wirklichkeit der höchsten Werte zu erleben. Sie pflanzt in ihrem Gebiet den Glauben an einen transzendenten Zusammenhang der Tatsachen und der sittlichen Ideale und sie bietet sich an, die Kluft zu überbrücken, über welche kein grübelndes Nachdenken unseren Verstand hinüberträgt. Still und anspruchslos, wie wenn es sich um etwas Selbstverständliches handelte, stellt sie in unserer Seele eine Einheit her zwischen der Erfahrungswelt und einem Reich des Guten und verankert unsere moralische Überzeugung in der Anschauung einer höheren Wirklichkeit, die dem profanen Auge verdeckt bleibt, aber dem Eingeweihten so nahe und gewiß ist wie irgend eine Gestalt, die wir sehen und tasten können.

Diese dem Glauben erschlossene höhere Wirklichkeit erscheint in der Religion unter dem Merkmal des „Übernatürlichen". Aber dieses besagt nicht, daß sie ohne Zusammenhang mit der Welt der allgemeinen Erfahrung wäre; es bringt nur zum Ausdruck, daß zu ihrer Wahrnehmung eine besondere geistige Verfassung erforderlich sei. Zwischen der „Überwelt" und der Alltagswelt läßt der Fromme keine Kluft gelten. Er erwartet, dem Walten der göttlichen Macht überall zu begegnen. Durch die Glaubensanschauung erhält für ihn das Weltbild, das Sinne und Verstand uns liefern, erst seine letzte Tiefe. Nachdem sich ihm die Gott zugewandte Seite der Wirklichkeit erschlossen hat, besteht für sein Denken fortan ein unauflöslicher Zusammenhang der Tatsachen und der sittlichen Ideen.

Digitized by Google

So ist der religiöse Glaube recht eigentlich eine Weltanschauung bildende Macht. Er schlägt die Brücke vom System der Tatsachen zum System der Werte. Er macht die Herrschaft der sittlichen Ideen über die Wirklichkeit, die wir aus moralischen Gründen postulieren müssen, ohne sie verstehen zu können, zu einer Tatsache der Erfahrung. Er verwandelt die sittlichen Imperative in die Stufen eines höheren Lebens, dessen Fortgang und Abschluß durch die höchste Macht selbst gewährleistet ist. Er schützt uns vor der Versuchung, das sittliche Ideal für einen selbstgeschaffenen und darum machtlosen Gedanken zu halten. Er macht erst aus der sittlichen Lebensanschauung eine ethische Weltanschauung, weil er uns in dem unbedingten Gebot den Willen einer unbedingten Macht und darum das oberste Gesetz der Welt erkennen lehrt. Der religiöse Mensch ist durch seinen Glauben auf einen Standort versetzt, der über dem Gegensatz der Tatsachen und Ideen liegt, Idealismus und Realismus versöhnt und so dem Einheitstrieb unserer Vernunft genug tut.

Dabei ist es von besonderer Bedeutung, daß diese zur Einheit des geistigen Lebens führende Überzeugung nicht auf den Kreis der Gelehrten beschränkt, sondern fähig ist, Gemeingut aller derer zu werden, die sich um den geschichtlichen Quellpunkt der Offenbarung sammeln. Sie ist im besten Sinn des Wortes Volksweisheit, in Brauch und Sitte vielfach verwoben, in Sinnspruch und Lied gefaßt, mit den wechselnden Ereignissen des Lebens aufs innigste verflochten. Wirklichen persönlichen Teil an ihr hat freilich nur der Kreis, der zum inneren Nacherleben der religiösen Offenbarung gelangt ist. Aber der Weg hierzu steht auch ohne wissenschaftliche Bildung und philosophisches Talent jedem offen, der gewillt ist, sein Leben mit ernstem Sinn und in die Tiefe gehendem Nachdenken zu durchleben.

Ein Glaube bleibt es allerdings zuletzt, der unsere Weltanschauung abschließend bestimmt. Die religiöse Weltanschauung ist so wenig wie irgend eine andere, die diesen Namen verdient, beweisbar. Ihre Überzeugungskraft beruht lediglich auf ihrer die Person zur inneren Einheit und sittlichen Freiheit führenden Wirkung. Die gemeine Erfahrung mit ihrem bunten Wechsel von Zweckvollem und anscheinend Zwecklosem stellt diesen Glauben immer neu auf die Probe. Es erfordert darum Anstrengung und Kampf, ihn festzuhalten und der von ihm dargebotenen Weltanschauung treu zu bleiben. Aber diese Anstrengung wird dem immer wieder leicht, der die Lichtgestalt der Offenbarung im Auge behält, die den Glauben in ihm geweckt hat. Haben wir aber wirklich diese Überzeugung zu unserem Eigentum gemacht, dann setzt sie uns in den Stand, zu gleicher Zeit der Wirklichkeit ins Auge zu sehen und aus ihren Tatsachen immer neue Belehrung zu schöpfen über die Wege, die Gott zu gehen für gut findet, und an dem idealen Streben festzuhalten, zu dem er uns berufen hat

Digitized by Google

und auf dem der wahre Wert unseres Lebens beruht. Dem Glauben erscheint es in gleicher Weise irreligiös, Tatsachen zu beugen wie Ideale zu verleugnen. Mit kühler Ruhe können wir den Wirklichkeitssinn betätigen, der jederzeit bereit ist, umzulernen, wo es gefordert ist, weil zuletzt dieses Wirkliche doch ein zugeordnetes Element des Wertvollen ist, dem unsere willige und freudige Verehrung gehört.

Wir haben zu zeigen versucht, welche Bedeutung für unsere Weltanschauung der Religion tatsächlich und rechtmäßig zukommt. Von dem inhaltlichen Ertrag, den die Religion für unsere Gesamtauffassung der Welt beisteuert, soll in einem späteren Artikel die Rede sein.

Gedanken über die Gottesbeweise, mit besonderer Rücksicht auf Kant.

Von Arnold Kowalewski.

Wenn wir heute das Wort „Gottesbeweis" hören, so verbindet sich in der Regel damit die peinliche Vorstellung eines vollkommen veralteten und chimärischen Unternehmens, das keine ernsthafte sachliche Prüfung mehr verdient, sondern höchstens noch historisch-psychologisches Interesse beanspruchen darf. Diese geistige Situation ist hauptsächlich eine Nachwirkung von Kants „Kritik der reinen Vernunft". In dem großen kritischen Werke wird nämlich gelehrt, daß Gottes Dasein — wenigstens auf theoretischem Wege — nicht erkannt werden könne, daß sämtliche überlieferten Gottesbeweise unhaltbar seien. Es handle sich hier um eine unberechtigte Überschreitung der natürlichen Grenzen, an die unser Erkennen überhaupt gebunden ist.

Mir scheint, daß die kritischen Aufstellungen Kants nicht in allen Punkten zutreffen und daß ein weiterer Ausbau der überlieferten Gottesbeweise lohnend ist. Jedenfalls dürfte eine gründliche Nachprüfung der Angelegenheit am Platze sein.

1. Der ontologische Gottesbeweis.

Für den wichtigsten Gottesbeweis hält Kant den ontologischen, weil dieser nach seiner Ansicht die letzte Grundlage der übrigen Gottesbeweise bildet.

Bekanntlich besteht der ontologische Beweis in dem Versuch, aus dem bloßen Begriff Gottes dessen Existenz herzuleiten. Das „allerrealeste Wesen", so wird gesagt, „hat alle Realität . . . Nun ist unter aller Realität auch

Digitized by Google

das Dasein mit inbegriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist." (Krit. d. r. Vern., ed. Kehrbach, S. 471.)

Der Haupteinwand, den Kant gegen dieses Räsonnement geltend macht, ist folgender: „Sein ist kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst . . . . . Sage ich: Gott ist, oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein." (A. a. O. S. 472 f.)

Kants Beispiel von den hundert Talern ist fast zum geflügelten Wort geworden. Vielfach hat man es mißverstanden, ein Beweis, daß die Sache doch nicht so einfach liegt. In der Tat kann man bei näherer Überlegung in Zweifel geraten, ob es wirklich keinen begrifflichen Unterschied zwischen den hundert gedachten und den hundert wirklichen Talern gibt. Sollte nicht durch das Verwobensein in den Erfahrungszusammenhang, worin Kant selbst ganz richtig ein Existenzkriterium erblickt, der begriffliche Inhalt eine Bereicherung erfahren? Alle synthetischen Urteile a posteriori beweisen anscheinend, daß Begriffsbereicherungen durch Eingliederung in die Erfahrung vorkommen. Trotzdem erklärt Kant, daß „durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im Mindesten vermehrt wird." (A. a. O. S. 474.)

Für sehr bedenklich halte ich die Behauptung, daß ein Begriff, der „nicht den ganzen Gegenstand ausdrückt", nicht der „angemessene Begriff" desselben ist. Derartig erschöpfende Begriffe gibt es überhaupt nicht, nicht einmal in der Mathematik. Denn wer könnte wohl die zahllosen Beziehungen, zu denen z.B. eine so einfache Figur wie das Dreieck Anlaß gibt, vorausahnen? Oder wer ist nicht erstaunt über die Fülle schwieriger und interessanter Probleme, die sich an die gewöhnliche ganze Zahl knüpfen?

Digitized by Google

Um noch handgreiflicher die Unhaltbarkeit des ontologischen Arguments zu zeigen, macht Kant folgendes Gedankenexperiment: „Denke ich mir in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage, ein solches mangelhaftes Ding existiert, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existiert gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existieren." (A. a. O. S. 473.) Dies Experiment versagt indessen gerade in dem Falle, der für den ontologischen Beweis allein in Betracht kommt. Wenn nämlich die fehlende Realität die „Existenz" ist, so kann ich augenscheinlich nicht mehr behaupten, daß ein mit dieſem Mangel behaftetes Ding existiert, weil darin eben ein logischer Widerspruch liegt.

Das ontologische Argument läßt sich auch auf die Frage reduzieren, ob es Subjekte gibt, „die gar nicht aufgehoben werden können", d.h. „schlechterdings notwendige Subjekte". (A. a. O. S. 470.) Kant will diese Frage verneinen. Er sagt: „Ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurückließe, und ohne den Widerspruch habe ich durch bloße reine Begriffe a priori kein Merkmal der Unmöglichkeit." (A. a. O. S. 470.) Dem könnte man vielleicht entgegenhalten, was Kant selbst in der transszendentalen Ästhetik vom Raume lehrt. Es heißt dort: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden." (A. a. O. S. 51.) Hiernach wäre also z.B. „der Raum ist nicht" ein unmögliches Urteil, d.h. der Raum ein unaufhebbares Subjekt. Denkt man an die tiefsinnige Konzeption Malebranches, daß Gott der „Ort der Geister" (le lieu des esprits) ist, dann kann es nicht mehr so befremdlich erscheinen, daß auch Gott ein unaufhebbares Subjekt ist.

Wir sehen jedenfalls, daß die Kritik Kants noch Zweifel übrig läßt. Was uns aber gegen den ontologischen Schluß besonders mißtrauisch machen muß, ist ein Umstand, auf den schon ältere Beurteiler hingewiesen haben, daß nämlich die fragliche Argumentation absurde Konsequenzen ergibt. Bekannt ist das Beispiel des Mönchs Gaunilo von der vollkommenen Insel, aus deren Begriff ebenfalls die Existenz folgen müßte.

Wo steckt nun eigentlich der Fehler?

Hält man sich an das syllogistische Schema, so muß wenigstens einer der drei Bestandteile (propositio maior, propositio minor, conclusio) falsch sein. Es ergeben sich also folgende drei Fragen: 1. Ist die maior richtig? 2. Ist die minor richtig? 3. Ist die conclusio korrekt gezogen?

Kants Kritik konzentriert sich hauptsächlich auf die erste Frage. Die beiden anderen werden nur flüchtig gestreift. Um zu entscheiden, ob zum Begriff des allerrealsten Wesens die Existenz gehört, muß man ein bloß

Digitized by Google

gedachtes allerrealstes Wesen und ein wirkliches allerrealstes Wesen zusammenhalten. Während Kant die begriffliche Gleichsetzung beider verficht und damit den Obersatz des ontologischen Beweises zu entkräften sucht, könnte ein radikaler Skeptiker noch weiter gehen und überhaupt die Unvergleichbarkeit des Gedachten und des Wirklichen proklamieren, so daß es zwischen Gedachtem und Wirklichem weder ein gleich noch ein mehr oder minder gibt.

Macht man in Einzelfällen den Versuch, einen Wertunterschied zwischen Gedachtem und Wirklichem zu fixieren, so scheint dies in der Tat meistens sowohl in dem einen als auch in dem anderen Sinne zu gelingen. Den Vorzügen des Wirklichen lassen sich Vorzüge des Gedachten gegenüberstellen. Der Plan zu einem Werk ist in vielen Stücken umfassender, reicher, präziser, als die wirkliche Ausführung. Andererseits können sich bei der Realisierung einer Idee neue Vorteile herausstellen. Es wird mehr erreicht, als man vorausgesehen hat. Analoge Verhältnisse ergeben sich, wenn man umgekehrt von der Wirklichkeit zur Idee übergeht. Auf der einen Seite können unmöglich alle reichen Beziehungen und feinen Nuancen eines wirklichen Objekts in der Idee wiedergegeben werden. Auf der anderen Seite haben wir in der Wissenschaft Beispiele kühner Induktionen, die aus dem armseligsten Tatbestande Gedanken von der größten Tragweite schöpfen.

Ein allgemeiner eindeutiger Rangunterschied zwischen Gedachtem und Wirklichem läßt sich hiernach nicht aufrecht erhalten. Die propositio maior des ontologischen Syllogismus, die sich auf einen solchen Rangunterschied stützt, wäre also hinfällig. Mit demselben Recht oder Unrecht könnte jemand auch das Gegenteil behaupten, daß zur Vollkommenheit der Ausschluß der Existenz gehört, um darauf geradezu einen Beweis für die Nichtexistenz Gottes zu gründen. Ähnliches wäre zu Gaunilos Beispiel von der vollkommenen Insel zu bemerken.

Gegen die propositio minor im ontologischen Beweis, wonach Gott das allerrealste Wesen sein soll, läßt sich der schwerwiegende Einwand erheben, daß der Begriff des allerrealsten Wesens vielleicht überhaupt unberechtigt ist. Leibniz hat diesen Einwand besonders betont. In der Tat lassen sich viele ähnliche Begriffsbildungen anführen, deren Unzulässigkeit direkt nachweisbar ist. Würde man z.B. den Begriff der schnellsten Bewegung aufstellen, so kann man nach dem Vorgange von Leibniz folgendermaßen einen Widerspruch konstruieren. Man denke sich ein um seine ruhende Achse rotierendes Rad von der Speichenlänge a, dessen Peripheriepunkte die angenommene größte Geschwindigkeit haben. Würde man dann die Speichen des Rades über die Peripherie hinaus um das Stück a verlängern, so ist klar, daß die Endpunkte dieser verlängerten

Digitized by Google

Speichen eine größere Geschwindigkeit, nämlich die doppelte, haben. Die als größte angenommene Geschwindigkeit wäre hiernach nicht die größte. Dieser Widerspruch beweist, daß es unstatthaft ist, von einer schnellsten Bewegung zu sprechen.

Die Mathematik bietet uns noch viele andere Beispiele solcher Art, von denen hier nur einige angeführt sein mögen.

Wenn man eine Funktion in irgend einem Bereich definiert hat, so darf man nicht allgemein behaupten, daß sie ein Maximum hat. Ohne Einschränkung von dem größten Werte einer Funktion zu reden, wie es bei den älteren Mathematikern vorkommt, wäre also verkehrt. Eine noch handgreiflichere Absurdität würde der Begriff der größten ganzen Zahl oder der des kleinsten positiven Bruches bedeuten.

Neuerdings sind in der sogenannten *Mengenlehre* Begriffe aufgetreten, deren Unzulässigkeit nicht so auf der Hand liegt. Sie führen aber zu charakteristischen Antinomien und müssen deswegen mindestens als problematisch erscheinen.

Georg Cantor, der Begründer der Mengenlehre, hat gezeigt, daß es zu jeder unendlichen Kardinalzahl eine größere gibt, und ein Verfahren gelehrt, nach dem man eine solche größere Kardinalzahl erhalten kann. Demzufolge würde man sagen müssen, daß es keine größte Kardinalzahl gibt, daß dieser Begriff also unzulässig ist. Andererseits kann man sich alle Kardinalzahlen zu einer Summe vereinigt denken, und diese Summe aller Kardinalzahlen würde dann anscheinend die größte Kardinalzahl sein, da sie ja größer ist, als jeder einzelne Summand.

Auf eine ähnliche Antinomie stößt man in der Theorie der Ordnungszahlen. Zu jeder Ordnungszahl läßt sich eine größere angeben, so daß der Begriff der größten Ordnungszahl illusorisch ist. Andererseits aber bildet der Inbegriff aller Ordnungszahlen eine sogenannte wohlgeordnete Menge, deren zugehörige Ordnungszahl alle Ordnungszahlen übertrifft.

Eine noch größere Schwierigkeit bietet das sogenannte *Russellsche Paradoxon*. Jeder wird es für absurd halten, von einer Menge zu sprechen, die sich selbst als Element enthält, und man sollte meinen, daß nichts leichter sei, als der Nachweis, daß eine gegebene Menge diese absurde Eigenschaft nicht besitzt. Man denke sich nun den Inbegriff $\mathfrak{J}$ aller derjenigen Mengen, die sich selbst nicht als Element enthalten. Dieser Inbegriff scheint etwas durchaus Einwandfreies zu sein. Und doch lassen sich über ihn zwei einander widersprechende Aussagen beweisen:

1. $\mathfrak{J}$ ist eine Menge, die sich selbst nicht als Element enthält.
2. $\mathfrak{J}$ ist eine Menge, die sich selbst als Element enthält.

Um die erste Aussage zu beweisen, nehme man an, daß sie unrichtig sei. Dann wäre $\mathfrak{J}$ eine Menge, die sich selbst als Element enthält, würde also unter den Gliedern vorkommen müssen, aus denen $\mathfrak{J}$ besteht. Diese

Digitized by Google

Glieder sind aber lauter Mengen, die sich nicht als Element enthalten. Wir kommen also auf einen Widerspruch.

Um die zweite Aussage zu beweisen, nehme man wieder an, daß sie unrichtig sei. Dann wäre J eine Menge, die sich selbst nicht als Element enthält, gehörte also zu den Mengen des Inbegriffs J, d.h. J enthielte sich selbst als Element. Wir kommen also auch hier auf einen Widerspruch.

Wenn man sich auf den Standpunkt stellt, nur solche Mengen zuzulassen, die sich selbst nicht als Element enthalten, so kann man nicht entscheiden, ob der Inbegriff aller Mengen eine zulässige oder unzulässige Menge ist. In der „Menge aller Mengen" haben wir also eine Begriffsbildung vor uns, die im höchsten Maße problematisch ist. Vielleicht läßt sich der Begriff des allerrealsten oder allervollkommensten Wesens mit diesem problematischen Begriff in Parallele stellen. Dann würde man nicht ohne Grund gegen die propositio minor im ontologischen Beweis Mißtrauen hegen dürfen.

Werfen wir endlich noch einen prüfenden Blick auf die conclusio! Um den Schlußstein eines vollgültigen Gottesbeweises darzustellen, sollte sie lauten: Gott muß (als allerrealstes Wesen) existieren. Solche Formel überschreitet aber die logische Tragfähigkeit der Prämissen. Aus den Prämissen läßt sich günstigstenfalls nur entnehmen: Wenn ich mir Gott als das allerrealste Wesen denke, muß ich ihn als existierend denken. Die gedachte Existenz beweist aber an sich noch nicht die reale Existenz. Denn als existierend können ja alle möglichen Hirngespinste gedacht werden. Erfahrung allein vermag uns realer Existenzen zu versichern. Das betont Kant selbst in seiner Weise ganz treffend, wenn er sagt: „Durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht." (A. a. O. S. 474.) Soll Gott für uns Existenzcharakter haben, so muß es eine Gotteserfahrung geben. Eine solche Gotteserfahrung leugnet indessen Kant. Nach seiner Erkenntnistheorie fallen nur Gegenstände der Sinne in den Erfahrungsbereich. Ob eine derartige Einschränkung des Erfahrungsbereichs berechtigt ist, wollen wir hier nicht untersuchen. Für den ontologischen Beweis ist diese Frage auch belanglos. Wäre nämlich der Gottesbegriff als gültiger empirischer Begriff gedacht, so hätte man offenbar das probandum schon vorausgesetzt und könnte sich alle weiteren dialektischen Bemühungen ersparen.

Wir sehen also, daß tatsächlich alle Bestandteile des ontologischen Beweises anfechtbar sind.

Wenn Kants Kritik selbst noch in einzelnen Punkten zu Bedenken Anlaß gab, so hat sie doch im Ganzen das Richtige getroffen. Eine vollkommene Rehabilitation des ontologischen Beweises erscheint aussichtslos.

Digitized by Google

Trotzdem steckt in den vielen Variationen, die dieser Beweis historisch gefunden hat — in Georg Runzes Schrift „Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart", Halle, 1882, finden sich nicht weniger als 30 solcher Variationen —, ein Aufwand von logischer Energie, den man nicht so geringschätzig beurteilen darf.

Daß das Existenzmoment jedenfalls keine unwesentliche Dekoration des Gottesbegriffs ist, beweist schon ein Blick auf die Gottesvorstellungen der positiven Religionen. Wie verschieden auch Gott vorgestellt werden mag, ob als Naturkraft, oder als menschenähnlich oder als rein geistig, immer ist er doch etwas Wirkliches, keine bloße Idee. Dieser realistische Zug des religiösen Denkens ist keine Laune des Zufalls, sondern hat seinen tiefen Grund in der Natur der Religion überhaupt. Es sind eben nicht Vorstellungen, sondern bitter empfundene Tatsachen (Hilflosigkeit, Schuldhaftigkeit), die das religiöse Bedürfnis erzeugen. Darum kann die Befriedigung dieses höchstrealen Bedürfnisses vernünftigerweise nur von einer wirklichen höheren Macht erwartet werden, nicht von einer bloßen Gottesidee. Unsere ganze Religiosität würde in Illusionen zerfließen, wenn der Knotenpunkt aller religiösen Akte überhaupt nicht existierte. Insofern die ontologische Argumentation gerade die Notwendigkeit des Existenzmoments für Gott nachweisen will, verfolgt sie eine mit dem praktisch-religiösen Interesse durchaus harmonierende wertvolle Tendenz.

Und auch theoretisch genommen ist eine bloße Gottesidee kein befriedigender letzter Abschluß der Welterkenntnis. Wie soll überhaupt eine Idee die schöpferische Ursache und Lenkerin dieser unserer realen Welt sein? Das ist vollkommen unfaßbar. Bei der gewöhnlichen Naturerklärung bewegen wir uns doch durchaus im Bereich der Tatsachen, auch der äußersten Grenze, bis zu der wir regressiv gelangen, kommt zweifellos Existenzcharakter zu. Es wäre eine unerträgliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn man hieran als abschließendes Erklärungsprinzip noch eine existenzlose Idee fügen wollte. Mag diese Idee einen noch so bedeutenden Inhalt haben, sie kann nun und nimmermehr den letzten Träger der Welt bilden. Die metaphysische Konzinnität verlangt vielmehr, daß der letzte Träger einer existierenden Welt selbst existiert. Hiernach kämen wir zu einer Variation des ontologischen Beweises, die folgendermaßen formuliert werden könnte: Gott ist seinem Begriffe nach Schöpfer und Lenker der Welt. Ein existenzloser Schöpfer und Lenker der Welt wäre eine Undenkbarkeit. Also muß Gott als existierend gedacht werden.

2. Der kosmologische Gottesbeweis.

Der kosmologische Gottesbeweis fußt auf der Tatsache der empirischen Welt überhaupt und will nach dem Leitfaden des Kausalitätsprinzips

Digitized by Google

zu einer letzten Weltursache aufsteigen, die nicht mehr zufällig ist wie die untergeordneten Ursachen, sondern schlechthin notwendig (unbedingt). Diese schlechthin notwendige Ursache soll das höchste, allerrealste Wesen oder Gott sein. Eine besondere Eigenschaft der Welt wird bei dem kosmologischen Beweise nicht benutzt, abgesehen von ihrer kausalen Struktur. Daher kann man mit Kant auch die unbestimmte Formel wählen: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen." (A. a. O. S. 476.)

Kant bezeichnet selbst vier „dialektische Anmaßungen", die in dem kosmologischen Argument stecken:

1. die Benutzung des Kausalitätsprinzips über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus,
2. die behauptete „Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt",
3. die Annahme eines bedingungslosen und doch notwendigen Wesens,
4. die „Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transszendentalen". (A. a. O. S. 480.)

Gegen diese Ausstellungen wäre folgendes zu bemerken:

1. Die Einschränkung des Kategoriengebrauchs auf den Bereich sinnlicher Erfahrung ist ein strittiger Punkt der kantischen Erkenntnistheorie. Einmal kann man mit Recht darauf hinweisen, daß Kant selbst gegen dieses Grenzverbot verstößt, indem er z.B. von einem Affiziertwerden des erkennenden Subjekts durch die Dinge an sich spricht. Sodann wäre auch zu erwägen, ob nicht durch ein solches Verbot wichtige Begriffsentwickelungen unterbunden werden. Was würde wohl aus der Arithmetik werden, wenn man die Rechnungsoperationen nur unter der Bedingung zuließe, daß das Resultat eine ganze Zahl ist? Gerade die Fälle, in denen die Ausführung einer Operation auf Hindernisse stößt, nötigen uns zu wichtigen Erweiterungen unseres Begriffssystems. Auf diese Weise ist man zur Einführung neuer Zahlengattungen gelangt, die ein mächtiges Hilfsmittel der höheren Forschung bilden. Analog könnte man auch bei den Kategorien verfahren. Anstatt durch ein einfaches Grenzverbot gerade die interessantesten Probleme auszuschalten, sollte man vielmehr eine positive Lösung anstreben.

2. Wenn Kant einschränkungslos die Behauptung verwirft, daß eine unendliche Kausalkette in der Sinnenwelt unmöglich ist, so setzt er dabei eine Beschaffenheit der Sinnenwelt voraus, die für unsere Welt nicht zuzutreffen braucht. Man kann sich Welten denken, in denen jede aufsteigende Kausalreihe nach einer endlichen Anzahl von Gliedern abbricht. Kant ist vielleicht durch das Schema der ins Unbegrenzte verlaufenden Zeitlinie zu

Digitized by Google

seiner Ansicht verleitet worden. Aus dieser Unendlichkeit folgt aber nicht, daß auch das Weltgeschehen rückwärts eine unendliche Vergangenheit hat. Die Welt könnte sehr gut einen zeitlichen Anfang haben.

3. Die Annahme eines bedingungslosen und doch notwendigen Wesens verliert vielleicht etwas von ihrer Härte, wenn man sich klar macht, daß ja auch jedem abgeleiteten Gliede der Kausalkette ein Doppelcharakter zukommt. Sehen wir das Glied als Wirkung an, so erscheint es uns notwendig. Sehen wir es als Ursache an, so abstrahieren wir von seinen Bedingungen, es erscheint uns gewissermaßen unbedingt. Die letzte Ursache kann nun freilich nicht in analoger Weise zugleich als Wirkung gedacht werden, da es für sie keine äußeren Bedingungen mehr gibt. Statt auf äußere Bedingungen mag sie sich eben auf innere Bedingungen stützen und in dieser Beziehung Notwendigkeitscharakter haben. In der Autonomie des menschlichen Willens ist uns vielleicht ein schwaches Abbild hiervon gegeben. Ein exaktes Verständnis der unbedingten Notwendigkeit übersteigt allerdings unsere Fassungskraft. Kant hat nicht so Unrecht, wenn er sagt: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen." (A. a. O. S. 482.)

4. Die von Kant gerügte Verwechselung der „logischen" Möglichkeit mit der „transszendentalen" beruht auf einer unrichtigen Interpretation des kosmologischen Beweises. Die reale Existenz der letzten Ursache wird einfach deswegen angenommen, weil die zugeordnete Kette von Wirkungen real existiert. Denn es wäre unsinnig, eine reale Wirkung von einer nichtrealen Ursache abhängig zu machen. Damit hat der kosmologische Beweis das Existenzmoment schon genügend festgelegt. Die Gleichsetzung der letzten Ursache mit dem allerrealsten Wesen oder Gott hat nur die Bedeutung einer qualitativen Charakteristik. Kant irrt, wenn er meint, daß der kosmologische Beweis den Fehler des ontologischen wiederhole.

Das Hauptgebrechen des kosmologischen Beweises liegt unseres Erachtens darin, daß er bei seinen Schlüssen

Digitized by Google

mit einem zu allgemeinen Weltbegriff operiert und die Vieldeutigkeit durch willkürliche Determination zu verdecken sucht. Wenn der Beweis stichhaltig wäre, so müßte er für jede beliebige Welt gelten, die von kausalen Beziehungen beherrscht ist. Durch einfache Überlegungen kann man sich davon überzeugen, daß dies nicht der Fall ist.

Einmal ist es falsch, zu behaupten, daß man durch aufsteigendes Kausifizieren immer zu derselben Anfangsursache kommen muß. Die Welt könnte ein Komplex von Systemen sein, die in gar keiner Wechselwirkung stehen. Dann hätten wir eine Vielheit von Kausalketten, die auf völlig unabhängige Anfangspunkte zurückgehen.

Auch innerhalb eines einzelnen Systems kann es mehrere letzte Ursachen geben, gerade so wie es in der Geometrie unmöglich ist, alle Sätze auf ein einziges Axiom zurückzuführen. In der Geometrie läßt sich sogar, wie das in neuerer Zeit geschehen ist, ein völlig strenger Beweis für die gegenseitige Unabhängigkeit der einzelnen Axiome liefern.

Der naive Glaube an die Einzigkeit der letzten Ursache, den der kosmologische Beweis voraussetzt, ist also durchaus anfechtbar.

Ferner ist zu bemerken, daß man kein Recht hat für jede Kausalreihe ein Anfangsglied zu postulieren, so lange man nichts Näheres über die Beschaffenheit der Welt festsetzt. Wir wollen dies durch Gleichnisse veranschaulichen.

Man denke jede positive Zahl aus ihrer Quadratwurzel durch den Prozeß des Quadrierens entstanden, dann ist gleichsam $\sqrt{a}$ die Ursache von a. Wenn man nun von a ausgeht und fortgesetzt die „ursächliche" Zahl, also die zugehörige Quadratwurzel, aufsucht, so erhält man, wenn a nicht gerade gleich 1 ist, eine unbegrenzte Folge von lauter verschiedenen Zahlen:

$$a, \sqrt{a}, \sqrt[4]{a}, \sqrt[8]{a}, \sqrt[16]{a}, \ldots\ldots\ldots$$

Es gibt hier mithin keine letzte Ursache.

Will man ein geometrisches Gleichnis haben, so denke man an die Erzeugung der Kurven durch Abwickelung. Jede Kurve entsteht aus ihrer Evolute durch den Prozeß der Abwickelung. Die Evolute spielt hier sozusagen die Rolle der Ursache. Wenn man nun, von einer bestimmten Kurve C ausgehend, fortgesetzt die „ursächliche" Kurve, also die zugehörige Evolute aufsucht, so erhält man im allgemeinen eine unbegrenzte Folge von lauter verschiedenen Kurven:

$$C_1, C_2, C_3, C_4, \ldots\ldots\ldots$$

Auch hier gibt es mithin keine letzte Ursache.

Bei genauerer mathematischer Analyse der obigen Gleichnisse zeigt sich übrigens eine Eigentümlichkeit, die sehr beachtenswert ist. Im ersten Falle streben die Zahlen der Folge

Digitized by Google

$$a, \sqrt{a}, \sqrt[4]{a}, \sqrt[8]{a}, \sqrt[16]{a}, \ldots\ldots\ldots$$

dem Grenzwert 1 zu. Im zweiten Falle schrumpfen die Kurven, je weiter man in der Folge

$$C_1, C_2, C_3, C_4, \ldots\ldots\ldots$$

fortschreitet, schließlich auf einen Grenzpunkt zusammen.

Man könnte hiernach versucht sein zwar nicht von einer letzten Ursache, aber doch wenigstens von einer Grenzursache zu reden, die dann im ersten Falle die 1, im zweiten Falle der Punkt wäre. Interessant ist es, daß die Kausaloperation, auf die Grenzursache angewandt, nichts Neues liefert, sondern einfach die Grenzursache reproduziert. In der Tat hat man: $\sqrt{1} = 1$, und die Evolute des Punktes ist der Punkt selbst. Die Grenzursache ließe sich also gewissermaßen als causa sui betrachten. Sie bildet für die kausale Auffassung einen festen Orientierungspunkt, wenn sie auch keineswegs die „letzte Ursache" zu ersetzen vermag.

Nun sind aber Fälle konstruierbar, wo selbst dieser Orientierungspunkt fehlt.

Wenn man von einer Zahl a ausgeht und eine gewisse Operation fortgesetzt anwendet, so braucht die so entstehende Zahlenfolge keinem Grenzwert zuzustreben. Besteht z.B. die Operation in der Multiplikation mit -2, so erhalten wir die Zahlenreihe:

$$a, -2a, +4a, -8a, \ldots\ldots\ldots$$

Hier kann von einem Grenzwert nicht die Rede sein, d.h. nach unserer festgesetzten Symbolik: es gibt keine Grenzursache.

Wir sehen also, daß es sehr gewagt ist, die allgemeine Forderung einer letzten Ursache aufzustellen, so lange die nähere Beschaffenheit der zu Grunde liegenden Kausalketten unbestimmt gelassen wird.

Um den kosmologischen Beweis zu sanieren, müßte man ihm eine mehr konkret-empirische Fassung geben. So entgeht man am ehesten den Antinomien, die sich naturgemäß an den dialektischen Ausbau eines abstrakten Weltbegriffs heften. Es käme darauf an, in unserer gegebenen Welt nach rückwärts Symptome für ein Zusammenlaufen der Kausalketten aufzuspüren. Das dürfte auch nicht allzu schwer sein. Auf vielen großen und wichtigen Erscheinungsgebieten hat man schon längst mit Sicherheit festgestellt, daß die Weltentwickelung von einfacheren Stadien sukzessiv zu immer komplizierteren fortgeschritten ist. In je weiterem Umfange man diese Entwicklungsstruktur nachweist, um so bestimmter darf man einen einfachsten Anfangszustand, wenn auch nicht als erstes Kausalglied, so doch wenigstens als kausalen Grenzwert vermuten. Hier fände dann die kosmologische Argumentation einen positiven Anknüpfungspunkt und könnte sich gegen kritische Anfechtungen sehr wohl behaupten.

Digitized by Google

3. Der physikotheologische Gottesbeweis.

Der physikotheologische Gottesbeweis knüpft nicht an das unbestimmte Weltdasein an, sondern an die besondere zweckmäßige Weltbeschaffenheit. Der Ausgangspunkt ist also konkreter gehalten, als beim kosmologischen Beweise. Danach darf man erwarten, daß die Argumentation zu einem bestimmteren Ergebnis führt. In der Tat erhält hierbei der schematische Begriff der letzten Weltursache einen bedeutsameren, reicheren Inhalt durch die Eigenschaft der Intelligenz. Die zweckmäßige Struktur der Naturdinge soll eben von einem „anordnenden vernünftigen Prinzip" herrühren, da sie den Dingen selbst „ganz fremd ist und nur zufällig anhängt". Die Einheit der intelligenten Weltursache „läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen". (A. a. O. S. 491.)

Nach Kant wäre hiermit höchstens ein Weltbaumeister bewiesen. Um zu einem Weltschöpfer zu gelangen, müßte man zeigen können: „Die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Produkt einer höchsten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst, erfordert werden würden." (A. a. O. S. 491f.)

Diese kritische Bemerkung ist gegenüber älteren Formulierungen des physikotheologischen Beweises nicht so unberechtigt. Die Zweckmäßigkeit wird da in der Regel als ein den Dingen ganz äußerlich anhaftendes Kleid gedacht. Die Produktion dieses äußeren Kleides mag dann wohl auf eine intelligente Macht hinweisen. Sie bedeutet indessen niemals soviel wie eine Erschaffung der Dinge selbst. Die Dinge selbst werden vielmehr als Material vorausgesetzt.

Die zweckmäßigen Formen und Beziehungen, die in der Natur auftreten, machen nun aber schon bei unbefangener roher Beobachtung einen durchaus autochthonen Eindruck. Nirgends heben sie sich als ein fremder Zusatz von den sonstigen Eigenschaften ab. Diesen intimen Zusammenhang muß auch die genetische Erklärung der Naturzweckmäßigkeit strengstens berücksichtigen. Es darf danach kein Gegensatz zwischen den Ursachen der teleologischen und der übrigen Wirklichkeitsbestandteile statuiert werden. Im Gegenteil ist anzunehmen, daß die beiderseitigen Ursachen letzthin koinzidieren. Wie sollte sonst etwas zustande kommen, das aus einem Guß ist? Rühren die teleologischen Elemente von einer intelligenten Macht her, so wird dieselbe Macht auch als die wahre Urheberin der andern damit organisch zusammenhängenden Elemente anzuerkennen sein. Auf solche Weise ließe sich vielleicht der von Kant am physikotheologischen Be-

Digitized by Google

weis gerügte Mangel beseitigen und ein wirklicher Weltschöpfer, kein bloßer Weltbaumeister, erschließen.

Die Wendung, die das teleologische Problem durch den Darwinismus erfahren hat, ist einer Vertiefung des physikotheologischen Beweises keineswegs ungünstig. Denn danach scheint doch die eigentliche Quelle für die zweckmäßigen Bildungen stets in gewissen — wenn auch geringfügigen — Vorzügen zu liegen, die eine Anzahl von Individuen einer Generation bei ihren Variationen aufweist. Aus absolut wertlosem Material ohne jegliche natürliche innere Vervollkommnungstendenz hätte die Selektion nichts machen können. Die Selektion reguliert ja überhaupt den Entwicklungsprozeß nur äußerlich, indirekt. Dem Stoff werden neben seinen sonstigen Eigenschaften ebenso ursprüngliche teleologische Anlagen eingepflanzt sein. Um diese Annahme kann der Darwinismus nicht herumkommen. Als letzte metaphysische Erklärung jener teleologischen Anlagen genügt dann nicht mehr ein sekundärer formaler Eingriff, sondern ein radikaler schöpferischer Akt. Ich will mich hiermit nicht zur deistischen Auffassung bekennen, die den ganzen Weltprozeß von einem einzigen schöpferischen Akt abhängig macht. Mir scheint es vielmehr ganz unbedenklich, eine Vielheit qualitativ und zeitlich abgestufter Akte anzunehmen. Die Befürchtung, als ob Gott verendlicht werde, wenn er sein Werk in solcher Form hervorbringt, beruht auf Mißverständnis. Man vergißt, daß die zeitlichen Unterschiede für ein überzeitliches Wesen ja nicht die Bedeutung haben können, wie für uns Menschen. Gott ist der — nach gewöhnlicher Zeitauffassung — späteste Akt ebenso klar bewußt wie der früheste. Die ganze Zeitreihe läuft für ihn in dem Rahmen einer unendlichen Gegenwart ab. Wenn daher die Schöpfertätigkeit in sukzessiven Akten erscheint, so bekundet das gerade die göttliche Erhabenheit über die Zeit und keine Einschränkung durch die Zeit.

Nun macht Kant weiterhin auf das Mißverhältnis zwischen dem empirischen Ausgangspunkt und dem idealen Endpunkt des physiko-theologischen Beweises aufmerksam. „Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich." (A. a. O. S. 493.) Wenn der physikotheologische Beweis das Unmögliche doch zu leisten scheint, so beruht das auf einer spekulativen Anleihe bei der ontologischen Dialektik. „Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht u.s.w. des Welturhebers gelanget ist und nicht weiter kommen kann, so verläßt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transszendentale Begriffe, zum Dasein eines Schlechthinnotwendigen und von dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität." (A.

Digitized by Google

a. O. S. 493.) So analysiert Kant und glaubt daraus schließen zu können, daß der physikotheologische Beweis auf den kosmologischen und damit auf den ontologischen Beweis zurückgreift, um vorwärts zu kommen.

Hiergegen ist aber wieder, analog wie gegen die früher besprochene Reduktion des kosmologischen Beweises, zu betonen, daß das wichtigste Beweisziel, die Begründung des Daseins einer höchsten, intelligenten Ursache, durch die Realität des empirischen Ausgangspunktes hinreichend garantiert wird. Eine tatsächliche zweckmäßige Weltordnung setzt doch wohl eine tatsächliche Ursache voraus. Was noch näherer Aufklärung bedarf ist nur die qualitative Charakteristik dieser Ursache. Und da ließe sich allerdings bezweifeln, ob das empirische Fundament zu solcher Charakteristik ausreicht. Um einen exakten Schluß auf einen allweisen Urheber zu gestatten, müßte unsere teleologische Welterfahrung selbst eine schlechthin abgeschlossene sein und dabei alles im höchsten Vollendungsgrade zeigen. Nun gibt es selbst in dem beschränkten uns zugänglichen Weltteil neben vielen Zweckmäßigkeiten auch manche unleugbare Unzweckmäßigkeiten. Man denke etwa an die teilweise so verderblichen Folgen, die mit der Existenz gewisser rudimentärer Organe verknüpft sind, an die zahlreichen Mißbildungen, Krankheiten, Bosheiten, die die Welt verunstalten. Kann angesichts solcher Instanzen noch von einer höchst zweckmäßigen Weltbeschaffenheit gesprochen werden? Anscheinend nicht. Dann dürfen wir aber auch nicht zu solcher mangelhaften Welt einen höchstvollkommenen Schöpfer annehmen. Den Unvollkommenheiten der Wirkung müssen Unvollkommenheiten der erzeugenden Ursache zugeordnet sein. Hiernach führt der physikotheologische Beweis, genau genommen, nicht zu dem allervollkommensten Wesen, das unserem gewöhnlichen Gottesbegriff entspricht. Um diese Schwierigkeit gründlich zu heben, müßten wir das ganze Problem der Theodicee aufrollen. Das ist natürlich nicht angängig.

Statt dessen möchte ich auf einen sehr merkwürdigen Rettungsversuch der physikotheologischen Argumentation bei Krönig aufmerksam machen. Dieser durch seine Leistungen in der Gastheorie rühmlich bekannte Naturforscher hat ein an wunderlichen und originellen Einfällen reiches aphoristisches Buch verfaßt, das gewissermaßen eine Synthese materialistischer und theistischer Anschauungen anstrebt. Darin finden wir folgendes Räsonnement: „Da Intelligenz in der Welt existiert, und da der Zufall, welcher die Industrismen herzustellen nicht imstande ist, die weit künstlicheren Organismen noch viel weniger erschaffen kann, so erfordert das in den Naturwissenschaften mit Recht allgemein angewandte Verfahren der Induktion zur Erklärung der organischen Natur unabweislich die Annahme eines menschenähnlichen (intelligenten, nicht aber vollkommenen) Schöpfers (Intelligenzhypothese). Auf die Beantwortung der Frage, ob ein unvollkommener Schöpfer existiert, hat der Umstand, daß einige Personen eine solche

Digitized by Google

Vorstellung für unwürdig halten, nicht den geringsten Einfluß." (Krönig, Das Dasein Gottes und das Glück des Menschen, materialistisch-erfahrungsphilosophische Studien, insbesondere über die Gottesfrage und den Darwinismus, über den Selbstbeglückungstrieb als Fundament der Lebensweisheit und praktischen Moral und über die Hauptlehren Kants und Schopenhauers, Berlin, 1874, S. 469.) Krönig hält nämlich das „Unendliche" für „widersinnig": die Existenz des Unendlichen „in der Wirklichkeit" sei unmöglich. Also „kann, da die Vollkommenheit eine Art des Unendlichen ist, ein allmächtiger, allweiser, allgütiger, kurz ein vollkommener Schöpfer nicht existieren. Außerdem widerspricht auch die Erfahrung durchaus der Annahme eines vollkommenen Schöpfers." (A. a. O. S. 468f.)

Eine derartige Umbildung des Gottesbegriffs ist aber ein zu hoher Preis für die Rehabilitation des physikotheologischen Beweises. Lesen wir weiterhin bei Krönig sogar daß „der Schöpfer einen Körper haben mußte und dieser vielleicht aus Äther bestehen könnte" (a. a. O. S. 470), so fühlen wir uns vollends abgestoßen. Der Materialismus ist doch zu grotesk. Aber die Krönigsche Konstruktion kann jedenfalls zu einer kritischen Revision der ganzen physikotheologischen Dialektik anregen. Vielleicht ist es falsch, eine strenge Äquivalenzbeziehung zwischen der intelligenten Weltursache und ihrer Wirkung zu fordern. Wenn die Welt tatsächlich gewisse Unvollkommenheiten aufweist, so mag das z. T. daher rühren, daß Gott eben nicht seine ganze Kraft in der Schöpfung dahingegeben hat, zumal in dem winzigen Schöpfungsteil, den wir kennen. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die meisten Unvollkommenheiten entweder geeignete Kompensationen haben oder Antriebe zu höherer Entwicklung darstellen. Und wenn wir zu wählen hätten zwischen einer Welt, in der mit einem Schlage alles auf die höchste Vollkommenheitsstufe versetzt ist, und einer Welt, wie unserer, die in allmählichem Aufstieg sich jenem idealen Endziel unter tätiger Beihilfe ihrer intelligenten Bewohner anzunähern strebt, so müßten wir der letzteren wohl den Vorzug geben, weil sie reichhaltiger, lebendiger und sittlich wertvoller zu sein scheint, als die andere.

* * *

Das Endergebnis von Kants kritischer Analyse der traditionellen Gottesbeweise ist durchaus negativ. Was auf theoretischem Gebiete von der Gottesidee allein noch übrig bleibt, soll eine regulative Funktion sein. Die Gottesidee stellt nichts weiter als den Ausdruck des Vernunftgebots dar, „alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären". (A. a. O. S. 532.) Diese Umdeutung dürfte doch kaum befriedigen. Sie ist weder Gott noch dem Interesse der empirischen Erkenntnis angemessen. Die Gottesidee wird eigentlich herabgewürdigt, wenn man sie zu

Digitized by Google

einem bloß formalen systematischen Prinzip der Forschung macht. Diese bescheidene Funktion läßt sich mit einfacheren Mitteln bestreiten. Es genügt eine farblose logische Maxime. Und wenn man doch einen metaphysischen Aufputz wünscht, so leistet vielleicht die Weltidee dasselbe wie die Gottesidee. Die höheren Ansprüche der Weltbegreifung werden durch ein formales regulatives Prinzip überhaupt nicht im geringsten befriedigt. Wir können nicht in der Schwebestellung einer Als-ob-Theorie zur Ruhe gelangen.

Sehen wir zu, ob wenigstens der praktische Ersatz für das Zerstörte einwandfrei ist. Ein moralischer Gottesbeweis soll nach Kant an die Stelle der unhaltbaren theoretischen Beweise treten.

4. Der moralische Gottesbeweis.

Das „höchste Gut", das zu befördern wir verpflichtet sind, enthält außer der Sittlichkeit als wesentliches Element die dieser Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit. „Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert." Diese oberste Ursache muß „eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität" haben. Dazu gehören Intelligenz und Wille. „Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott." (Kr. d. pr. V., ed. Kehrbach, S. 150.)

Dies das Räsonnement Kants.

Dagegen läßt sich doch mancherlei sagen.

Wie sicher die Gottesidee auch im Zusammenhang des sittlichen Lebens begründet sein mag, wenn sie in der großen Natur nur der dunklen Sphäre des Unerkennbaren angehören soll, so kann sie nicht dem höchsten Zweck genügen, einen festen, harmonischen Einheitspunkt der ganzen Welt zu bilden. Wer das Erkennen und seine Leistungen hochschätzt, dem wird es nicht gleichgültig sein, ob etwas in die Sphäre des Erkennbaren oder Unerkennbaren fällt. Er bringt naturgemäß allen Aussagen über das Unerkennbare ein gewisses Mißtrauen entgegen. Nur dann würde dieses Mißtrauen schwinden, wenn der Mensch die Kraft hätte sich gänzlich von seinem theoretischen Interesse frei zu machen und ausschließlich den praktisch-moralischen Standpunkt zu behaupten. Der Mensch ist nun aber einmal ein Doppelwesen, das ebenso sehr nach Befriedigung des Verstandesbedürfnisses wie des Gemütsbedürfnisses strebt. Der Verzicht auf eines dieser Bedürfnisse muß als innere Verstümmelung empfunden werden. Darum meine ich, daß Kants einseitig moralische Begründung der Gottesidee keinen vollwertigen Ersatz für das Zerstörte bieten kann.

Digitized by Google

In rein praktischer Hinsicht macht sich die Mangelhaftigkeit besonders deutlich bemerkbar. Der Gläubige im Sinne Kants kann seine Seele nicht reflexionslos auf Gott richten. Die nichtethischen Elemente seines Inneren müssen entweder reflektierend ausgeschaltet oder künstlich umgewertet werden, damit sie nicht die religiöse Konzentration stören. Wenn andererseits der ethische Enthusiasmus zu einer energischeren Betonung der Glaubensrealität drängen will, so wird diese Freudigkeit durch die abmahnende Skepsis der theoretischen Vernunft gedämpft, die uns einschärft, daß es sich hier um Befriedigung von Interessen handle, die jenseits des praktisch-moralischen Bereichs keine Geltung besitzen. Wie kann in solcher gequälten Situation freie Religiosität gedeihen?

Auffällig ist ferner schon der Begriff des „höchsten Gutes". Leicht kann sich doch daran, trotz aller Schutzvorkehrungen, ein Nebengedanke knüpfen, der die Reinheit des sittlichen Strebens trübt. Das Gute erscheint fast wie ein Mittel zum Glückseligkeitsgenuß. Kant nähert sich dem sonst so eifrig bekämpften Eudämonismus an.

Bemerkenswert scheint mir weiterhin folgender Punkt zu sein.

Auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis gilt unserem Philosophen die Annahme, daß eine höhere Ursache die Übereinstimmung der objektiven Welt mit unseren subjektiven Vorstellungen bewirkt, als ungereimt. Er beruhigt sich bei der dualistischen Ansicht, wonach wir einerseits die erkennbare Erscheinungswelt haben, andererseits die unerkennbare Welt der Dinge an sich, ohne das Bedürfnis nach einer harmonischen Beziehung der beiden Welten zu empfinden. Im Zusammenhang seiner praktisch-moralischen Reflexionen wird dagegen ein harmonistisches Prinzip eingeführt, das Natur und Sittlichkeit umspannen und ausgleichen soll. Und doch muß man sagen, daß ein harmonistisches Prinzip auf dem Erkenntnisgebiete eigentlich noch eine idealere Aufgabe erfüllen würde, als auf praktisch-moralischem Gebiete.

Was ist es denn, was unserem Erkennen als tiefste Sehnsucht zu Grunde liegt? Wir wollen die Dinge und ihre Eigenschaften und Verhältnisse so erfassen, wie sie wirklich sind, wie sie an sich sind. Nun lehrt die kantische Kritik der reinen Vernunft, daß ein Erfassen der Dinge an sich unmöglich ist, daß wir es bei all unserem Erkennen nur mit den durch unseren Intellekt bedingten Erscheinungen der Dinge an sich zu tun haben, daß wir niemals von besonderen subjektiven Erscheinungen Rückschlüsse auf analoge Beschaffenheiten der Dinge an sich machen dürfen. Wie ohnmächtig und kleinlich sind unsere Erkenntnisbemühungen bei solcher Situation! Warum sollte es nun aber nicht gleichsam ein intellektuelles höchstes Gut geben, wonach jeder Erkenntnisstufe in der Erscheinungswelt — entsprechend ihrer Tüchtigkeit — eine bestimmte Einsicht in die Welt der Dinge an sich zu teil wird? Warum sollten wir nicht, um dieses intellektuelle höchste Gut realisierbar zu machen, eine transzendente Macht annehmen, die eine ge-

Digitized by Google

rechte Erfüllung aller Erkenntnisansprüche bewirken kann, weil sie nicht bloß Herr der Erscheinungswelt, sondern auch Herr der Dinge an sich ist? Insofern die Welt der Dinge an sich die Erscheinungen an Würde überragt, könnte eine Belohnung der subjektiven Erkenntnisbemühungen durch Einblicke in die Welt der Dinge an sich nicht als Erniedrigung empfunden werden. Im Gegenteil wäre höchstens ein beschämendes Gefühl möglich, wenn man bedenkt, daß uns alle Kupferpfennige des irdischen Erkenntniserwerbs gegen Goldmünzen aus der transzendenten Welt eingewechselt werden sollen. Hiermit verglichen muß uns das höchste Gut auf moralischem Gebiete, wonach für die Tugend ein angemessenes natürliches Wohlbefinden gefordert wird, offenbar weniger ideal erscheinen. Das natürliche Wohlbefinden ist doch etwas Sinnliches, gehört der Erscheinungswelt an, während die Tugend — wenigstens nach Kant — schon in die höhere Sphäre der Dinge an sich hineinragt. Die Ergänzung, die der sittlichen Tüchtigkeit durch das natürliche Wohlbehagen zu teil werden soll, könnte leicht für eine Herabwürdigung gehalten werden. Was ist ein noch so bedeutendes sinnliches Glück gegen den Wert einer noch so bescheidenen sittlichen Tat?

Der reinen Moralität wäre vielleicht am angemessensten ein idealer Endzustand, in dem überhaupt alle äußeren sinnlichen Glücksgefühle fortfallen. Damit ließe sich sehr wohl ein gerechter Ausgleich der unverdienten Freuden oder Leiden des irdischen sittlichen Strebens vereinen. Wer in diesem Leben eine hohe Stufe moralischer Vollkommenheit errungen hat, der wird nach Abstoßung der sinnlichen Beimengungen ein besonders starkes und reines Gefühl innerer Befriedigung empfinden. Wer umgekehrt ein moralischer Faulenzer war, wird die zerstreuenden sinnlichen Genüsse mit Schmerzen entbehren, wenn er auf seine persönliche Unvollkommenheit allein angewiesen ist. Es lassen sich da die verschiedensten Abstufungen denken, von der höchsten Seligkeit bis zur tiefsten Qual. Zur Realisierung solches Endzustandes würde allerdings auch eine höhere Macht gehören. Aber sie brauchte nicht die äußere Natur den sittlichen Leistungen anzupassen, sondern hätte nur für eine Absonderung der sittlichen Personen aus dem Naturgetriebe zu sorgen. Solch ein Gott wäre also eigentlich *nicht* als Herr der Natur anzusehen. Diese Variation des moralischen Gottesbeweises Kants zeigt, daß ein idealer Vollendungszustand des sittlichen Lebens nicht notwendig einen Gott im gewöhnlichen, vollen Sinne fordert. Vielleicht möchte mancher sogar noch weiter gehen und nicht einmal eine höhere Macht für die Abstoßung des sinnlichen Naturkleides von den moralischen Personen annehmen. Der Tod könnte ja auf naturgesetzlichem Wege solche Abstoßung bewirken.

Jedenfalls ist klar, daß ein moralischer Gottesbeweis, wie ihn Kant an die Stelle der theoretischen Beweise setzen will, *auch* mit beträchtlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Ich will damit die kantische Argumentation

Digitized by Google

nicht ganz diskreditieren. Es steckt in ihr ein wertvoller Kern. Daß die sittliche Tüchtigkeit maßgebend sein soll für den natürlichen Gesamtzustand jeder Person, ist ohne Zweifel eine vernünftige Forderung. Um uns aber von der Erfüllbarkeit dieser Forderung wirklich zu überzeugen, müssen wir die göttliche Macht auch außerhalb der moralischen Sphäre in der äußeren Natur erkannt haben. Mit anderen Worten: der praktisch-moralische Gottesbeweis bedarf der Ergänzung durch theoretische Gottesbeweise.

Der moderne Glaube vom Leben.

Von **Ludwig Jacobskötter.**

Man gestatte gütigst zur Einleitung und zur Rechtfertigung der Überschrift den Bericht eines persönlichen Erlebnisses.

In einer öffentlichen, zahlreich besuchten Versammlung war ein Vortrag über die „Ehe" gehalten worden. Ein Arzt und eine Frauenrechtlerin hatten in der Diskussion gesprochen. Da konnte Schreiber dieses zweierlei vor allem nicht unwidersprochen lassen. Die Ehe, die persönliche Lebensgemeinschaft sollte der tiefste, eigentliche, letzte Quell des Lebens überhaupt sein? Aber das ist ja unmöglich! Wenn dieser Quell nun doch einmal versiegt, oder gar nicht gefunden wird, was dann? — Und das zweite! Enthaltsamkeit vor der Ehe ward zur unbedingten Pflicht gemacht! Freilich, wir wollen nicht richten, nicht verdammen. Die Schuld muß eben dann mit ins Werden des persönlichen Lebens hineinbezogen werden. Aber wie nun! Wenn der Schuldige selbst nicht so gnädig mit sich sein kann, wenn er sich selbst verdammen muß, was dann? Gehts wirklich an, die Sünde in unseren Lebensbau als Stein mit einzufügen, ist sie nicht vielmehr der Riß, der bis ins Fundament geht? Gewiß, darin ist dem Vortragenden Recht zu geben, wir suchen nach einem wirklichen Wert in unserem Leben. Jawohl, unsere Seele schreit nach einem in sich selbständigen Wert! In uns ist er nicht, in unseren halben, verworrenen, ewig wechselnden inneren Zuständen ist er nicht; außer uns ist er auch nicht, überall sind ja im besten Fall Menschen, die danach suchen. Wo ist er?

Und der Vortragende antwortete: Dies sei allerdings der Unterschied zwischen dem Christentum und dem modernen Glauben vom Leben. Jenes sehe sich genötigt, den selbständigen Lebenswert von Gott her sich holen zu müssen. Dieser aber meine, daß dieses Leben, wie wir es leben wollen, als persönliches Leben mit seinen Höhen und Tiefen, seinen blutigen Schmerzen und sonnigen Freuden, seinen Schaurigkeiten und Herrlichkeiten, mit seiner Sünde und Angst und Entbehrung und seiner Selbstbehauptung,

Digitized by Google

— daß dieser Wechsel der Tempi, Motive und Variationen, daß dieser Rhythmus des Lebens einen unerschöpflichen Sinn in sich habe, daß es um dieser Eigentümlichkeit des persönlichen Lebens willen wert sei, zu leben. „Das ist unser Glaube vom Leben, unsere Stimmung vom Leben. Es ist unser Glaube! Er läßt sich so wenig beweisen, wie irgend ein Glaube. Aber auch Niemand wird ihn widerlegen können."

So der Vortragende! Und man hörte, daß dieser Glaube in einer Gemeinde lebte. — — —

Wir fragen nun, wer sind denn diese Modernen und welches ist näher ihr „Glaube vom Leben"?

Nun, es sind meiner Meinung nach wirklich die „Modernen", die hier in Frage kommen. Denn zweierlei scheint mir für die Bestimmung dessen, was als eigentlich modern zu gelten hat, erforderlich zu sein. Da, wo das unmittelbarste Gefühl davon lebt, das „Neue" und andererseits das aus der bisherigen Geschichte und der gegenwärtigen Situation erwachsende „Notwendige" zu besitzen, — da pulsiert das eigentlich moderne Leben. Und hier ist es so. Die Bücher und Reden, die Romane und Abhandlungen, die praktischen Forderungen und agitierenden Unternehmungen, die aus diesem Kreise stammen, beweisen es. Soll ich Werke und Autoren nennen, die hierher gehören? Man lese die Bände „Suchen der Zeit" mit den Aufsätzen von Daab, Wegener, Gertrud Prellwitz, man lese Dehmels Gedichte, Ludwig Finkhs „Rosendoktor", Karl Königs „Zwischen Kopf und Seele", Arthur Bonus „Zur Religion", man sehe sich die Dramen „Die Heimatlosen", „Der große Baal" an, man höre die Musik eines Mahler, eines Richard Strauß! Das sind nur wenige Namen dieser Gruppe. Und gewiß — das soll ausdrücklich betont sein — es sind sehr verschiedene Geister. Aber dennoch liegt allen, hier unbewußt, dort bewußter und schärfer pointiert, ein „Glaube vom Leben" zu Grunde. Ja wirklich, es ist nach und nach ein ganzer Glaube mit einem ausgestalteten Bekenntnis geworden. Und, so wunderlich es klingt, und so wenig es gerade für diese „Gläubigen" passend erscheint, es hat sich schon ein gemeinsamer Typus der Darstellung herausgebildet, schon sind Begriffe zu Formen und Formen zu Formeln geworden: mit fast einhelligem Munde bekennt man einmütig, was die Seele fühlt.

Wir wollen unser Ohr an das moderne Herz legen und horchen. Wir geben aber, gerade um die Nebentöne und die reinen Empfindungs- und Stimmungswerte nicht zu überhören, den Modernen selbst das Wort. Sie würden sich so vernehmen lassen:

Wir haben lange genug in Knechtschaft gelegen, wir wollen frei sein! Wir lagen in Fesseln der Tradition. Wie unsere Väter und Lehrer dachten und fühlten, so sollten auch wir denken und fühlen. Ihre Empfindungswelt sollte auch uns zeigen, wo der Himmel anfängt und die

Digitized by Google

Erde aufhört. Ihre Handlungen sollten auch unsere Ziele bestimmen. Dieses äußere Hinübernehmen des Alten, dies Erben dinglicher Güter – es waren Fesseln, die unser persönliches Leben in Banden schlugen. Wir trugen sie lang genug, nun haben wir sie gesprengt, und hinausgestürmt sind wir in die grünende, blühende Welt des persönlichen Lebens!

Wir lagen in Fesseln des Intellektualismus. Begriffe knebelten uns, Begriffe von fremden Völkern herübergenommen oder von Stubengelehrten gedrechselt. Verstand sei Leben, Erkennen sei Zweck des Daseins, Systeme seien Tempel der Wahrheit – so sagten sie. Und der Natur stammelten sie ihre Naturgesetze nach und machten sie dann zu strengen Despoten im Reich des Lebens und zu verknöcherten Pädagogen – und die Welt ward ein Schulzimmer und die Gesetzmäßigkeit der Rohrstock! Da kam ein Frühlingswind vom Wunderland des Lebens daher und raunte unseren ahnenden Seelen zu, daß im Unbewußten, im Unmittelbaren, im rätselhaft-dämonischen Quell unseres Innenlebens, im Drängen und Ahnen und Sehnen und im gewaltigen Aufschrei unserer Seele unser Bestes, unser Eigenstes verborgen liege. Ja – verborgen bis jetzt! Aber nun ringts sich empor zum Licht, nun sprühts heraus in Glut und Flammen! Nun brachen die tiefsten Quellen unseres Inneren auf. Wo sich das Ahnen und Sehnen heiß umschlingt, da wird das Lebensvolle, das eigentlich Wertvolle geboren. Wir sprengen die Schalen des Intellektualismus, – sie mögen später wieder wachsen, jetzt ist zu werden und zu leben Zeit!

Wir lagen tief in Knechtschaft und im dunklen Turm, wir wollen frei sein! Wir lagen in Fesseln der Kirche. Sie hoffte, uns mit ihren hohen, kalten Mauern umschließen zu können. Sie wollte den religiösen Menschen mit dogmatischen Formeln einer veralteten Denkweise, mit Lehrsätzen einer überlebten Metaphysik sättigen. Sie hätte ihn beinah zu Tode gefüttert! Oder tötet es etwa nicht, wenn man uns, die hungern nach persönlicher Zwiesprache mit unserem herrlichen Bruder Jesus, eine Lehre über seine beiden Naturen eintrichtern will? Tötet es nicht, wenn man uns, die tief, tief Atem holen möchten in der Luft Gottes, mit dem Streit der Konfessionen die Ohren füllt? Tötet es nicht, wenn „Theologen" zu uns von Gott reden wollen, die wohl alte Handschriften zu lesen und Zahlen zu merken allenfalls verstehen, die aber weder von Gottes Wesen einen Hauch verspürt haben, noch in unserer modernen Seele zu lesen vermögen? Und bringt es nicht zur Verzweiflung, wenn man uns auf unsere jungen Köpfe und jungen Herzen so lange mit dem Dogma von der Erbsünde herniederschlägt, bis aller Mut und aller Schwung vergangen ist wie dem Adler, dem die Schwingen zerschnitten sind? Aber nun! Nun haben wir uns wiedergefunden! Nun drängt aus den schöpferischen Tiefen unserer Seelen neues, unmittelbares, selbstsicheres Leben. Wir horchen noch zag zwar, aber doch schon zitternd vor kommender Seligkeit

Digitized by Google

auf die Stimmen unseres Innern. Wißt ihr, was sie uns zuflüstern? „Du Menschenkind, sei getrost! Es regt sich deine beste und tiefste Kraft, glaub nur an uns! Wag es, auf dein Bestes, auf das Unmittelbare zu trauen, wage doch, endlich ihm allein zu leben! Dann bist du frei, dann bist du stark, dann bist du Mensch, dann bist du voll Gott. Ja, voll Gott! Denn du stehst nicht für dich allein. Sieh nur umher! Baum und Fels und Bach und Berg und Meer, sie alle grüßen dich und die unergründlichen Augen deines Gottes sehen dich aus ihnen an. Horch nur umher! Das Weben und Sichregen, das Werden und Wachsen, alles drängt in großem Fluß zu dir und will dich mit in seine seligen Fluten reißen." — Und nun jauchzen die Stimmen unseres Innern: „In uns allen lebt und arbeitet und schafft die Allseele, der Allwille. Wir sind eins mit Gott. Sobald wir es wagen, ganz selbst, unser tiefstes Selbst zu sein, dann sind wir eins mit ihm! Das aber ist nun die gewaltige, große Aufgabe des Menschen, den Allwillen im Einzelleben zum persönlichen Willen werden zu lassen, in eigenem schöpferischen Wirken Gott selbst zur Tat, zur persönlichen befreienden Selbsttat kommen zu lassen. Denn so haben wir Teil am Allwillen, so sind wir eins mit ihm. Drum auf ans Werk! Persönliche Kultur, Seelenkultur, das sei das Ideal! Je persönlicher, je menschlicher, desto göttlicher werden wir! Drum auf zum Kampf gegen alle unpersönliche Autorität, gegen jede Macht, die wahres Menschenwesen und wahre Religiosität vernichten will! In unserer Reihe kämpfen die Großen aller Zeiten! — Und kommen Sorge und Angst und Leid und Sünde und der ganze Jammer, — wir nehmen es alles auf in unser persönliches Leben, es wird nur tiefer und gewaltiger, nur differenzierter —, nur persönlicher werden. Und dann ists gut!"

* * *

So lautet das Bekenntnis des „modernen Glaubens vom Leben". Es ist zwar nicht in besonderen Lehrschriften, aber doch auch in Abhandlungen, vorzugsweise jedoch in Werken der Kunst niedergelegt. Wer Ohren dafür hat, hört es allenthalben.

Uns ist es nun darum zu tun, diesen Glauben zu verstehen. Darum versuchen wir zunächst eine psychologische Analyse von ihm zu geben, dann werden wir die Anknüpfungspunkte, die in dem Geistesleben der vergangnen Jahrzehnte vorhanden sind, aufsuchen. Und schließlich soll eine schärfere begriffliche Herausarbeitung des Ganzen geleistet werden. Und zwar unternehmen wir diese Arbeit nicht etwa, um auch diesen Lebenssprudel auf Flaschen zu ziehen und mit einer gangbaren Etikette zu versehen, sondern um diesen „Glauben" als Erscheinung bewerten und selbst dazu Stellung nehmen zu können.

Suchen wir diesen „Glauben vom Leben" psychologisch zu verstehen, so muß sofort eins auffallen. Wir mußten, um ihn ganz zu Worte

Digitized by Google

kommen zu lassen, den Rahmen ruhiger Darlegung überschreiten und hie und da zu künstlerischen Ausdrucksmitteln greifen. Und das schon ist bezeichnend! Dieser Glaube lebt offenbar ganz in ästhetischer Luft. Man muß für dichterische Eindrücke und Erlebnisse empfänglich sein, um ihn nachfühlen zu können. Dieser Glaube ist das Bekenntnis einer ästhetischen Zeit und die Religion eines künstlerisch empfindenden Geschlechts. Das will zunächst betont sein. Damit haben wir an ihm eine Seite seiner „Zeitbedingtheit" aufgezeigt. Denn unsere Zeit ist eine vorzugsweise ästhetisch bestimmte. Die Kunst ist heutzutage nicht mehr der Alleinbesitz einzelner schaffender Künstler oder das Privilegium der Mäcene und der oberen Zehntausend. Sie lebt in Tausenden von reproduzierenden Kräften, sie wird gelebt von allen fein empfindenden Gebildeten. Künstlerisch schaffen, heißt nicht mehr, sich im Nebenamt betätigen; es ist Beruf geworden. Künstlerisch empfinden ist nicht mehr sentimental, sondern hat selbständigen Lebenswert! Verselbständigung der Kunst, Eigenständigkeit der Kunstwerte, das sind Merkmale unserer Zeit. — Von wem aber hat unsere Kunstepoche ihr Gepräge erhalten? Welcher Einsichtige wird bestreiten, daß hier Goethe schlechthin Vorbild und Meister geworden ist. „Der Faust ist unsere Bibel geworden"; dies Wort von Julius Hart gilt auch hier. Damit ist aber nun Goethes Art, zu erleben und zu schaffen, vorbildlich geworden, — das heißt „persönliche" Kunst ist das Kunstideal. Nicht die Form schlechthin, sondern die persönliche Form, nicht der Inhalt an sich, sondern der persönlich erlebte, geschaute und dargestellte Inhalt machen den Wert eines Kunstwerks aus. So sind denn „Ästhetisch sein" und „Persönlich sein" zwei sich gegenseitig fordernde Eigentümlichkeiten der Zeit.

Das will scharf ins Auge gefaßt sein. Denn aus dem Zusammenwirken beider Faktoren entsteht nun schon eine ganz eigentümliche Situation. Fragen wir einmal, worin erlebt der künstlerische Mensch die Einheit seines Lebens, so antworten wir, er erlebt sie so, daß er in dem Ergriffensein von Einzeleindrücken ein Ganzes ergreift. Indem ein Einzelnes sich ihm innerlich offenbart, versichert er sich der Offenbarung einer Gesamtheit. Das Ereignis an einem Punkte wird ihm zum Gleichnis der Unendlichkeit. — Das „Persönlichsein" nun des künstlerischen Menschen kommt dann in der Eigentümlichkeit, in der besonderen Art, wie er von etwas ergriffen wird und das Ganze ergreift, zum Ausdruck. Damit aber ist dann dies „Persönlichsein" wesentlich verknüpft mit dem Einheitserlebnis des Künstlers. Daher das leidenschaftliche Pathos gegen alle äußere, dingliche Autorität, daher die hymnologische Begeisterung für Freigabe des persönlichen Lebens! — Der Künstler erlebt aber dieses Ergriffensein und Ergreifen nur so, daß er sich ganz ergreifen läßt. Diese Fähigkeit aber lebt von einem völligen Hingegebensein, von einem Aufgeschlossensein gegenüber den Mächten des Lebens. Hier ist ein reines Fließen des

Digitized by Google

Gefühls nötig; man muß auftauen können in Empfindung, sich auffangen, gleichsam als Atem sich einziehen lassen können von dem Auf und Nieder des bunten Wechsels der Dinge. Soll aber in Verfolg dieser Fähigkeit ein Ergreifen ganzer Zusammenhänge, ein Erfahren eines Totalsinnes möglich sein, dann muß das alles in selbstsicherer Unmittelbarkeit geschehen. Dies intuitive Schauen trägt seinen Wahrheitsbeweis in einer unmittelbaren Gewißheit in sich; in die Höhe dieses Erkennens reicht keines Kritikers schreiende Stimme, in die Tiefe dieses wunderbaren Wissens reicht kein Senkblei eines nach Gründen suchenden Verstandes. Daher denn der Kampf gegen das rein begriffliche Erfassen, gegen öde Naturgesetze und sonstige Denkformen, gegen die Hegemonie des Verstandes, des Intellekts.

Und nun bedenke man noch folgendes: In diesem eigentümlichen Erleben des Künstlers soll ja die Einheit des Lebens erlebt werden. Sie steht und fällt mit der Selbstsicherheit der unmittelbaren Gewißheit. Und es ist das eigenste, das persönliche Leben, in dem sich jenes Ergriffensein und Ergreifen vollziehen soll! Und nun soll durch das ganze Leben ein Bruch gehen? Im Innersten soll eine Unstimmigkeit sein? Da, wo ich endlich ganz eins mit mir und mit dem tiefsten Sein der Welt, mit dem Willen des All zu werden hoffe, da soll Zerrissenheit herrschen? Wo ich gesunden will, eine unheilbare Wunde sein? Nein, es kann nicht sein, es ist unmöglich, es wäre zu schrecklich! Es ist die größte Lüge, ja eine Lüge, hörts doch, eine Lüge! Und tut doch auf die Herzen für das Evangelium vom absoluten Wert unseres Personseins. Der Fluß Eures persönlichen Lebens mit seinen reichen Strömen und seiner herrlichen Flut, mit seinen kräuselnden Wellen und schäumenden Wogen und tosenden Katarrhakten, mit seinen Strudeln und Untiefen — er birgt doch überall die ewige Bläue des Himmels!

An diesem Punkte wendet sich nun der moderne Glaube vom Leben von den Negierungen zu positivem Aufbau. Die Rettung von der Möglichkeit oder Notwendigkeit der Verneinung einer vorhandenen persönlichen Einheit wird erlebt durch die Bejahung alles persönlichen Seins überhaupt. Dies ist die Wendung zum modernen Bau des Lebens. Der Grundriß ist jenes Erlebnis. Die Grundmauern erwachsen ihm aus der Geschichte! Suchen wir sie, so suchen wir nach dem, was wir oben als einen den Begriff des „Modernen" konstituierenden Teil heraushoben, wir suchen nach dem aus der Geschichte und der gegenwärtigen Situation erwachsenden „Notwendigen". Dabei wird sich dann auch die andere Seite des „Modernen", das „Neue" schärfer herausstellen lassen.

Auch für den Glauben vom Leben ist — das muß zunächst herausgehoben werden — die Wendung zur Naturwissenschaft im vergangnen Jahrhundert grundlegend geworden. Sie brachte in eigentümlichem Sinn uns der Natur und die Natur uns nahe. Mit der erwiesenen oder ge-

Digitized by Google

glaubten Gesetzmäßigkeit alles Naturgeschehens, mit der durchgängigen Entwicklung alles organischen und anorganischen Lebens brach sie den Bann zwischen Mensch und Natur.

Aber —, so sagt man nun jetzt, — wir wollen dies alles nicht bloß wissen, wir wollen nicht bloß Gesetze lernen und mikroskopische Präparate untersuchen, wir wollen die Einheit mit der Natur *darleben*. Wir fühlen die Einheit beider, wir fühlen sie mit Baum und Vogel, mit Wasser und Blume, mit Sturm und Fels und Erde. Unser Tiefstes, unser Innerstes, das Beste, das Schöpferische, das Unmittelbare in uns lebt und webt gemeinsam mit dem Naturganzen. Und es ist nicht bloß der wirre Tanz der Atome, der sich auch in unserer Brust dreht; nein, das ist ja gerade das Herrliche und Gewaltige am Leben, daß wir nun, wenn wir aus unserem Tiefsten leben, das Leben der Weltseele, des Alllebens, das Leben *Gottes* mitleben. — Das ist der „Monismus", dem man leben will, — freilich ein anderer, als wie die Herren vom Monistenbund es uns als moderne Lebensanschauung aufreden wollen. Es ist der Monismus eines Franz von Assisi, der ja vor allen anderen bewundert und geliebt wird. Sonne und Luft und Feuer und Wind sind Brüder und Schwestern geworden! — Und weil man mit Schauern heiliger Empfindung untertaucht ins unergründliche Meer der Allseele, so findet man sich zusammen mit den Meistern der deutschen Mystik. Sie werden neu herausgegeben, und ein Mann wie Wilhelm Bölsche empfiehlt begeistert den Cherubbinischen Wandersmann von Angelus Silesius. — Man sieht, hier ist wenig Neues. Hier werden alte Schätze auf neuen Wegen gefunden. Das eigentlich Moderne liegt auch hierbei in der eigentümlichen Wendung zum Persönlichen, in der Verbindung dieser alten Anschauung mit dem modernen „Personsein".

Wie dies gemeint ist, mag die Betrachtung einer anderen Grundmauer des modernen Lebensbaues näher zeigen, ich meine die *historisch-kritische Betrachtungsweise*. Das Gebiet, auf dem die historisch-kritische Arbeit besonders wichtig für den modernen Glauben vom Leben geworden ist, ist das „Leben Jesu." Die Geschichte der „Leben-Jesu"-Forschung von Strauß über Renan, Schenkel, Hase, Beyschlag, bis Weinel, Bousset und Hilligenlei hat wie jede Entwicklungsgeschichte ihre Wellenlinie; sie hat aber auch ihre Richtung, und sie hat heutzutage ein gewisses Ende erreicht. Es gibt heute ein Bild der Person Jesu, unter das man getrost diejenigen Worte als Unterschrift schreiben kann, die Daab seinem kürzlich erschienenen „Jesus von Nazareth" als Titelaufschrift gegeben hat: „Wie wir ihn heute sehen." Dieser Jesus von „heute" ist nicht der Jesus von „gestern", er steht in bewußtem Gegensatz zu dem „Jesus Christus, gestern und heute und derselbe in Ewigkeit". Er steht ja in demselben Fluß der Menschheitsgeschichte wie wir! Er arbeitete ja an denselben Fragen wie wir.

Digitized by Google

Nur daß er kraftvollere, tiefere Lösungen fand, nur das hebt ihn schließlich aus seiner Umgebung heraus und macht ihn würdig, ein Bruder, ja ein Held des modernen Menschen zu sein. Er lebte eben wie keiner sonst neben ihm aus dem unmittelbaren Unbewußten seines Innern, er glaubte wie keiner sonst vor ihm mit einzigartiger Entschlossenheit an den Gott in seiner Brust, der ihn in lebensvolle Gemeinschaft brachte mit den Allgott in der Natur. So erlöste er die Menschen, indem er ihnen ihre eigentliche Gottnatur in dem unmittelbarsten persönlichen Leben vorlebte. Seine tiefe Seele erfaßte Leid und Schuld und Sünde und Elend der Menschen tiefer als alle anderen, seine strahlende Güte aber und sein sonniger Glaube streuten auch in die dunkelsten Tiefen leuchtende Funken.

Mit diesem „geschichtlichen" Jesusbild ist die Basis und die innere Berechtigung zum modernen „Personsein" geschaffen. Erst der moderne Mensch faßt seiner Meinung nach Jesus ganz. Jesus hat geschmachtet in der Dumpfheit des kirchlichen Glaubens und war beinah verdorrt unter dem Goldbrokat der priesterlichen Gewänder, erst in der Sonnenhelle des modernen Glaubens vom Leben erstrahlt er wieder in der ganzen Fülle seines Lichts. Denn erst der moderne persönliche Mensch läßt sich von Jesus ganz erlösen zu seinem eigentlichen gottinnigen Selbstleben. So glaubt man.

Aber fassen wir das Eigentümliche dieses gottverbundenen Selbstlebens scharf ins Auge! Es ist ein schöpferisches. Vom persönlichen Willen bejaht, soll es durch denselben erst zur rechten Gestaltung kommen. Denn in der persönlichen Willenstat, in die Natur und Leben mit ihrer ganzen Fülle hineinzubeziehen sind, kommt erst der Schöpfergott wirklich zur Darstellung.

Diese Wendung zum persönlichen Willen mit seiner metaphysischen Begründung ist nun die eigentliche Spitze des modernen Lebensbaues. Man kann auch sagen, dieser Bau legt letztlich seine Grundmauern in metaphysische Tiefen. Damit aber legt er sie tatsächlich in die philosophische Entwicklung des letzten Jahrhunderts.

Die Werkstätten zweier Meister liefern hier im wesentlichen die Bausteine. Einmal ist es Schelling, von dem dann Schopenhauer und von Hartmann weiterführen. Der andere ist Fichte, der vor allem durch Nietzsche und Carlyle auf unsere Zeit Einfluß ausgeübt hat.

Beide, der „spätere" Schelling und Fichte, haben dies gemeinsam, daß sie den eigentlichen Sitz des Personlebens in den Willen legen. Freilich, die nähere Bestimmung dieses Willenslebens ist bei beiden Philosophen eine verschiedene. — Bei Schelling wird der menschliche Wille mit hineingenommen in einen metaphysischen Prozeß. Gott, der dreieinige, vollzieht in der Geschichte der Welt und der Weltgeschichte den Ausgleich mit sich selbst. Durch den „Mittler" ist der Mensch in diese ewige Geschichte mit

Digitized by Google

hineinbezogen. So eint sich sein Eigenwille mit dem Universalwillen, mit Gott.

Auch bei Schopenhauer handelt es sich um einen Ausgleich im Universalwillen. Er ist ja weithin mit Schellingschen Gedanken gesättigt. Es fehlt aber bei ihm der christliche Hintergrund. So vollzieht sich der Ausgleich mit dem Universalwillen und in ihm durch Verneinung des Willens zum Leben. Bei v. Hartmann ist vollends der Grund alles Seins Wille. Das aber ist nun das Weltelend, daß aus dem Habitus des Willens das Wollen als Akt herausgetreten ist. Es ist das Ziel der Kultur, dies Elend zu beseitigen. Durch zunehmende Quieszierung des Willens in einem vollendeten Unlustgefühl wird dieses Ziel erreicht. Damit wird auch Gott, der im Subjekt das Weltleid mitträgt, von seiner absoluten Unseligkeit erlöst.

Bei Fichte ist der Wille weniger metaphysisch als psychologisch, oder wenn man will, ethisch begründet. Der tätige Wille, der alles formende, zur Sittlichkeit gestaltende Wille ist Sinn des Lebens und Ideal alles Werdens. — Dieser Tatwille hat durch zwei sehr verschiedene Philosophen eine charakteristische Umbildung zum persönlichen Tatwillen erfahren, durch Nietzsche und Carlyle. Ihre eigentümliche Position ist kurz diese: Nietzsche denkt das Einzelindividuum, natürlich das der Herrenklasse, als inhaltlich bestimmten Wert, der für sich durchzusetzen ist. Die Person als solche ist vornehmstes Ziel des Willens. Auch Carlyles Forderung ist, die unmittelbare schöpferische Kraft zur Willenstat der Persönlichkeit zu machen und so „den Acker der Zeit" selbsttätig zu pflügen und zu bearbeiten. Sein Evangelium vom Heldenleben hat gerade in der begeisternden Predigt zum vertrauensvollen persönlichen Selbstleben seine eigenartige Kraft. So führt also von ihm der kürzeste Weg zum modernen Glauben vom Leben.

Deutlich aber ist doch auch, wie die ganze philosophische Entwicklung des letzten Jahrhunderts bedeutungsvoll für diesen modernen Glauben geworden ist. Gerade sein Hauptartikel, der Satz vom metaphysisch begründeten persönlichen Tatwillen, ist ihm von dieser Entwicklung geschenkt worden.

Wir versuchten auf den letzten Seiten eine psychologische Analyse, eine geschichtliche Verankerung und eine begriffliche Fassung des modernen Glaubens vom Leben. Wir taten es schließlich, um uns über ihn ein Urteil bilden, zu ihm Stellung nehmen zu können. Diese Stellungnahme soll und kann nur eine persönliche sein. Mögen andere ihre Lust daran haben, die „modernen Schwärmer" vor das kalte Forum einer alten Dogmatik zu schleppen, wir wollen den modernen Glauben vom Leben in Beziehung setzen mit der Wirklichkeit unseres persönlichen Innenlebens und ihn allerdings auch an den inneren Notwendigkeiten, in und von denen wir leben, messen.

Digitized by Google

Und da soll's doch zuerst heißen: die Arme auf! Hochwillkommen soll uns sein die Abkehr von dürrem Intellektualismus und die Wendung zur Wertschätzung der unmittelbaren intuitiven Kraft des menschlichen Geisteslebens. Wir sind ganz dabei, wenn es gilt, mitzutoben gegen Staub und Perrücken und gegen jeden verzopften Begriffsdrill auf jedem Gebiet! — Und weiter: hochwillkommen die Wertschätzung der Kunst und im besonderen der persönlichen Kunst! Hochwillkommen auch das Ideal, unser Leben als persönliches zu leben. Wir wollen auch jede Stunde persönlich durchleben, wir wollen im Aufnehmen und Geben, im Arbeiten und Ruhen, in unserem Heim und in der Gesellschaft, im Leben und im Sterben persönlich sein. — Und wenn man uns Auge und Ohr und Herz öffnen will für das Erlebnis der Gemeinschaft mit der ganzen Natur und dem Leben in ihr — wohlan, so ströme herein du gewaltiges, brausendes Leben! Gewiß, auch wir empfinden mit das Auf und Nieder der segnenden Kräfte und das leise Fallen ferner Sterne und das stumme Verglühn sinkender Sonnen! — Und wenn man uns die stetige Nähe Gottes, in dem wir leben, weben und sind, predigt, so trifft mans gerade, wohin auch wir wollen! Wir wollen es nicht verschweigen, auch uns gelüstete es, ein volles, rundes, in sich wertvolles, aus den unmittelbaren Tiefen unserer Seele hervorsprühendes Leben zu leben! Wohl, es wäre strahlende Menschenherrlichkeit, wenn wir, um ein Gemeinschaftsleben mit Gott führen zu können, nichts anderes nötig hätten, als nur ein unmittelbares, kraftvolles persönliches Selbstleben darzuleben. Wir dürfen nun aber das schließliche Ergebnis solchen Lebens nicht verschweigen: es ist unmöglich, so mit Gott zu leben. — Freilich, hier handelt es sich um eine Wirklichkeit, die man erfahren haben muß, um mitreden zu können. Und erst dann, wenn sich diese Wirklichkeit in allen ihren Beziehungen zu unserer ganzen Existenz gezeigt hat, erst dann versteht man, um was es sich hier eigentlich handelt.

Aber trotz dieser letzten Sätze wird man, und auch mit Recht, eine nähere Erläuterung dessen, was ich meine, verlangen. Ganz kurz will ich sie geben; vielleicht ahnt dann auch der, dem das Erlebnis dieser Wirklichkeit noch bevorsteht, etwas von ihrem herben Sein! Ich stelle die alte, ernste Frage: Was ist denn schließlich der Sinn des Lebens? Und antworte: Unser Leben will Offenbarung, das heißt, will Selbsterfassung in der Selbstdarstellung sein. Das versucht es zu sein, das ist sein Sehnen; und des Lebens Sinn ist sein Sehnen. Und nun sind letztlich drei Kreise denkbar, in denen diese Selbsterfassung in der Selbstdarstellung sich vollziehen kann. Will man überhaupt zu einer prinzipiellen Entscheidung kommen, so muß man diese drei Kreise isolieren und dem Erleben in einem jeden derselben nachgehen. Da kommt zunächst als erster Lebenskreis das Erkennen in Betracht. Man kann hoffen im

Digitized by Google

Erkennen sein Selbst darzustellen und also zu erfassen. Hier gilt es denn, aller Beziehungen zur Welt und der Welt zu uns, aller Zustände in der Welt und in uns klar bewußt zu werden, den Sinn dieses ganzen Seins zu finden und zwar so, daß man alle Beziehungen und Zustände in den absoluten Sinn des Seins einzuordnen versteht, wodurch dann eine Erkenntnis der schlechthinigen Wahrheit ermöglicht würde. Aber soll ich nun all die Irrwege und verschlungenen Labyrinthe, in die sich das menschliche Denken bei dieser Arbeit verirrt hat, beschreiben? Schließlich kommt ein Moment, in dem ich nur noch frage: Wo sind ich die absoluten Erkenntnisnormen, die alle Zweifel überwinden, daß ich nun wirklich am Absoluten bin? Und dieses Fragen endet — hier ist Schopenhauer und v. Hartmann außerordentlich lehrreich — mit dem unheimlichen Rätsel, welches die Tatsache des Bewußten und Unbewußten in sich schließt. So erfaßt sich das erkennende Selbst sowohl nach seiner inhaltlichen als auch nach seiner formalen Bestimmtheit als ein letztlich unerkennbares Geheimnis, — es vermag sich nicht zu offenbaren!

Aber vielleicht ist, was hier unmöglich, im zweiten Kreis möglich, in der Offenbarung von Seiten des Empfindungslebens, des Gefühls. Hier kommt denn alles darauf an, ob ich in dem Hin und Her und Auf und Nieder der Eindrücke eine Einheit, eine stetige Einheit zu erleben vermag, ob die Einzelbestimmtheiten, denen ich lebe, sich zusammenschließen zu einer stetigen Ganzbestimmtheit. Sonst erliege ich eben unter der „Gewalt der Herrlichkeit der Erscheinungen" (Werther), sonst werd ich schließlich ein in sich hinein rasendes Nervenbündel. Ich muß zum Erleben eines höchsten unmittelbaren Sichselbstgleichens, zum Erfassen einer ewigen ursprünglichen Lebendigkeit kommen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dies auf dem Wege der Gefühlsoffenbarung allein nicht möglich ist. Es ist die Erfahrung aller Künstler, daß dieses Ziel, wenn überhaupt, dann nur auf dem Wege willentlicher Gestaltung zu erreichen ist.

Also drängt alles hin auf den dritten Kreis, auf die Willensoffenbarung. Hier muß sich denn unser Schicksal entscheiden! Gelingt es uns, das ist die Frage, in Darstellung unseres Willenslebens uns selbst zu erfassen? Gewiß nur dann, wenn wir unserem Willen einen solchen wertvollen, absoluten Zweck zu geben wissen, der uns selbst in absolutem Sinne in sich begreift. Und das ist nun die moderne These, daß ich selbst in allen den Bestimmtheiten, wie ich mich gerade befinde, wenn anders ich nur persönlich bin, eben dieser Zweck sei. Denn in der faktischen persönlichen Bestimmtheit erlebe ich die absolute Bestimmtheit eines absoluten Wesens. So sagt man oder meint man. Aber hier beginnt die grandiose Täuschung, von der der moderne Glauben vom Leben lebt. Ich finde ja in mir selbst keine der Zufälligkeit meines Gefühls und der Dumpfheit meines Bewußtseins entnommenen Ziele, ich finde in mir überhaupt keine

Digitized by Google

inhaltlich a priori bestimmten Zwecke. Danach suche ich ja, danach sehne ich mich ja, — wie kann man so grausam sein mir dies Suchen und Sehnen als meinen Endzweck zu predigen, als meine Aufgabe mir zu stecken, als meine Ewigkeit mir zu schenken? Nein, wenn wir uns in Darstellung unseres Willenslebens selbst erfassen sollen, dann muß uns etwas in unser Leben hineingegeben werden, was unser Selbst in sich hat und doch unendlich mehr, ja etwas völlig anderes, nämlich ein inhaltlich bestimmtes, absolutes Wesen ist. Also Gott! Aber wo ist er? Da geh ich zu dem, der sich am innigsten mit Gott eins wußte, zu Jesus. Und hier seh ichs denn, wie dieser Mensch den Zweck seines Lebens erreicht, d.h. sich selbst zu offenbaren, oder m. a. W. sich selbst zu erfassen in der Selbstdarstellung, indem er Gott in seinem persönlichen Leben offenbart. In diesem Menschenleben sehe ich eben das, was ich suche, ein letztes Sicheinswissen mit dem Sinn des Seins, ein stetiges höchstes Sichgleichbleiben, eine unzerreißbare Einheit, eine unbeirrbare Ganzbestimmtheit, ein letztes Ruhen im Absoluten. Hier ist Selbsterfassung in der Selbstdarstellung. Aber ich sehe auch dies, das Selbst Jesu ist Gott, denn hier ist ein Bewußtsein, das sich mit Gott völlig eint, im Denken, Fühlen und Wollen. So versuch ich's denn zu sein wie Jesus: so rein, so gut, so demütig, so ganz für Gott. Mein Sehnen hat sich mir zu einem Sollen gewandelt. Gott will in meinem Leben zur Offenbarung kommen dadurch, daß ich ihn als mein Selbst erfasse und ihn darstelle. Aber wie? Nun komme ich ja gerade von dem Erlebnis her, daß ichs bisher nicht konnte. Und jetzt? Ja, man muß es versuchen, es eben nun zu können. — Man muß es versucht haben, um zu erleben, daß wir es auch jetzt nicht können. Und da offenbart sich mein Sehnen in seinem tiefsten Sinn als ein Nichtkönnen — und dennoch, darüber steht das Sollen! Gott will es! Und ich kann es nicht! Warum nicht? Mein Blick fällt wieder auf Jesus. Er konnte es, weil er wirklich ganz Gott wollte. Und hier kann es dann geschehen, daß sich mir mein ungestilltes Sehnen in seinem letzten Geheimnis erschließt — als ein Nichtwollen! Hier eint sich dann Vergangenheit und Gegenwart zu einem furchtbaren Erlebnis der Schuld. Das ist Sünde. Nichts, gar nichts zwingt uns zu diesem Bekenntnis, weder Kirche, noch Schule, noch Staat, noch Familie, weder Autorität noch Tradition, — nichts als der grausige Ernst der Wirklichkeit dieser Tatsache. Nur als Menschen, die der Wirklichkeit ihres inneren Lebens gegenüber verpflichtet sind, müssen wir bekennen, was sich auf die Dauer nicht verschweigen läßt, die Sünde!

Das scheidet uns von dem modernen Glauben vom Leben, die Sünde. Und offenbar wird dort unser Verständnis der Sünde deshalb nicht verstanden, weil man einen anderen Gott hat. Man gewinnt, so können wir nun abschließend sagen, die Gottesidee dort nur aus einer Beschreibung kosmischer Vorgänge und einer Steigerung psychologischer Tat-

Digitized by Google

bestände. Wir erleben Gott und unsere Sünde an Jesus. Und wir behaupten, daß der moderne Glauben vom Leben mit seiner kosmischen Gottesidee, mit seiner Idealisierung psychologischer Tatbestände, mit seinem Willenspantheismus zu einer furchtbar verhängnisvollen Verzeichnung des Menschen und Gottes kommt. So ist denn unsere Meinung, daß die christologische Frage, von der man bisher allerorten hören konnte, daß sie im Mittelpunkt des Interesses stehe, weitergedrängt hat zur spezifisch „theologischen" und anthropologischen Fragestellung.

Es ist eigentümlich, daß gerade in diesen beiden Punkten zwei der berühmtesten jetzigen Philosophen weiter weisen. Wundt, der ja jedenfalls den eigentümlichen Willenspantheismus der Modernen bis zu einem gewissen Grade teilt, sagt doch, „der religiöse Glaube wird dazu angetrieben, der Gottesidee Inhalt zu geben", und er meint, daß dieser nur dem „sittlichen Ideal" entnommen werden kann. (Philos. S. 433.) Und Eucken, der gewiß einerseits den modernen Glauben vom Leben geradezu in ein System gebracht hat, erinnert andererseits doch immer wieder daran, daß es hier gilt, über das „Bloßmenschliche" hinaus zu kommen.

Damit sind der weiteren Entwicklung die Bahnen gewiesen!

Zur Erneuerung der Religionsphilosophie.

Von Ferdinand Jakob Schmidt.

Die Lage des kirchlichen Christentums ist seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts immer schwieriger geworden. War die Kirche einst der zentrale Kulturfaktor des gesamten Volkslebens, so ist sie dies heut nicht mehr. Mag man nämlich mit der durchschnittlichen Richtlinie, welche die geistige Entwicklung unseres Volkstums seitdem eingeschlagen hat, einverstanden sein oder nicht, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Kirche nicht mehr die Führerin der modernen Kulturbewegung ist. Dies tritt am deutlichsten darin zutage, daß die im Vordergrunde der Bewegung stehende Neugestaltung der sozialen Ordnung trotz aller Versuche der Kirche, ihrerseits darauf einen entscheidenden Einfluß zu gewinnen, dennoch durch den kirchlichen Geist nicht wesentlich bestimmt wird. Aber die Einbuße der geistlichen Vorherrschaft ist nicht einmal die bedenklichste Seite dieser Erscheinung. Viel schlimmer noch fällt die Tatsache ins Gewicht, daß der Einfluß der Kirche vielfach heut geradezu als kulturfeindlich angesehen wird, so daß sich infolgedessen das Bestreben geltend macht, die noch bestehenden Beziehungen anderer Kulturfaktoren zu ihr

Digitized by Google

gänzlich zu lösen. Diese auffällige Tendenz zeigt sich am stärksten auf dem Gebiete des Volksschulwesens; hier geht sie ausgesprochenermaßen dahin, den inneren und geschichtlichen Zusammenhang dieser beiden Haupterziehungsfaktoren des gesamten Volkslebens völlig zu zerschneiden. Daß es dahin gekommen ist, muß alle tiefer denkenden Köpfe mit ernster Sorge erfüllen, und es erwächst die Aufgabe, diesen lähmenden und verwirrenden Übelstand wieder zu beseitigen, auf daß der Protestantismus nicht ebenso wie der Katholizismus gegenüber den anderen Kulturmächten dauernd ins Hintertreffen gerate.

Zuvörderst muß anerkannt werden, daß dennoch in unserem Volke die Regungen des religiösen Lebens nicht schwächer, sondern eher stärker geworden sind. Und auch da, wo man der Kirche ablehnend oder gleichgültig gegenübertritt, äußert sich doch in vielen Schichten das heiße Verlangen nach Vertiefung des religiösen Lebens, wie auch danach, die Religion mit der übrigen Geisteskultur wieder in Einklang zu bringen. Stark erschüttert ist nur das Vertrauen, daß diese Gesundung, diese organische Einigung der bewegenden Kräfte des Volksgeistes in und mit der Kirche erfolgen könne. Dafür spricht am nachdrücklichsten, daß selbst gewisse Richtungen der spekulativen Philosophie das Zutrauen zur Kirche verloren haben, obwohl doch Hegel einst erklärt hat, daß der Geist aller echt philosophischen Spekulation mit dem Glaubensgeist des wahren Christentums Eines Wesens sei.

Es ist Arthur Drews, — dessen religionsphilosophisches Werk*) unter allen den neueren Arbeiten die markanteste Erscheinung ist, wenn dagegen auch sowohl vom religiösen wie vom philosophischen Standpunkt starke Einwendungen gemacht werden müssen, — der geradezu heraus erklärt: „Katholizismus und Protestantismus haben sich nachgerade beide als gleich unfähig erwiesen, das vertieftere, religiöse Bedürfnis der Gegenwart im Einklang mit unserer sonstigen Weltanschauung zu befriedigen. So aber mangelt unserem Wesen der substanzielle Kern und Halt und sind wir in jenen Zwiespalt mit uns selbst verwickelt, an dem, wie die Geschichte lehrt, am Ende noch jedes Volk und jede Kultur zugrunde gegangen ist. Der Widerspruch zwischen unserer Religion und unserer sonstigen Lebensauffassung und die daraus entspringende Unwahrheit und Heuchelei auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens werden gegenwärtig von Niemandem mehr geleugnet. Die erste und wichtigste Bedingung eines gesunden nationalen Geisteslebens aber ist die innere Wahrhaftigkeit; und gerade diese ist uns heute in einem Maße abhanden gekommen, daß die meisten unter uns selbst das Schamgefühl für die Unwürdigkeit und Unhaltbarkeit des bestehenden Zustandes verloren haben." Dabei stützt sich Drews auf das

*) Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Jena, Diederichs 1906. 12—14 M.

Digitized by Google

bekannte Wort Paul de Lagarde's: „Das, was Deutschland braucht, ist nicht ein Katholizismus minus des Papstes und einiger anderen dem Katholizismus eigenen Dinge, nicht ein Christentum minus einer bald höheren, bald niedriger gegriffenen Zahl von Dogmen, sondern ein neues Leben, welches die absterbenden Reste alten kranken Lebens totlebt: was wir bedürfen, ist ein Frühling, der frisches Laub und junge Blüten treibt, nicht ein Borstwisch zum Abkehren der vorjährigen Blätter, welche vor jenem Frühlinge von selbst fallen würden." Mag man sich nun zu diesen Äußerungen stellen, wie man will, so ist jedenfalls zu konstatieren, daß sich in immer weiteren Kreisen das Bewußtsein einstellt: die Kirche und ihre Theologie hat sich der ihr gegenwärtig gestellten Aufgabe nicht gewachsen gezeigt.

Es muß aber die Frage aufgeworfen werden, ob es gerade die spezifische Aufgabe der Religionsphilosophie ist, das Richteramt über den augenblicklichen Zustand der empirischen Kirche auszuüben. Zwar wäre es schulmeisterliche Engherzigkeit, wollte man es einem Forscher verargen, wenn er seine Stellung zu der gerade gegenwärtigen Lage der Dinge gelegentlich zu erkennen gibt. Das wäre die krankhafte Blässe des blutlosen Rationalismus, der ein solches Verhältnis wie das der Idee zur Wirklichkeit streng geschieden wissen will. Etwas anderes aber ist es, wenn „eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion" nur an dem zeitweiligen Zustand der empirischen Kirche Kritik übt und nicht auch hierbei das Wesen der Kirche überhaupt ins Auge faßt. Es ist jedenfalls vom philosophischen Standpunkt aus zu beanstanden, daß Drews dem kirchlichen Protestantismus lediglich durch Kritik seiner temporären Erscheinung die Kulturfähigkeit überhaupt abspricht, ohne auch nur irgendwie untersucht zu haben, ob die gerügte Schwäche nur daran liegt, daß gerade in dem gegenwärtigen Zustande die äußere Erscheinung der Kirche und ihre innere Wesensbestimmtheit auseinanderfallen, oder daran, daß die kirchliche Gemeinschaftsfunktion überhaupt aufgehört hat, kulturerzeugend zu wirken. Tatsächlich lehnt Drews nicht nur den Katholizismus, sondern auch den ganzen kirchlichen Protestantismus ab; aber nicht auf Grund einer wahrhaft philosophischen Prüfung, sondern lediglich durch eine Reihe gelegentlich eingestreuter verneinender Raisonnements. Ist diese Anlage des Werkes methodisch nicht zu rechtfertigen, so kann die Drews'sche Auffassung vom Protestantismus doch auch sachlich nicht gebilligt werden und darf daher nicht unwidersprochen bleiben.

Es war eine der schiefen Ansichten Paul de Lagarde's, daß er sich die romantische Auffassung zu eigen machte, die kirchliche Reformation des 16. Jahrhunderts wäre für Deutschland das größte Unheil gewesen. Nun schließt sich auch Drews dieser Ansicht an und behauptet: „Wir haben seit der Gründung des deutschen Reiches die äußeren Schäden so ziemlich geheilt, welche die Reformation und die aus ihr erwachsenen politischen Schick-

Digitized by Google

sale unserer Zivilisation zugefügt, und die uns nahe an den Rand des nationalen Ruins gebracht hatten. Aber es fehlt noch viel, daß wir auch die innere religiöse Krisis überwunden hätten, worin wir uns seit den Tagen Luthers befinden, und die unsere gesamte Kultur in Frage stellt." Diese, von einer tieferen geschichtlichen Einsicht nicht getrübte Meinung geht von der Annahme aus, daß die gegensatzlose Einheitlichkeit einer Nation inbezug auf die religiöse, politische und gesellschaftliche Ordnung der wünschenswerteste Zustand für eine gedeihliche Entwicklung wäre. Aber die Geschichte aller universellen Völker lehrt, daß gerade das Umgekehrte zutrifft. Nur diejenigen Nationen haben wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung erlangt, welche tiefgreifende, oft bis an den Rand des Unterganges führende Gegensätze zu erzeugen und zu überwinden vermochten. Wo dagegen die Einheitlichkeit so unlebendige Form annimmt, daß allbewegende Gegensätze gar nicht mehr aufzukommen vermögen, da tritt die stumpfe, geschichtslos werdende Stagnation solcher Völker und Staaten ein wie die der Chinesen und Inder. Leben ist immer erneute Hervorbringung und Aufhebung von Gegensätzen; mit dem Übergang in den dauernden Zustand fester Einheitlichkeit beginnt der Prozeß des Absterbens. Gewiß sind schwere Erschütterungen für Deutschland daraus erwachsen, daß unser Volk durch die Reformation gerade religiös in einen protestantischen und katholischen Teil gespalten worden ist. Wer aber dadurch zu der absonderlichen Meinung kommt, daß eben deswegen die Reformation besser unterblieben wäre, dem ist die wahre Einsicht in das geheimnisvolle Walten des geschichtsbildenden Weltgeistes nicht verliehen. Denn unter welchen äußeren Bedingungen und gelegentlichen Ursachen auch immer der Protestantismus in die Erscheinung getreten ist, so hat er doch seine wesenhafte Wahrheit allein darin, daß in, mit und durch ihn das Christentum und das heißt die Weltkultur die Form des individuellen Geistes empfangen hat. Gerade die Erzeugung der religiösen Gegensätze hat die nicht jeder Nation verliehene Verlebendigung der spekulativen Geistesvertiefung zur Folge gehabt. Man streiche die Schöpfung des Protestantismus aus der Entwicklung des deutschen Geisteslebens und man entzieht dieser damit die Grundlage, auf der sie sich erst zu selbständiger universeller Bedeutung zu erheben vermochte. Ohne die Reformation des 16. Jahrhunderts ist auch die universelle Erhebung der klassischen Kunst und Philosophie im 18. Jahrhundert schlechterdings undenkbar, denn es ist derselbe Geist, der dort in der Form des religiösen Glaubens und hier in der Form des künstlerischen Schaffens und der philosophischen Spekulation zum Ausdruck gekommen ist. Dieser Nachweis läßt sich urkundlich erbringen, und damit sollten sich alle geistreichen Weltverbesserer ein für allemal gesagt sein lassen: Deutsche Kultur ist protestantische Kultur; wer daher den Protestantismus verwirft, verwirft damit unsere ganze Kultur.

Digitized by Google

tätigkeit überhaupt, weil diese im letzten Grunde gar nichts anderes ist als die allseitige Verwirklichung der Idee des Protestantismus.

Wer aber das reformatorische Werk immer nur danach beurteilt, daß dadurch die bedauernswerte Glaubensspaltung unseres Volkes herbeigeführt worden sei, dessen historischer Sinn ist nur nicht ausreichend, um die volle Bedeutung auch dieses Vorganges zu ermessen. Denn, wenn es dem Protestantismus nicht beschieden war, sogleich den vollen Sieg über die Gemüter der ganzen Nation zu erringen, so werden wir auch darin das weise Walten der geschichtlichen Vorsehung zu erkennen haben. Was wäre nämlich die Folge gewesen, wenn sogleich alle Deutschen für den Protestantismus dauernd gewonnen worden wären? — Nun, es wäre dadurch entsprechend das Gleiche erfolgt, was vordem bei der völligen Loslösung des griechischen Katholizismus vom römischen geschah, nämlich der vollkommene Bruch dieser griechisch-katholischen Völkerschaften mit der gesamten abendländischen Kultur überhaupt. Wer aber wissen will, was das zu bedeuten hatte, der braucht nur einen Blick auf die religiösen Zustände Rußlands zu werfen, um zu erkennen, in welche halbasiatische Glaubensbarbarei das orientalische Christentum dadurch versunken ist. Nicht viel anders aber wäre es uns ergangen, wenn die Reformation mit einem Schlage in allen deutschen Landen zur Durchführung gekommen wäre. Denn auch hier hätte der vollendete Bruch mit dem römischen Katholizismus zugleich den Bruch mit der gesamten übrigen Kultur der romanischen Nationen zur Folge gehabt, und dadurch wäre Deutschland wenn nicht für immer, so doch für Jahrhunderte in einen Zustand der Halbbarbarei zurückgeworfen worden. Nur die völlige Verblendung nationalen Dünkels kann verkennen, daß wir bis auf den heutigen Tag auf die lebendige Wechselwirkung mit der romanischen Kultur angewiesen sind; um wieviel weniger wären wir daher schon im 16. Jahrhundert in der Lage gewesen, diese gegenseitige Befruchtung der romanischen und germanischen Geistesentwicklung preiszugeben. Daß wir aber vor einer solchen Gefahr bewahrt worden sind, das ist die gute Seite der Glaubensspaltung gewesen. Denn was besagt die Tatsache, daß eine starke Minorität unserer Nation nicht für den Protestantismus gewonnen worden ist, anderes als wesentlich dies, daß die inneren Beziehungen zur romanischen Kultur noch so lebendig und so stark waren, daß unser Volk sie nicht völlig zu entbehren vermochte. Nur der wird daher diese Glaubensspaltung richtig beurteilen, der einerseits zu erkennen vermag, daß das Germanentum einzig und allein durch die Schöpfung des Protestantismus zu einer selbständigen, ihm völlig homogenen Erfassung des abendländischen Kulturgeistes den Grund gelegt hat, andererseits aber, daß es bei dieser Erhebung zur geistigen Unabhängigkeit dennoch vor einer gänzlichen Absonderung von den anderen Kulturnationen dadurch be-

Digitized by Google

wahrt worden ist, daß ein Teil dieses Volkstums am überlieferten römischen Glauben festhielt. Wohl muß auch unserer Nation die Glaubenseinheit als das höchste Gut volklicher Gemeinschaft dastehen, aber nach der geschichtlichen Bedingtheit des Protestantismus kann dieses Gut nur das Resultat, nicht die Voraussetzung seiner Entwicklung sein. Ist es doch ein Hauptsatz aller echt spekulativen Erkenntnis, daß sich die Wahrheit überhaupt erst im Resultat und nicht in der Aufstellung irgendwelcher Voraussetzungen darstellt.

Hiernach ist nun zu bemessen, was davon zu halten ist, wenn Drews inbezug auf die religiöse Entwicklung durch die kirchliche Theologie die Meinung äußert: „Man möchte zwar ganz gern die christliche Religion „weiterentwickeln", aber was dabei herauskommt, soll doch immer noch ein irgendwie beschaffenes Christentum sein, obschon es klar erwiesen ist, daß die christliche Religion alle Möglichkeiten ihrer Entwicklung durchlaufen hat und es gerade die Halbheit und Inkonsequenz aller christlichen Rettungsversuche ist, welche die haltlosen religiösen Zustände in der Gegenwart verschuldet haben." Eine solche Ansicht, die auf nicht mehr und nicht weniger ausgeht als auf Abschaffung des Christentums und auf Ersatz dieser Religion durch „Besseres", verdient überhaupt keine ernsthafte Widerlegung. Die Zeiten, wo Feuerbach und David Strauß solche naiven, unhistorischen Behauptungen noch zur Diskussion stellen konnten, sind heut vorüber. Diskutabel ist vielmehr nur die Frage, worauf es beruht, daß der kirchliche Protestantismus und seine Theologie gegenwärtig hinter der Zeit und hinter der universellen Entwicklung seiner Idee zurückgeblieben ist.

Der Grund, daß es dahin gekommen ist, ist nun letzthin der, daß bisher die kirchliche Theologie nicht dazu gelangt ist, diejenige Form des religiösen Ausdrucks zu finden, durch welche die unerschöpfliche Kraft der christlichen Grundwahrheiten auch mit den Fortschritten der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Erscheinungserkenntnis in Einklang gebracht wird. An und für sich sind zwar die Wahrheiten des Christentums weder solche der Natur noch der empirischen Geschichte, sondern es sind ewige Wahrheiten, welche die von allen Veränderungen des natürlichen und geschichtlichen Wissens unabhängige Vereinigung (Versöhnung) des unendlichen und endlichen, des göttlichen und menschlichen Geistes in der Verlebendigung des individuellen Christusglaubens darstellen. Der Ausdruck „Christus" bezeichnet gar nichts anderes als den allgemeinen, vorbildlichen, typischen Begriff der gottmenschlichen Geistesvereinigung, unter welchen besonderen, individuellen Bedingungen diese sich auch immer vollziehen mag. Aber der Mensch steht nicht nur in Beziehung zu Gott, sondern auch zu seinen Mitmenschen, und in dieser zweiten Beziehungsart bleibt er immer irgendwie ein natürliches Individuum, eine Naturerscheinung, begrenzt und bestimmt durch die Tatsachen und Veränderungen des natürlichen und geschichtlichen Weltzusammen-

Digitized by Google

hanges. Infolgedessen ist uns stets auch ein harmonischer Ausgleich zwischen jener gottmenschlichen und dieser weltmenschlichen Beziehungsart unseres Daseins von nöten, so daß dadurch jene an und für sich unveränderliche christliche Grundwahrheit des gottmenschlichen Religionsprozesses sich zugleich immer auch in ihrem lebendigen Verhältnis zu der jeweiligen Einsicht in den natürlich-geschichtlichen Lebenszusammenhang darstellen muß. Eben deswegen werden also jene Grundwahrheiten beständig eine geschichtlich bestimmte Erscheinungsform annehmen, so daß dadurch jener irrtümliche Schein entstehen kann, als ob sie selbst der geschichtlichen Veränderung unterworfen wären. Aber nicht sie sind veränderlich, sondern nur der Beziehungsausgleich zwischen ihrem ewigen Wesen und der empirischen Erkenntnisentwicklung. Diesen erneuten und notwendigen Beziehungsausgleich für den gegenwärtigen Stand der Dinge zu geben, hat sich nun die kirchliche Theologie bisher außerstande gezeigt, und darauf beruhen alle jene friedlosen und kirchenfeindlichen Verneinungen. Es ist dadurch jener unheilvolle Zustand heraufbeschworen worden, daß die Einen der Kirche unwillig den Rücken kehren, weil die alte Form ihrer Lehre nicht mehr mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft und der Geschichte in Einklang zu bringen ist, und daß die anderen diesen Wissenschaften grollen, weil sie durch ihre Neuerungen das religiöse Leben zu untergraben scheinen. Der Theologie aber kann in ihrer gegenwärtig vorherrschenden Richtung der ernste Vorwurf nicht erspart werden, daß sie die Religionswissenschaft zur bloßen Religionsgeschichte heruntergedrückt hat, und daß sie sich zugleich damit in einer schier unbegreiflichen Kurzsichtigkeit gerade des Mittels entäußert hat, mit dem alle ewigen Wahrheiten einzig und allein wissenschaftlich faßbar gemacht werden können: der spekulativen Religionserkenntnis.

Wenn der Protestantismus, wie diese psychologisch-geschichtliche Richtung behauptet, allerdings weiter nichts mehr wäre, als eine durch religionsgeschichtliche Werturteile psychologisch bestimmte Glaubensgemeinschaft, dann hätten Feuerbach und Strauß auf der einen Seite und auf der anderen Lagarde und Drews freilich recht, daß ein solches Christentum weiter keine weltbedeutende Rolle mehr zu spielen hat. Sollte es denn aber wirklich anzunehmen sein, daß der spekulative Geist des göttlichen Wortes (Logos), wie er unserem Volke in der Reformation zum Durchbruch gekommen ist, und der spekulative Geist der denkenden Vernunft, wie er sich im Zeitalter unseres klassischen Idealismus verlebendigt hat, deswegen der protestantischen Kultur wieder abgestorben sein sollte, nur weil eine gewisse empirisch-psychologistische Theologie ihrerseits diesen Geist nicht mehr zu begreifen vermag und ihn deshalb wohlfeilem Gespött ausgesetzt hat? — Aber es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen! Schon regt sich in weiten Kreisen der starke Widerwillen gegen die Einseitigkeit einer Theologie, welche sich der spekulativen

Digitized by Google

Vernunfterkenntnis glaubte für die Religionswissenschaft entäußern zu dürfen und dadurch die religiöse Rechtfertigung und Versöhnung tatsächlich in die Flachheit des Moralpsychologismus und des historischen Relativismus aufzulösen drohte. Dieses Verfahren, dauernd festgehalten, hätte dann allerdings den Ruin des Protestantismus herbeiführen müssen, weil eine Theologie des Psychologismus und Relativismus das Gegenteil von dem ist, was ihr Name besagt. Aber schon hat der Gang der Entwicklung eine neue, entscheidende Wendung genommen; schon ist die Einsicht wieder erwacht, daß ohne die Kraft des spekulativen Erkennens die göttliche Wahrheit auch in ihrer religiösen Form wissenschaftlich nicht begreifbar ist, und vor allen Dingen ist schon wieder nachdrücklich zum Bewußtsein gekommen, daß die gegenwärtig wichtigste Aufgabe der Theologie, nämlich die Herstellung des Beziehungsausgleiches zwischen den unveränderlichen christlichen Grundwahrheiten einerseits und den Erkenntnisfortschritten der Historie und der Naturwissenschaft andererseits, nur auf der Grundlage der Wiedererneuerung des philosophischen Idealismus lösbar ist. Was könnte für diese Wendung und Wandlung des Geisteslebens bezeichnender sein, als daß das Verlangen nach religionsphilosophischer Fundamentierung wieder stark im Wachsen begriffen ist und nach langer Ebbe eine nicht unbeträchtliche Publikationsflut auf diesem Gebiet bereits gezeitigt hat!

In dieser Renaissance der Religionsphilosophie stellt aber das Drewssche Buch „die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes", abgesehen von der unzureichenden Beurteilung der geschichtlichen Bedeutung des Protestantismus und des Christentums überhaupt, unter allen den verwandten Werken die energievollste Leistung dar. Zwar wird man nicht sagen können, daß mit dieser Arbeit schon der zerrissene Faden der echt religionsphilosophischen Forschung wieder angeknüpft wäre, aber Drews kommt diesem Ziele in einzelnen Abschnitten, wie namentlich in demjenigen über „Religion und Sittlichkeit", doch schon erheblich nahe. Daß aber die Wiederherstellung des inneren Zusammenhangs mit der klassischen Geistesentwicklung unseres Volkes tatsächlich noch nicht erreicht ist, gibt der Verfasser selbst indirekt mit der Behauptung zu verstehen, daß es bisher noch gar keine echte Religionsphilosophie gebe. „Wir haben", sagt er gleich anfangs, „bis jetzt, wenn man von E. v. Hartmanns „Religion des Geistes" absieht, noch gar keine wirkliche Religionsphilosophie, sondern nur Mischprodukte von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik, weil die Verfasser der einschlägigen Werke ihre persönliche Religion von vornherein mit der Religion schlechthin identifizieren, jede Abweichung vom Inhalte ihrer Religion als irreligiös bezw. als unwissenschaftlich verwerfen und, statt einer Untersuchung des Wesens der Religion, eine apologetische Verherrlichung der eigenen Religion im Sinne der Dogmatik zu liefern pflegen." In Wirklichkeit besagen solche Auslassungen jedoch nur, daß dem betreffenden

Digitized by Google

Forscher die wahre Erkenntnis der in Frage kommenden Entwicklungsidee noch fehlt und ein lebendiger Zusammenhang noch nicht vermittelt ist. Die Hauptfrage wird daher sein, weshalb auch das von Drews eingeschlagene religionsphilosophische Verfahren, trotzdem es von allen gegenwärtigen Untersuchungen über das Wesen der Religion den größten Fortschritt darstellt, strengeren Anforderungen nicht genügt.

Drews geht von dem kritischen Nachweis aus, daß der wahre Charakter aller Religion durch das heut übliche geschichtliche und empirisch-psychologische Verfahren der Theologie wissenschaftlich nicht erkennbar gemacht werden kann. Er behauptet mit vollem Recht, daß die Wahrheit der Religion nimmermehr aus der bloß unmittelbaren Wirklichkeit einer vorhandenen Religion oder einer Mehrheit von solchen sicher ergründet zu werden vermag, sondern nur aus der Entwicklung der Idee der Religion. Man sollte nun meinen, daß dann davon ausgegangen werden müßte, festzustellen, was die Idee sei und wie sie sich selbst im Menschen und in der Menschheit zur religiösen Vernunftfunktion bestimme. Denn zweierlei ist nur möglich: entweder man nimmt den wirklichen Erscheinungszusammenhang des Lebens oder aber das Wesen des Ganzen überhaupt zur Grundlage der Untersuchung. Jenes ist das Verfahren der empirischen Wissenschaften, dieses dasjenige der religiösen und philosophischen Spekulation. So ist die Wirklichkeit der Natur, der Dinge und des natürlichen Lebens, lediglich ein Inbegriff von begrenzten Erscheinungen, und die darauf gerichtete Wissenschaft kann daher nichts weiter ermitteln als den Kausalzusammenhang dieser gegebenen Erscheinungstatsachen. Dieses Erkenntnisverfahren wird stets von der genauen Beobachtung und Feststellung der einzelnen Erfahrungsvorgänge ausgehen und sich nach und nach auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der gesamten Mannigfaltigkeit der Daseinserscheinungen auszudehnen suchen; es wird aber auch im besten Falle nichts weiter erkennbar zu machen vermögen, als wie die Erscheinungen als Erscheinungen gegen einander begrenzt sind und wie sie als solche in durchgängiger Wechselwirkung unter sich stehen. Während nun die einseitigen Köpfe unter den Empirikern glauben, daß es überhaupt keine andere wissenschaftliche Erkenntnisart als diese geben könne, eröffnet die Religion und die Philosophie nichtsdestoweniger eine ganz andere, höhere Erkenntnismöglichkeit. Gehen nämlich die empirischen Wissenschaften von der Mannigfaltigkeit der endlichen Erscheinungen aus, so muß dementsprechend notwendig auch das entgegengesetzte Bestreben hervorgerufen werden, die Einheit und das Wesen des Ganzen als solches zu erkennen, das jener Erscheinungsmannigfaltigkeit gemeinschaftlich zu Grunde liegt. Dieses spekulative Erkenntnisbestreben ist genau so ursprünglich wie das empirische; denn ohne die Entgegensetzung dieser beiden Erkenntnistriebe kann weder der eine noch der andere zum Bewußtsein kommen. Gibt es also eine empirische Er-

Digitized by Google

kenntnis, so muß es ebenso notwendig auch eine nicht-empirische, spekulative Erkenntnis geben, und diese findet ihren Ausdruck in der religiösen und philosophischen Geistesbewegung.

Die Theologie und die Philosophie unterscheiden sich also dadurch prinzipiell von allen anderen Wissenschaften, daß sie sich nicht wie diese lediglich mit der gegebenen *Mannigfaltigkeit* der Erscheinungen, sondern mit der sich in dieser Erscheinungswelt entfaltenden *Einheit und dem Wesen des Ganzen* befassen. Aber während die Philosophie hierbei ganz allgemein und rein begrifflich verfährt und so jene, sich selbst zur Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt bestimmende Wesenseinheit als logische *Idee* darstellt, begreift die Theologie diese Idee bereits weniger allgemein mit einer konkreten Bestimmtheit, nämlich mit derjenigen der reinen Persönlichkeit. Diese als Persönlichkeit näher bestimmte *Idee* heißt aber *Gott*. Es ist also das Kennzeichen aller echten, unverfälschten Theologie, daß sie *stets von Gott* als der Einheit, dem Mittelpunkt und dem Wesen des persönlich wirkenden Ganzen ausgeht und die Erscheinungen der Natur und der Menschenwelt nur als Selbstbestimmungen, Selbstbewegungen, Selbstbeschränkungen des göttlichen Geistes begreift. Dagegen liegt es außerhalb des Bereichs der Theologie, die ausschließlich empirischen Beziehungen der Erscheinungen als Erscheinungen auf einander zu ermitteln, mögen sie nun physischer oder psychisch-geschichtlicher Art sein. Daraus ist zu entnehmen, wie verwirrend und geradezu verhängnisvoll der Irrtum jener unspekulativen Richtung der Theologie wirken mußte, welche in unserer Zeit auch die Religionswissenschaft, ihrer eigensten Natur entgegen, zu einer psychologischen und historischen Erfahrungswissenschaft zu machen trachtete. Es war die schwerste Hemmung, von der die Entwicklung des Protestantismus in neuerer Zeit betroffen wurde, als diese Auffassung die Vorherrschaft innerhalb der Theologie gewann. Darum muß es gegenwärtig als die erste und wichtigste Forderung dieser Wissenschaft erkannt werden, jene gänzliche Verkehrung des Hauptprinzips aller theologischen Forschung wieder aufzuheben. Die Frage aller Fragen muß daher lauten: durch welches vermittelnde Verfahren können wir uns aus dem unmittelbaren Zustande unserer heutigen Erfahrungserkenntnis wieder zu dem Mittelpunkt der alles bestimmenden göttlichen Idee erheben?

Man sollte nun annehmen, wenn irgendwo, so wäre hier der bedeutsame Anlaß gegeben, den unterbrochenen Zusammenhang mit unserem *klassischen Idealismus* wiederherzustellen. Denn, was war die große Leistung dieses Idealismus anderes als die *Gewinnung der Methode*, um Welt und Leben aus der allschöpferischen Einheit der göttlichen Idee begreifbar zu machen. Diesen Weg ist aber Drews nicht gegangen; sondern er hat es gemäß der Behauptung, daß wir „bis jetzt noch gar keine wirkliche Religionsphilosophie haben", für notwendig erachtet, nunmehr seiner-

Digitized by Google

seits erst die richtige Methode aufzustellen. Er bezeichnet dieses neue Verfahren als „psychologisch-spekulativ", obwohl sich bei genauerer Prüfung ergibt, daß diese Methode sich lediglich als eine Neugestaltung des induktiven Rationalismus der älteren Philosophie zu erkennen gibt. Die Religionsphilosophie soll eine vernünftige Verwirklichung der idealen Religion entwickeln; — das ist der rationale Zug. Aber diese Begründung soll weder aus der absoluten Idee noch aus der objektiven Erscheinung der geschichtlichen Religionen gewonnen werden, sondern aus den psychischen Funktionen, die überhaupt das religiöse Bewußtsein konstituieren; — das ist der induktive Psychologismus. Es findet hier also nicht eine strenge Scheidung und Überwindung des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus statt, sondern eine eigentümliche Verquickung in der Weise, daß der Versuch gemacht wird, die Idee der Religion aus den betreffenden psychischen Funktionen rational zu vermitteln. Das würde dann die Vernunftreligion sein, wie sie sich „unabhängig von aller historischen Tatsächlichkeit" darstellt, und zu welcher sich „die tatsächlich gegebenen Religionen nur wie die im Prisma zerstreuten Farben des reinen Lichtes verhalten". Ein solches Verfahren ist aber nicht spekulativ, sondern ausgesprochen rationalistisch, was sich ganz unzweideutig darin zu erkennen gibt, daß gesagt wird: „Die Vernunftreligion in dem hier gemeinten Sinne macht die unmittelbare psychologische Erfahrung, wie sie bei jedem religiös veranlagten Menschen zu finden ist, zur Unterlage ihrer Untersuchung und strebt, durch vernünftige Überlegung festzustellen, welche gedanklichen Folgerungen sich aus der Beschaffenheit und dem Verhältnis der religiösen Funktionen ergeben." Das ist im wesentlichen dieselbe Methode wie die der englischen Religionsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts. Und nur darin unterscheidet sich Drews von diesen Denkern, daß ihr Religionsbegriff schließlich eine abstrakt-moralische Fassung erhält, während der seinige vielmehr eine konkret-individualistische Gestalt annimmt, insofern die Religion von ihm bestimmt wird: „als ein Verhältnis zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und seinem Weltbewußtsein einerseits und dem Gottesbewußtsein des Menschen andrerseits, so zwar, daß das letztgenannte Verhältnis ihm zum Mittel wird, um den Widerspruch in dem ersteren Verhältnis aufzuheben."

So sehr nun Drews durch das von ihm eingeschlagene Verfahren den ganz untheologischen Relativismus der Gegenwart überholt, so wenig hat er doch andererseits die ebenso von Hegel wie von dem späteren Schelling bereits erreichte Höhe der religionsphilosophischen Erkenntnis für unsere Zeit wieder zu gewinnen vermocht. Auch der Rationalismus des 18. Jahrhunderts war davon ausgegangen, aus den allgemeinen religiösen Bewußtseinsfunktionen den Begriff der Vernunftreligion zu bestimmen und an der Hand dieses abstrakten Begriffs die wirklichen Religionen als kon-

Digitized by Google

ventionelle Gebilde zu kritisieren. Es braucht dabei nur an das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan erinnert zu werden. Nicht anders geht Drews zu Werke, nur daß er wirklich das religiöse Selbstbewußtsein und nicht wie dort das abstrakt-moralische Bewußtsein zur Grundlage nimmt. Diese Methode leidet aber, wie dies auf dem Wege von Kant bis zu Hegel zur Erkenntnis gebracht wurde, an einem doppelten Fehler. Einerseits nämlich soll die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion ganz einseitig aus der subjektiv beschränkten Erfahrung des gegebenen religiösen Bewußtseins und zwar vermittelst eines von allen besonderen Unterschieden abstrahierenden Verfahrens erkannt werden. Und andererseits wird die objektive Verwirklichung der religiösen Wahrheit in dem Bestande und der Entwicklung der geschichtlichen Religionen für die Begründung der Methode völlig außer Acht gelassen, sodaß sie nur hinterher zum Gegenstand kritischen Raisonnements gemacht wird. Dagegen aber ist zu sagen, und diese Einsicht ist ein Haupterfordernis aller echt religionsphilosophischen Untersuchung, daß es eine ganz verschiedene Aufgabe ist, psychologisch darzulegen, wie das religiöse Bewußtsein in der subjektiven Erfahrung des einzelnen Menschen zustande kommt und sich äußert, und eine ganze andere Aufgabe, zu ergründen, worin die Wahrheit und die Wirklichkeit des religiösen Geistes besteht. Gewiß wird der Mensch immer erst die psychische Erfahrung religiöser Bewußtseinsäußerungen gemacht haben müssen, ehe er zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Religion fortschreiten kann; aber die Sicherheit dieser Erkenntnis hängt im Gegenteil gerade davon ab, daß sich das erkennende Subjekt von seiner psychischen Erfahrungsbeschränkung freizumachen versteht. Die religiöse Bewußtseinsfunktion als solche kündigt immer nur das wirkliche Dasein eines derartigen inneren Vorganges an, aber sie gibt keinerlei Kriterium an die Hand, um zu erkennen, ob sich das betreffende religiöse Erlebnis auf wahrer oder falscher Bahn bewegt. Es ist der Grundirrtum jeder Art von Psychologismus, anzunehmen, daß die psychischen Erscheinungen an sich irgend ein Kennzeichen der Wahrheit enthalten. Darum ist es schlechterdings unzureichend, die Religionsphilosophie auf die entsprechenden psychischen Funktionen begründen zu wollen. Diese müssen vielmehr in ihrer Unmittelbarkeit ohne weiteres als gegeben vorausgesetzt werden, während die Wahrheit der Religion nur durch denjenigen Prozeß bestimmt werden kann, durch den allein das Kriterium des Wahren und Falschen herausgestellt werden kann, nämlich durch das Denken und demgemäß hier durch das religiöse Denken. Psychische Funktionen sind lediglich endliche, begrenzte, beschränkte Daseinsäußerungen des unendlichen Geistes, und daher ist psychisches Erkennen nur endliches, beschränktes Erkennen und ebenso psychisches Wollen oder Begehren nur endliches, beschränktes Wollen. Diejenige Geistestätigkeit aber, die sich allein

Digitized by Google

von diesen psychischen Beschränkungen frei zu machen vermag, ist das Denken; aber nicht das empirische, noch auch das formale und rationalistische Denken, sondern einzig und allein das spekulative Denken, das sich, wenn auch nur in reiner Allgemeinheit, seine allumfassenden, alles in sich begreifenden Bestimmungen und Gegensätze selbst zu setzen und als sich entgegengesetzte wieder aufzuheben vermag. Das ist die Wissenschaft der Idee, und keine andere als diese kann die Grundwissenschaft aller anderen philosophischen Erkenntnis bilden, handle es sich nun um die Philosophie der Natur oder des Rechtes, der Kunst oder der Religion. Die religionsphilosophische Grundfrage kann daher nur lauten: wie bestimmt sich die Idee des reinen, allgemeinen Denkens zur konkreten Idee des religiösen Denkens und welches sind die notwendigen Durchgangs- oder Entwicklungsbedingungen, unter denen sich dieser religiöse Prozeß fortschreitend empirisch verwirklicht, wie er dann als solcher in den geschichtlichen Religionen seine objektive Erscheinungswirklichkeit findet?

Bis zu dieser Problemstellung war der klassische Idealismus gelangt, und diese Höhe der denkenden Forschung ist noch nicht wieder erreicht. Das tritt zutage, wenn Drews, dessen Werk unter allen religionsphilosophischen Darstellungen der spekulativen Erfassung dieses Gegenstandes noch am nächsten kommt, dennoch die Frage nach dem Wesen der Religion dahin formuliert: „Welches ist der allgemeine psychologische Ausdruck für die Entstehung desjenigen Komplexes psychischer Erscheinungen, die der Religion, im Unterschiede von den übrigen Gebieten des menschlichen Seelenlebens angehören?" Der hierbei mitspielende Irrtum besteht nicht darin, daß mit der Feststellung dieses Unterschiedes überhaupt erst der Anfang gemacht wird, denn das ist selbstverständlich, wohl aber in der unphilosophischen Annahme, daß aus psychologischen Unterscheidungen und Induktionen an sich schon das Wesen der Religion ergründet werden kann. Ein solches Vorgehen führt dann zu der Aufstellung des vagen Begriffs einer ganz subjektiven Idealreligion, nämlich derjenigen des Verfassers selbst, und im Zusammenhang damit zu einer ungenügenden, nur räsonnierenden Aburteilung der objektiven Wirklichkeit der geschichtlichen Religionen. Denn, obwohl Drews beständig erklärt, daß das Wesen der Religion allein aus ihrer Idee zureichend erkannt werden kann, so ist doch diese Idee bei ihm nichts anderes als ein bloß psychologischer Begriff, der sich in allen objektiven Religionen außer der Drewsschen Idealreligion nur unvollkommen verwirklicht findet. Zur Festsetzung der religiösen Wahrheit ist aber die Ermittlung der religiösen Objektivität in den geschichtlichen Religionen mindestens von derselben Bedeutung wie diejenige der religiösen Subjektivität in den psychischen Funktionen. Es ist nämlich purer Rationalismus, wenn Drews inbezug auf die objektive Wirklichkeit der Religionen lediglich dies geltend macht, die Religionsphilosophie müsse fordern, „daß ihre aus dem

Digitized by Google

religiösen Verhältnis mit logischer Folgerichtigkeit entwickelten Behauptungen eine mehr als bloß subjektive Wirklichkeit besitzen, ohne daß sie doch imstande ist, die objektive Realität ihrer gedanklichen Bestimmungen aufzuzeigen". Das eben ist der Mangel dieser „psychologisch-spekulativen" Methode, daß die Religionsphilosophie auf diese Weise die objektive Realität ihrer gedanklichen Bestimmungen nicht aufzuzeigen vermag. Aber eine Philosophie, die dazu außerstande ist, usurpiert nur die Bezeichnung „spekulativ", ohne es wirklich zu sein. Denn das ist ja gerade das Wesen des spekulativen Denkens, daß der Begriff nicht nur seine innerlich-gedanklichen Bestimmungen entwickelt, sondern auch diejenigen Bedingungen, auf denen seine äußere Verwirklichung beruht, und zwar so, daß diese Bedingungen der objektiven Verwirklichung auch nur den einen Faktor der Wahrheit ausmachen, während die vollendete Wahrheit sich erst in der Idee als der sich gegenseitig aufhebenden Vereinigung des Begriffs- und des Wirklichkeitsfaktors vergegenwärtigt. Jeder Art von psychologischem Rationalismus muß es dagegen verschlossen bleiben, daß gerade in den geschichtlichen Religionen der objektive Entwicklungsfaktor der Idee der Religion als die Bedingung ihrer empirischen Verwirklichung schöpferisch hervortritt. Bei Drews steht der psychologische Begriff der Religion oder ihr „Vernunftideal" auf der einen Seite und die wirklichen Religionen auf der anderen Seite, so daß sie sich immer nur gegenseitig anzunähern und zunehmend in größere Übereinstimmung zu bringen suchen. Von diesem Standpunkt aus ist daher eine tiefere geschichtliche Würdigung der objektiven Religionen geradezu unmöglich, weil hier noch die spekulative Einsicht fehlt, daß in jeder dieser Religionen immer auch die Idee der Religion schon gegenwärtig ist, weil sie in ihnen beständig den einen, nämlich den objektiven Faktor ihrer Wahrheit verlebendigt. Es ist daher auch völlig erklärlich, daß Drews nicht das mindeste Verständnis dafür zu gewinnen weiß, weshalb das Christentum als die absolute Religion angesehen werden muß. Wenn er uns selbst dann aber den Weg zu weisen sucht, wie wir im Gegensatz zu dem protestantischen Christentum zu einer eigenen germanischen Religion gelangen sollen, so vermögen wir darin nur einen Abfall von der absoluten Geistesreligion zu sehen, weil sich hierdurch tatsächlich wiederum ein Zurücksinken von der Universalität der Religion auf die gerade im Christentum endgültig überholte Stufe der Partikularreligionen vollziehen würde.

Trotz einer großen Anzahl sehr geistvoller Einzelausführungen muß daher von dieser „psychologisch-spekulativen" Methode der Religionsphilosophie gesagt werden, daß sie weder imstande ist, der objektiven Wirklichkeit der Religionen gerecht zu werden, noch daß sie geeignet ist, die gegenwärtige Verwirrung auf dem Gebiete der Religionswissenschaft zu beseitigen. Aber daß die Erneuerung der spekulativen Religionsphilosophie heut so

Digitized by Google

notwendig ist wie das liebe Brot, — zur Erweckung dieses Bewußtseins hat Drews redlich das Seinige beigetragen, und darin liegt der hauptsächliche Wert seiner Arbeit. Worauf es aber wirklich ankommt, ist dies, daß der Faden der geistigen Entwicklung, der von Luther zu Kant und Fichte, zu Goethe und Schiller, zu Schleiermacher und Hegel führt, vor allen Dingen wieder angeknüpft wird; dann aber, daß die Methode der spekulativen Erkenntnis eine solche Vertiefung und Umgestaltung erfährt, daß sie die ewigen Wahrheiten des Christentums und des geistigen Lebens überhaupt mit den Fortschritten der empirischen Geschichtsforschung und Naturerkenntnis in Einklang zu bringen vermag. Nur von der spekulativen Geisteswissenschaft aber kann diese Bewegung ausgehen, eben weil sie keine Teilwissenschaft, keine Einzelwissenschaft ist, sondern weil sie die Erkenntnis von der Einheit und dem Wesen des Ganzen ist. Ist der Geist des Christentums der wahre, göttliche Geist, so kann er auch nicht in einem unlöslichen Widerspruch zu dem Geist der Natur und dem Geist der Geschichte stehen. War es die Schranke des klassischen Idealismus, daß er in seinen Systemen der Selbständigkeit der Erfahrungswissenschaften keine für das Ganze notwendige Erkenntnisfunktion eingeräumt hat, so wird sich zunächst hierauf die Fortbildung der spekulativen Methode zu erstrecken haben. Wahrhaft philosophische Einsicht muß imstande sein, auch der Funktion der empirischen Erkenntnis das Gebiet ihrer selbständigen Betätigung zu sichern. Auf der Grundlage dieser Erneuerung der philosophischen Methode muß insbesondere dann die Theologie dazu übergehen, die ewigen Glaubenswahrheiten des Christentums nunmehr in einer solchen Form zum Bewußtsein zu bringen, daß die Ergebnisse der empirischen Forschung über die Entstehung der biblischen und dogmatischen Urkunden, wie über den geschichtlichen Ursprung und die wahre, geistige Bedeutung ihrer mythischen und metaphysischen Vorstellungsmittel der religiösen Anschauungsweise eingeordnet und begreiflich gemacht werden können. Das aber ist möglich! Nicht jedoch der psychologische und geschichtliche Relativismus kann diese Wiedergeburt des Geistes herbeiführen; er verhindert sie nur. Ermöglichen kann sie nur die Erneuerung des religiösen Denkens, jenes Denkens, das die Wahrheit und das Leben der göttlichen Idee in ihrer Selbstentfaltung und Selbstoffenbarung zu begreifen und zu entwickeln vermag. Und dies ist das Letzte, was in diesem Zusammenhang darüber angedeutet werden kann, daß es hierfür nur Ein Mittel gibt, und daß dies nur von einer echt spekulativen Theologie ergriffen zu werden vermag. Das ist das Mittel, von dem bloßen Wortlaut und der sinnlich-geschichtlichen Vorstellungsweise der biblischen Schriften und der Glaubensbekenntnisse auf die lebendigen, allgemeinmenschlichen, religiösen Geistesprozesse zurückzugreifen, die in jener Darstellungsform nur eine singulär fixierte, zeitlich und inhaltlich begrenzte Verständlichmachung erfahren haben. So wäre die kirchliche Lehre

Digitized by Google

von der jungfräulichen Geburt, von der Versuchung und Verklärung, von der Höllenfahrt, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, wie die Ausgießung des heiligen Geistes usw. schlechterdings kein Inbegriff ewiger Geisteswahrheiten, wenn sie lediglich einen bestimmten einmaligen, sinnlichen, zeitlichen Vorgang vergegenwärtigen. Sie sind aber gerade solche ewige Wahrheiten, die von aller Veränderung der geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis völlig unabhängig sind, — solche allgemeinmenschlichen Prozesse des religiösen Lebens, die einerseits auf keinerlei Zauber oder Magie beruhen, andererseits aber keineswegs sinnlichen, natürlichen, psychischen Ursprunges sind. Daß es sich hierbei um die stetige Wiedererneuerung ewig lebendiger Geistesvorgänge und nicht um das Fürwahrhalten eines bloß einmaligen geschichtlich-sinnlichen Faktums handelt, ist der gegenwärtigen Menschheit nur deshalb so unverständlich geworden, weil uns die anschauliche Vorstellungsweise jener alten Zeit inzwischen völlig fremd geworden ist. Eben deswegen aber kann es heut gar kein anderes Mittel geben, um das Verständnis und die Vermittlung jener religiösen Lebenswahrheiten fort und fort zu erneuern, als von der sprachlich fixierten Form der biblischen und dogmatischen Darstellung wieder auf die geistigen Prozesse selbst, in denen sich die religiöse Wiedergeburt vollzieht, direkt zurückzugehen. Dazu ist jedoch die Neubelebung der echt spekulativen Geistesschulung erforderlich, die sich nicht mit den endlichen, beschränkten Funktionen der psychischen Erlebnisse, sondern mit den unendlichen Funktionen des denkenden, göttlichen Geistes zu befassen hat. Dieses methodische Werkzeug der Theologie in die Hand zu geben, das ist die genau bestimmte und unnachläßliche Forderung, die der Erneuerung der Religionsphilosophie zu stellen ist.

Berichte.

Das Wiederaufleben alter Philosophie.

Von Otto Braun.

Das Wahre war schon längst gefunden,
Das alte Wahre, faß es an.

Goethe.

I.

Wir leben in einer Übergangszeit, darüber sind die Stimmen ziemlich einig. Es ist etwas im Werden; man weiß zwar noch nicht genau, *wie* es werden wird; aber *daß* etwas wird, ist sicher. Denn das große Grundproblem unserer Zeit, wie nämlich das Äußere dem Inneren würde zu unterwerfen sein, dem es über den Kopf gewachsen ist, bewegt uns bis ins Tiefste. D.h. diese Bewegung muß man in den Kreisen suchen, die man

Digitized by Google

als „kulturtragend“ bezeichnet, nicht etwa in den Gemeinden niedersächsischer Bauern, die allerdings nichts von einem Sprunge wissen, der unser modernes Leben durchzieht. Wir suchen nach etwas Neuem; die Erkenntnis, daß die alten Maßstäbe und Richtlinien unseres Lebens nicht mehr genügen, hat sich immer weiter durchgesetzt. Das ist aber der Anfang zu etwas Großem; dieses Suchen ist selbst schon groß! Drum ist es eine Freude, heute zu leben! Nichts ist ja fertig, alles im Fluß; die Starrheit, der Dogmatismus ist gebrochen, dem Leben ist freie Bahn geschaffen! Was wird noch Alles auftauchen, was werden wir noch Neues erkennen! Der neuen Erfindungen der Technik sind wir jetzt müde: Geistigkeit verlangen wir wieder. Der Geist hatte ja seine Heimat verloren, nachdem er die höchsten Gipfel zur Zeit der spekulativen Denker erstiegen hatte. Nun fühlten wir uns selbst entfremdet, unser wahres, geistiges Wesen war unterdrückt — jetzt regt es sich wieder gewaltig und neue Tiefen erschließen sich uns, und neue Höhen bieten sich unserm entzückten Blick. Nur vorwärts, vorwärts deutsches Volk, auf dem Wege zu Religion und Geisteskultur! Vor 100 Jahren bildetest du eine geistige Einheit und wurdest so zu einer Nation; jetzt bist du nach draußen stark, nun werde es auch im Innern!

„Ja, es wird am deutschen Wesen,
Einmal noch die Welt genesen.“

singt unser großer Dichter! Möge er auch für unsere Zeit Recht behalten! Jeder kann das Seine dazu tun, um deutschem Wesen seine Tiefe wiederzugewinnen, alles Undeutsche zu vertilgen, nur Wahres und Echtes gelten zu lassen. Wir müssen siegen im Kampf gegen die geistige Unkultur, sonst ist Alles verloren!

Und es sind Hoffnungen, daß wir auf einem Wege sind, der zur Höhe führt! So nur können wir uns eine charakteristische Erscheinung unserer Tage deuten: die Renaissance der griechischen und älteren deutschen Philosophie. Die zünftigen Philosophen hatten sich zwar schon früher stets mit der Vergangenheit beschäftigt; aber gerade in der letzten Zeit hat die philosophische Geschichtsforschung erst ihren Höhepunkt erreicht in den Werken eines Kuno Fischer und Windelband. Vor allem aber ist es noch ein zweites, was ich hier gerade hervorheben möchte. Diese Renaissance ist nicht auf Gelehrtenkreise beschränkt geblieben, sondern hat sich weiter in die Allgemeinheit verbreitet. Unser Leben hat die vorgezeichneten festen Bahnen früherer Tage verlassen und wird ohne sicheren Halt nach den verschiedensten Richtungen gezogen. So sucht es in der Vergangenheit Richtlinien und Ziele, die die Gegenwart ihm nicht bietet.

Um aber zu dieser Vergangenheit gelangen zu können, wurden dringend neue Ausgaben und Übersetzungen der alten Denker notwendig. Denn es genügte den Meisten nicht mehr, aus zweiter Hand die Lehren jener Männer kennen zu lernen, man wollte die Worte selbst hören, sich selbst in die Schriften vertiefen. So ist es denn das nicht genug zu rühmende Unternehmen eines unserer größten Verleger, Eugen Diederichs in Jena, daß er einen großen Teil seiner Tätigkeit in den Dienst der von uns bezeichneten Renaissance stellt. In diesem Verlage sind eine sehr große An-

Digitized by Google

zahl Neuausgaben und Übersetzungen älterer Denker erschienen, bisher an die 50, die dem deutschen Leser das Eindringen in die Ideen jener Denker ermöglichen.

Die Ausgaben sind ihrem Zweck entsprechend nicht für Philologen gearbeitet und entbehren des wissenschaftlichen „Apparates". Sie stellen sich eben in den Dienst des Suchens nach Weltanschauung. Nicht dem Sprachforscher wollen sie dienen, sondern sie wollen ein geistiges Besitztum für Denkende und nach Erkenntnis ringende Menschen sein. Auch so bringen sie natürlich eine auch philologisch durchaus richtige Übertragung und sind z.T. mit ungeheurer rein wissenschaftlicher Arbeit zusammengestellt; vor allem aber ist Gewicht auf eine deutsche, lesbare Übersetzung gelegt, die den Ideengehalt dem deutschen Leser verständlich macht. Noch eine Eigenschaft zeichnet sie gemeinsam aus: die schöne Ausstattung. In würdigem, ernstem Gewande erscheinen diese Bände, zum großen Teil in Pergament gebunden, oder in schönstem Leder mit feinen Farbentönen. Klar ist der Druck, geschmackvoll die Titelzeichnung. Auch dies Äußere ist nicht bedeutungslos: eine Erziehung des Auges zur Freude an künstlerischem Gewande wird dadurch erreicht. Unsere moderne „Buchkultur" im Zusammenhang mit dem ganzen Kunstgewerbe ist auch ein Symptom dafür, daß noch lange nicht alle Kräfte des deutschen Volkes zu neuem Aufbau erschöpft sind.

Durchwandern wir ungefähr chronologisch die bis jetzt vorliegenden Ausgaben.

Die Vorsokratiker sind geplant, aber noch nicht erschienen.*) Beginnen wir mit jenem für uns so wichtigen und bedeutsamen Buch, das uns die Kenntnis des großen Begriffsphilosophen vermittelt, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabholte: des Sokrates. Es sind Xenophons Memorabilien. (1906, br. 4 *M*.) Wie weit das Bild, das Xenophon von seinem Lehrer entwirft, historisch treu ist, ist ja eine Frage, über die Berge von Büchern geschrieben sind. Joels Forschungen haben jedenfalls unsern Glauben an diese Treue sehr erschüttert. Trotz allem ist es ein bedeutsames Literaturdenkmal. Denn ein interessanter Mensch ist dieser Xenophon zweifellos gewesen, wenn er auch kein selbständiger Denker war. Seine intellektuelle und schriftstellerische Begabung ragte weit über das Mittelmaß. Die vorliegende Übersetzung hat Otto Kiefer-Stuttgart besorgt, eine Einleitung ist nicht gegeben — sie wäre auch zwecklos. Die Übertragung folgt den oben angegebenen Prinzipien (es ist hier nicht der Ort, sie eingehend zu prüfen), und ist im Ganzen durchaus gelungen.

Das gilt in noch höherem Grade von den Plato-Übersetzungen, die Dr. Rudolf Kassner verfaßt hat: es sind wirklich gelungene Nachdichtungen, die hier geboten werden. Bis jetzt sind erschienen: Phaidon, Phaidros, Gastmahl und Jon, Lysis, Charmides (à 2,50); der „Staat" soll in kurzer Zeit folgen. Es ist wirklich geglückt, die griechischen Redewendungen ganz verschwinden zu lassen und wirkliches Deutsch an ihre Stelle zu setzen, und dann vor allem die Gedanken Platons klar wiederzugeben, in einer Fassung, wie sie unserm Sprachgebrauch entspricht. Dabei ist der poetische Zauber der Dialoge nicht geschwunden; sie sind wirkliche

*) Sie liegen jetzt vor.

Digitized by Google

Dichtungen geblieben. Ich kann hier nur eine kurze Probe geben aus dem Phaidros: „Es sind der Seele die Flügel gewachsen, damit sie das Schwere zum Himmel emporhebe dorthin, wo das Geschlecht der seligen Götter wohnt. Denn nur ... im Fluge haben wir Anteil am Göttlichen. Alles Göttliche ist schön und weise und gut; vom Schönen und Weisen und Guten nähren sich und an diesem wachsen die Flügel der Seele, am Häßlichen und Bösen welken sie und fallen ab. ... Die Seelen der Unsterblichen treten aus dem Himmel heraus. ... Wohin die Unsterblichen jetzt blicken, dort wohnt das große Sein: farblos und ohne Gestalt und ungreifbar, und nur der Lenker der Seele, der Geist, vermag es zu schauen, denn nur um dieses große Sein bemüht sich das wahre Wissen."

An den großen Dichterphilosophen schließen wir seinen größten Schüler: Aristoteles. Auch seiner Werke hat Diederichs sich angenommen. Erschienen ist bisher die Metaphysik (7,50), geplant die Ethik und Psychologie. Der Übersetzer ist Prof. Adolf Lasson-Berlin. Auch er steckt sich sein Ziel sehr hoch. Hegel hat die Äußerung getan: „Das Beste bis auf die neuesten Zeiten ... ist das, was wir von Aristoteles haben. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen; — was freilich schwer ist." Das versucht Lasson zu leisten. Man kann demnach zweifelhaft sein, ob der Name „Übersetzung" passend ist. Es ist fast mehr ein Kommentar, denn Lasson findet in Aristoteles seine eigenen Ideen wieder und spricht in seiner Sprache. Darin liegt — wie er selbst zugiebt — eine große Gefahr; nur zu leicht werden Ideen hineingelesen und unterlegt. Auch Lasson ist dem nicht an allen Stellen entgangen. Doch halte ich als Ganzes betrachtet die schwere Arbeit für geglückt. Es fragt sich nur, ob das befolgte Prinzip überhaupt berechtigt ist. Für den Zweck der Diederichs'schen Neuausgaben muß man das unbedingt bejahen; denn sie stehen im Dienste der Gegenwart, sie wollen neues Leben bei uns wecken. So galt es, vor allem den Gedankengehalt für deutsche Leser möglichst treu nachzubilden und immer unser heutiges Denken im Auge zu behalten. Nur eins geht dabei verloren. Man bekommt keinen Begriff von der Schreibweise des Aristoteles; man hört nicht ihn, sondern seinen Übersetzer. Und das wird mancher bedauern! Allerdings — Lassons Übertragung ist so gut, daß man gerne darauf verzichtet. Ich gebe eine Probe, die auch inhaltlich für uns von Wichtigkeit ist:

„Es gibt einen obersten Zweck, einen solchen, der nicht Mittel für anderes, sondern für den alles andere Mittel ist. ... Gäbe es kein solches letztes Glied, so gäbe es überhaupt keine Zweckursache. Vielmehr, diejenigen, die den Fortgang ins Unendliche setzen, heben damit, ohne sich dessen bewußt zu sein, den Begriff des Zweckmäßigen völlig auf. Und doch würde kein Mensch sich an irgend eine Tätigkeit heranwagen, wenn er nicht die Aussicht hätte, damit an ein Ziel zu gelangen ... Denn wer Verstand hat, der hat bei seiner Betätigung immer einen Zweck im Auge, und dieser ist das Endziel; denn Zweck heißt gar nichts anderes als Endziel." (II. Buch 2. 994b.)

Digitized by Google

Wie gelungen diese Übertragung ist, wird jeder empfinden; ein Vergleich mit anderen Übersetzungen würde die Vorzüge noch deutlicher machen. — Nur eine Bemerkung zu dem Inhalt der angeführten Stelle: es war dem modernen Denken gänzlich die Erkenntnis geschwunden, daß eine unendliche Entwicklung, d.h. eine solche, deren Ziel im Unendlichen liegt, keine Entwicklung ist. Zum Begriffe des Zieles gehört der der Erreichbarkeit im Endlichen. Es ist erst E. v. Hartmann in unserer Zeit gewesen, der diese Einsicht wieder klar ausgesprochen. Jedenfalls ist es sehr interessant, daß Aristoteles sie so klar und unwiderleglich vorbringt.

Lasson gibt die Metaphysik ungekürzt wieder, weicht nur in der Anordnung der Teile von der alten, unverbürgten Überlieferung ab. Dazu ist er berechtigt, denn die „Metaphysik" ist ein Ganzes aus sehr verschiedenen Teilen. Ausarbeitungen von Aristoteles selbst und Entwürfe von ihm sind untermischt mit Nachschriften der Zuhörer ꝛc. Was den Inhalt anbetrifft, so ist das genaue Studium der Schrift nicht genug anzuempfehlen. Wenn wir heute nach einer neuen Metaphysik streben, so werden wir auf viele Gedanken nicht verzichten können, die der Stagirit hier entwickelt. Wie wichtig ist diese Schrift auch in historischer Beziehung! Sie ist eigentlich die beste und sicherste Quelle zur Kenntnis der Platonischen Lehre! Platos eigene Schriften sind Dichtungen, aus ihnen lassen sich nur mit Vorsicht seine wirklichen Lehren entwickeln, Xenophon ist unglaubwürdig, Aristoteles aber kannte Plato 20 Jahre, die Unantastbarkeit seiner Angaben steht bei seiner gediegenen Wissenschaftlichkeit außer Zweifel. Man sollte also Aristoteles in erster Linie berücksichtigen, wenn man Plato schildern will, und nicht willkürliche, ungriechische Ausdeutungen zum Besten geben, wie es Natorp u. a. tun!

Das Einzige, was mir an der Ausgabe unsympathisch ist, ist der gespreizte und posierende Ton in manchen Stellen der Vorrede. Aber, das ist ja eine Kleinigkeit, gegenüber der kolossalen Leistung der Übersetzung!

Dem Aristoteles wurde früher eine Schrift „περὶ κόσμου" zugeschrieben; jetzt ist festgestellt, daß sie von einem Eklektiker etwa im 1. Jahrhundert nach Christus geschrieben ist. Der betr. Autor hat sich nur eines berühmten Namens bedient, um seiner Schrift besser Eingang zu verschaffen. Zum großen Teil basiert er auf Posidonius, dem Stoiker. Die neue Ausgabe ist von Dr. Capelle besorgt und von ihm mit einer sehr ausführlichen Einleitung versehen (S. 1 – 54), die eine Geschichte der antiken Philosophie im Anschluß an Windelband und Gomperz enthält. — Mir erscheint diese Länge überflüssig. Wer sich die Schrift „Von der Welt" kauft, kennt die griechische Philosophie wenigstens in den Umrissen. Ja, ich muß noch mehr sagen: mir scheint die ganze Ausgabe überflüssig. Denn ich kann durchaus nicht finden, daß diese Schrift eine Bedeutung für die Gegenwart hat, — außer der historischen!

Von hervorragender Bedeutung sind dagegen die Neuausgaben, die den Schriften der hellenistischen Periode gewidmet sind. Epikurs Schriften sind geplant, erschienen sind die drei Hauptvertreter der Stoa, Seneca, Epictet, Marc Aurel. Unserer Zeit wird dadurch ein ethisches System

Digitized by Google

zugeführt, von dem manche Teile größten Wert für uns haben. Epikureismus haben wir genug in unseren Tagen; ein gut Teil Stoizismus können wir gebrauchen!

Senecas Sentenzen (1908, br. 5 ℳ) hat Dr. Karl Preisendanz übersetzt und eingeleitet. Die Einleitung ist inhaltlich wertvoll; der Telegrammstil, der Senecas Stil an falscher Stelle nachbildet, wirkt nicht sehr angenehm. Seneca selbst hat ja seinen ganz eigenen Stil, der ihm mit Nietzsche gemein ist: scharf pointiert, antithetisch, knapp, ganz kurze Sätze, darin „eine Überfülle scharf geschliffener Gedankenpfeile, hingeworfener geistreicher Andeutungen. ... Einzelne Sätzchen voll Unruhe und Unrast, nervös krankhaft, nervös machend ... ein Abbild des Philosophen selbst, des vielgeschäftigen, ein Abbild seiner angekränkelten, aber künstlerisch subtil empfindenden Zeit." In seinem Stil liegt seine Originalität, wenn er auch viel bei den kynischen Wanderpredigern gelernt hat.

Wir wenden uns zu Epiktet, dem Sklaven, aus Hierapolis in Phrygien gebürtig. Einer seiner Schüler, der Geschichtsschreiber Arrian, hat seine Vorträge in 8 Büchern (διατρίβαι) aufgezeichnet, von denen 4 uns erhalten sind. Aus ihnen hat Grabisch eine Auswahl getroffen (Unterredungen mit Epiktet, 1905, br. 3 ℳ). Bedeutsamer und am wichtigsten von allen stoischen Schriften erscheint mir aber das Handbüchlein der Moral von Epiktet, das Arrian aus den Diatriben zusammengestellt hat. Capelle hat es herausgegeben und eingeleitet, mit Benutzung der Übersetzung von Grabisch (1906, geb. 3.50 ℳ). Die ziemlich ausgedehnte Einleitung gibt ein gutes Bild jener Zeit und zeichnet sehr geschickt die schon erwähnten Wanderprediger; dann entwirft Capelle ein eingehendes Bild der stoischen Lehre.*) Philosophie ist in dieser Zeit zur Lehre vom Lebensglück geworden; inneren Halt suchten jetzt die Menschen in ihr. So lehrt denn auch Epiktet, wie man glücklich werden kann: „Seine ganze Aufmerksamkeit soll man auf die Ausbildung seines Charakters verwenden." Es gilt, eine innere Freiheit zu gewinnen. Der Weltlauf ist bestimmt, an ihm kann der Mensch nichts ändern; aber wie die äußeren Ereignisse auf uns wirken, das hängt von uns ab. „Verlange nicht, daß alles so geschieht, wie du es wünschest, sondern wolle, daß alles so geschieht, wie es geschieht, und es wird dir gut gehen." Durch die Kraft der Innerlichkeit soll der Mensch sich freimachen von dem äußeren Weltlauf. So kann man bei allen äußeren Unglücksfällen innerlich glücklich sein. Dazu ist die ἀπάθεια erforderlich und daß man erhaben ist über das Urteil der Menge. „Was man auch über dich sagen mag, kehre dich nicht daran, denn das steht nicht mehr in deiner Macht." Das sind Worte, die heute gehört zu werden verdienen. Und dann vor allem die Lehre, daß die Philosophie mit dem Leben in engster Beziehung steht! „Der erste und notwendigste Teil der Philosophie ist die Anwendung ihrer Lehren im Leben." Das ist für uns von größter Wichtigkeit. Heute ist die Philosophie fast ausschließlich abstrakte Wissenschaft, sie muß aber mit dem ganzen Leben

*) Vgl. hierzu meinen Aufsatz in der Philosoph. Wochenschrift 1907: Epiktets Moral nach seinem Handbüchlein.

Digitized by Google

verwachsen, wenn wir an eine Geisteskultur und eine Religion des Geistes denken.

An den Sklaven reiht sich der Kaiser, Marc Aurel. Seine Selbstbetrachtungen hat Dr. Otto Kiefer übertragen (2. Aufl. 1906, 4,50 ℳ geb.). Die Einleitung entwirft ein klares Bild von dem Leben, der Lehre und der Wirkung Marc Aurels. Das Interessante an den Selbstbetrachtungen ist ja, daß ihr Verfasser Kaiser war. So sind sie nicht ein in behaglicher Muße entstandenes System, sondern sind gelegentliche Aufzeichnungen, denen man mit einiger Phantasie die Ursache ihrer Entstehung noch ansehen kann. So hat man Genuß an der Lektüre, wenn auch die Gedanken unoriginell sind. Auffallend ist das häufige Wiederkehren des Gedankens der Endlichkeit und Schattenhaftigkeit des menschlichen Lebens.

Am Ende des Altertums steht ein Mann, dessen eigenartige Größe erst von Hegel erkannt worden ist: Plotin. Er versucht noch einmal mit großer intellektueller Kraft das Hellenentum gegen das Christentum zu verteidigen. Seine Persönlichkeit schon ist ungemein sympathisch und anziehend: er ist von größter Rechtlichkeit beseelt, stets hilfsbereit und allen ein Freund; man erzählt, daß er in ganz Rom Jahrzehnte hindurch nicht einen Feind gehabt hätte. Vollständig anspruchslos lebte er ganz seinen Gedanken und verbreitete sie in mündlichem Vortrage, bei dem er seine Zuhörer zu Einwürfen und Fragen anhielt. Erst spät hat er mit der Niederschrift seiner Ansichten begonnen, und auch dann kam es zu keinem systematischen Gedankenbau, sondern so, wie in der Versammlung die Ideen kamen, etwa im Anschluß an eine Stelle aus Plato oder Aristoteles, wurden sie eiligst niedergeschrieben. So entstanden 54 Bücher, deren Durchsicht er seinem Schüler Porphyrius überließ. Dieser stellte aus ihnen nach seines Meisters Tode die „Enneaden" zusammen, indem er nach Gutdünken die einzelnen aneinanderreihte. Eine Auswahl aus diesen Enneaden hat Kiefer übersetzt und mit Einleitung herausgegeben (2 Bd. 1905, br. à 7 ℳ).

Kiefer hat sich damit ein großes Verdienst erworben, denn Plotins Lehre ist hochbedeutsam für unser modernes Denken. Das zeigt uns jetzt wieder die große, eben erschienene Plotin-Monographie von Prof. Dr. A. Drews-Karlsruhe (Diederichs, 1907, 339 S., 10 ℳ).**) Es ist Drews hier gelungen, ein überaus klares Bild von Plotins Lehre zu geben. Plotin ist vielleicht der größte Metaphysiker, den die Welt bisher gehabt. Drews stellt ihn mit E. v. Hartmann in eine Linie: „Beide Denker reichen sich gleichsam über das Mittelalter und die neuere durch Descartes beeinflußte Philosophie die Hände zu, indem Hartmanns Philosophie die Verwirklichung dessen darstellt, was Plotin erstrebt hat. . . ." Bei Plotin findet sich schon der später von Schelling wiederentdeckte und von Hartmann erst ausgebeutete Begriff des „Unbewußten" — und das schätzt Drews an ihm besonders. Ob das nicht einseitig ist, will ich hier nicht entscheiden. Jedenfalls wird mancher an Plotin noch andere Seiten

**) Vgl. über sie meinen Aufsatz „Drews' Plotin" in den Münchner Propyläen, Novemb. 1907.

Digitized by Google

mehr in den Vordergrund stellen wollen. Das Unsystematische der Schriften Plotins läßt ja der individuellen Deutung großen Spielraum.

Die Philosophie Plotins hat Leopold Ziegler in seinem schönen Buche „Der abendländische Rationalismus und der Eros" sehr fein charakterisiert: „Die Philosophie Plotin's gleicht einem Tage des Herbstes, der ja die farbigsten Blumen gibt; wo der Tod fühlbar ist in der stillen Luft, die so kühl und klar und milde ward; wo die Erde so leidenschaftslos, voll süßer Todeslust, ihrem Ende willig entgegenblüht. Es gleicht dem großen Erntefeste, wenn Plotin im Herbste der antiken Kultur nach vollbrachter Arbeit alles einbringt in die winterlichen Scheuern, alles sammelt, was einst in früheren Jahren gesät worden war, was im Sommer reif und üppig dastand und jetzt der goldenen Sichel des mystischen Schnitters zum Opfer fallen muß."

Die Einleitung von Kiefer ist gut geschrieben und orientiert über Plotins Leben; Anmerkungen am Schluß geben wertvolle Aufklärungen über Einzelheiten. Der Übersetzung und Anordnung kann man nur Anerkennung zollen.

Émile Boutroux, Science et Religion dans la Philosophie contemporaine.*)

Von J. Benrubi.

Das vorliegende Werk bietet weder eine bloße Darstellung der Auffassungen des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion in der Gegenwart noch einen Kompromißversuch zwischen den beiden Lebensgebieten. Die Absicht des Verfassers ist vielmehr, zu zeigen, daß die Religion im höchsten Sinne die unbestreitbarste Tatsache, ja sogar die Wurzel des Lebens ist, und daß man sie infolgedessen nicht nur als ein Bedürfnis des Gefühls, sondern auch als eine Angelegenheit der Vernunft, d.h. des ganzen Menschen betrachten muß, mit anderen Worten, daß sie nicht nur ein Erlebnis, eine „Erfahrung", sondern auch eine Erkenntnis, die absolute Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Zu diesem Zwecke unterwirft Boutroux einige Typen sowohl der naturalistischen als auch der spiritualistischen Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion einer eingehenden Prüfung.

Gegen die verschiedenen Schattierungen des Naturalismus kämpft B. für die Autonomie der Religion und für ihre Unersetzbarkeit durch die Wissenschaft. So war Comte's Grundfehler der, alles was über den bloßen Menschen hinausgeht, für illusorisch zu halten, jedes Trachten nach einer Welt, wo unsere Wünsche, Überzeugungen, Träume erfüllt werden könnten, für einen Atavismus zu halten. Die Schranke, welche Comte zwischen den Tatsachen und den Ideen, zwischen den gegebenen Wirklichkeiten und den ideellen Möglichkeiten setzte, ist illusorisch. „Die menschliche Seele ist ge-

*) Paris, Ernest Flamarion (Bibliothèque de Philosophie scientifique) 400 S. Preis 3 Fr. 50.

Digitized by Google

rade das Bestreben, über das Gegebene hinauszugehen, etwas Besseres zu tun, etwas anderes zu versuchen, sich selbst zu übertreffen. Der Mensch, sagte Pascal, übertrifft unendlich den Menschen."

Sehr scharfsinnig erscheint mir namentlich Boutroux' Kritik dessen, was man die hochmütige Bescheidenheit Spencers nennen könnte. Spencers Forderung eines absoluten Objektivismus zeugt von einer völligen Verkennung des Wesens der religiösen Erlebnisse. Spencers Objektivismus ist nicht einmal in allen Wissenschaften berechtigt. Die Wissenschaft ist vielmehr ein Kompromiß zwischen dem Möglichen und dem Ideellen. Die Religion ist eben das Bindeglied zwischen dem Relativen und jenem Absoluten, Unendlichen und Vollkommenen, wovon Spencer sprach. Spencer gibt uns zu viel und zu wenig. Er zeigt den Menschen ein Wesen, aus dem alles hervorgeht, und sagt ihnen dann, daß sie von diesem Wesen nichts wissen, nichts hoffen können. Wie läßt sich ein vollkommenes Wesen als möglich denken, ohne zu wünschen, daß es auch wirklich sei? Wie kann man dem Menschen verbieten, zu beten: „Dein Reich komme, Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden!"

Wie dürftig das Surrogat ist, wodurch die moderne Wissenschaft die Religion zu verdrängen glaubt, beweist, nach Boutroux, der Dualismus des Häckel'schen Monismus. Um zugleich den wissenschaftlichen und den moralischen Anforderungen der menschlichen Natur zu genügen, stellt Häckel Darwin und Goethe, den „struggle for life" und den Kultus des Wahren, Guten und Schönen nebeneinander. Häckel ersetzt die Religion durch die Wissenschaft, indem er den Imperativen, die in unserem Bewußtsein subjektiv gegeben sind, einen Wert verleiht, d.h. indem er in sein System ein fremdes, demjenigen der religiösen Offenbarung analoges Prinzip einfügt. Ungefähr dasselbe gilt auch von den anderen wissenschaftlichen Moralisten unserer Zeit. Sie glauben, ihre Moral streng aus der exakten Wissenschaft abgeleitet zu haben, während sie sie in der Tat aus ihrem tiefsten Innern schöpfen.

Der Irrtum des Psychologismus und des Soziologismus besteht darin, daß sie die religiösen Erlebnisse als ein bloßes Produkt der Umstände betrachten, und infolgedessen glauben, daß sie sich streng wissenschaftlich behandeln und erklären lassen. Die Psychologisten sehen nicht, daß sowohl das individuelle Subjekt als auch das soziale Subjekt bei weitem nicht dem Begriffe einer streng wissenschaftlichen Tatsache genügt. Die Wissenschaft sucht nicht irgend beliebige Tatsachen und Gesetze, sondern wissenschaftliche, d.h. exakte, meßbare, objektive, begreifbare, m. e. W., mathematische Tatsachen und Gesetze. Die Religion ist aber ein innerer, subjektiver Bewußtseinsinhalt. Das religiöse Bewußtsein schließt die Idee des Heiligen, der Pflicht in sich. Der Soziologismus vermengt den Ursprung der Religion mit dem Wesen derselben. Er sieht nicht, daß das Wesen der Religion in ihrer heutigen verinnerlichten Form, in dem unverfälschten Christentum gesucht werden muß.

In seiner Kritik der verschiedenen spiritualistischen Richtungen ist B. wesentlich bestrebt, den Anti-Intellektualismus auf dem Gebiete der Reli-

Digitized by Google

gion zu überwinden. Das gilt vor allem von seiner Kritik des Ritschlianismus, wie er in Deutschland von Ritschl und in Frankreich von Auguste Sabatier vertreten wird. Um dem religiösen Gewissen, dem Glauben, der Liebe einen vollen Wert zu sichern, muß man das Subjekt bereichern, vergrößern, zum Sein und zum Universellen erhöhen. Den bloß theoretischen Standpunkt der abstrakten Intelligenz wird man nur dann überwinden, wenn man alle Hilfsquellen der mit dem Leben verbundenen Intelligenz gebraucht, und nicht wenn man einen Standpunkt jenseits der Intelligenz einnimmt. Es gilt, sich die Wissenschaft möglichst anzueignen, der Vernunft eine volle Entfaltung zu sichern und mit allen diesen Daten Werkzeuge für die Verwirklichung von idealen Zwecken zu bilden. Dazu verhilft uns schon die heutzutage von hervorragenderen Forschern vertretene These von den Grenzen der Wissenschaft. Die Erfahrung trifft nicht das Wesen der Dinge, sie bezieht sich nur auf Erscheinungen. Was die Wissenschaft gesucht und gefunden hat, das sind eben hypothetische Definitionen, welche ihr gestatten, die Natur zu befragen (Vgl. Poincaré, Duhem, Le Roy); Wissenschaft ist die Hypothese der konkreten Beziehungen zwischen den Erscheinungen. Sie kann nicht sagen, diese Hypothese ist die Wahrheit. Die wissenschaftliche Erkenntnis unterscheidet sich demnach nicht wesentlich von der Art der Überzeugungen, auf denen unser praktisches Leben ruht.

Boutroux weiß wohl die bedeutenden Bestrebungen des Pragmatismus und des Aktivismus, wie er in Frankreich von Blondel vertreten wird, zu schätzen. Aber andererseits findet er, daß von der Religion nicht viel übrig bleiben würde, wenn man aus ihr jedes intellektuelle Element abschaffen wollte. Jedes Gefühl, jede religiöse Handlung schließt Ideen, Begriffe, theoretische Erkenntnisse in sich. Das Handeln um des Handelns willen, die bloße Praxis, die von jedem Begriff unabhängig ist, dieser abstrakte Pragmatismus verdient kaum noch den Namen der Religion. Namentlich bemerkt Boutroux dem hervorragenden Verfasser der „Varieties of religious experience", W. James, gegenüber, daß das charakteristische Merkmal des religiösen Gefühls der Glaube ist; die religiöse Erfahrung ist nicht ein von Begriffen, Dogmen, Kultus, Traditionen und Einrichtungen völlig unabhängiges Prinzip. Wenn das Gefühl die Seele der Religion ist, so sind die Einrichtungen und der Glaube deren Körper. Und es gibt auf dieser Welt nur ein Leben für Seelen, die mit Körpern vereinigt sind.

In einer ausführlichen Schlußbetrachtung versucht B. seine eigene Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion genauer zu charakterisieren. Er zeigt, daß die Wissenschaft nicht das Ganze des Lebens sein kann, da sie uns nur eine relative Erkenntnis liefert und liefern will. Sie kann nicht der Vernunft verbieten, dem menschlichen Dasein einen Wert zu verleihen, sich ein Ziel zu setzen und an dessen Verwirklichung zu arbeiten. So gibt der Künstler den Dingen eine übernatürliche Seele. Auch die Moral ist ihrem Wesen nach religiös. Die Pflicht ist ein Glaube. Ja sogar die Wissenschaft selbst setzt in der Seele des Forschers eine Tätig-

Digitized by Google

keit voraus, die auf die wissenschaftliche Tätigkeit unzurückführbar ist — das Streben nach Wahrheit und nach einem höheren, freieren, besseren Leben. Ebenso sind die drei Grundbedingungen des menschlichen Handelns — der Glaube, die Aufstellung eines Ideals und die Begeisterung — ihrem Wesen nach religiös. Die Religion ist demnach die Wurzel des Lebens. Sie braucht nichts von dem Fortschritte der Wissenschaft zu fürchten. Sie ist in erster Linie ein inneres Erlebnis, eine Tat unseres tiefsten Innern, eine Praxis, m. e. W., sie ist ihrem Wesen nach mystisch. Aber andererseits bedarf sie eines intellektuellen Inhalts, der Dogmen. Die Fundamentaldogmen sind: dasjenige von dem Dasein Gottes und das der Beziehungen Gottes zum Menschen. Wir können nicht umhin, uns ein einheitliches, persönliches Wesen zu denken, das den Zwiespalt zwischen dem Elend der menschlichen Lage und dem Ideal zu beseitigen vermag. Gott ist die Liebe. Das sind allerdings verworrene, aber nichtsdestoweniger höchst wirkliche Vorstellungen.

Zum Schlusse gibt B. der Überzeugung Ausdruck, daß die Universalität und die Toleranz keineswegs einander zu widerstreiten brauchen. Das Streben nach einer Vereinigung aller Menschen schließt nicht eine möglichst große Verschiedenheit der Religionen aus. „La seule manière, pour le fini, d'imitér l'infini, c'est de se diversifier à l' infini".

Wer die epochemachenden Werke Boutroux' Über die Kontingenz der Naturgesetze und Über den Begriff des Naturgesetzes kennt und schätzt, wird seinen Versuch, die Selbständigkeit der Religion gegenüber den Wissenschaftsfanatikern der Gegenwart zu verteidigen, mit Freude begrüßen. Unter den hervorragenden Vertretern der Philosophie im heutigen Frankreich ist B. einer der ersten, der den Mut gehabt hat, mit dem religiösen Indifferentismus zu brechen und für ein Wiederaufleben der Religion zu kämpfen. Allerdings mußte er sich in dem vorliegenden Werke, welches für weitere Kreise bestimmt ist, auf die Bekämpfung des Gegners beschränken, und auf eine nähere Prüfung des Wahrheitsgehalts der Religion verzichten. Das hindert uns aber nicht, das Buch allen Freunden einer religiösen Vertiefung des modernen Geisteslebens bestens zu empfehlen.

Besprechungen.

Benzmann, Hans. Das Zeitalter der Romantik (1800–1820). Nebst einem Anhang: Die Freiheitskriege und die Reaktion im Liede der Zeit. Eine Sammlung. München und Leipzig 1908. Verlag Georg Müller. XXVI u. 623 S.

Dieses Buch ist — trotzdem es den Untertitel „Sammlung" hat — keine Anthologie, vielmehr ein harmonisches Ganze und die Geschichte eines flutenden

Digitized by Google

Lebens, wie es in den Jahren seiner Blüte war. So feinfühlig hat die kundige Dichterhand Hans Benzmann's alles Dauernde und Wertvolle aus der romantischen Lyrik der Gegenwart wiedergeschenkt, daß das Buch eine Geschichte der Romantik geworden ist, eine lebendige Geschichte ihrer Weltanschauung und ihrer Naturgefühle. Und doch sind es nur aneinander gereihte Gedichte! Aber im Wie dieser Auswahl und Gruppierung liegt der kernhafte Wert des Buches: scharf und treffsicher im historischen Instinkt, reizsam für die mählichen Steigerungen des Innenlebens und seiner künstlerischen Ausdrucksformen, Beobachtungsgabe für die leisesten und doch wieder hastigsten Pulsschwankungen, für die zartesten Klänge und Rhythmen einer enthusiastischen und sehnsüchtigen Bewegtheit der Seele. Die ganze Sehnsucht nach dem Unendlichen mit ihrer seelenbildenden Kraft des Enthusiasmus, wie sie in den großen Romantikern gewohnt hat, kann uns nicht besser fühlbar gemacht werden, als es hier Benzmann mit seinem Lyrik-Buch unternahm. Wie lebendige Menschen sehen wir sie vor uns und blicken ihnen ins leuchtende Auge, und dann lesen wir auch Namen, die schon langsam im Entschwinden sind und über die sich bereits das Vergessen gesenkt hat: Tieck, Wackenroder, die beiden Schlegel, Novalis, Hölderlin, Schelling, Johann Daniel Gries, Joh. Jacob und Maria Mniochi, Karoline von Günderode, Bettina von Arnim, L. Achim von Arnim, Brentano, Sophie Mereau, Luise Hensel, Friedr. Gottlob Wetzel, Wilhelm von Schütz, Aloys Schreiber, Eichendorff, Friedr. Kind, E. T. A. Hoffmann, Wilhelm Müller, die Dichter der Freiheitskriege und auch viele andere, die nur noch der Historiker nennt. So viele Namen und doch ein Ganzes, eine zusammenhängende Geschichte der romantischen Weltanschauung! Eine Geschichte einer großen psychischen Evolution, die ins Reich der phantasiehaften Subjektivität geführt hat und zu ganz neuen Assoziationen und Einbildungskräften. Und dabei doch nur, wie gesagt, Gedichte ohne zusammenhängenden Text . . . Die gesättigte Stimmung und die gelebte Liebe, die zwischen den Seiten dieser Bücher liegen, hat nur wieder ein so unsagbar feiner und inniger Dichter, wie es unser Hans Benzmann ist, festhalten können. Ein schulmeisterlicher „Sammler" hätte eine unpersönliche Anthologie daraus gemacht.

Wien. Franz Strunz.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel, herausgeg. von F. M. Schiele. Tübingen, Mohr. 1908. Probelieferung, überall umsonst zu haben.

Nicht ein spezifisch-theologisches Nachschlagewerk, sondern ein Nachschlagewerk für jedermann, der sich für die mancherlei Fragen des Religionslebens als moderner Mensch interessiert. Geplant ist das Ganze im Umfang von 4—5 Bänden von je rund 1000 Seiten Lexikon-Oktav. Der Subskriptionspreis wird sich auf 80—100 Mk. belaufen. Genaueres erfährt man durch das Probeheft. Sein besonderes Gepräge gewinnt das Lexikon durch energisches Eingehen auf die mancherlei Probleme der gegenwärtigen Lage in weitestem Umfang, soweit sie sich irgend mit dem Religiösen berühren; und durch starke Berücksichtigung des Religionsgeschichtlichen. Nach Möglichkeit sollen dem Leser nicht nur irgendwelche Lösungen, sondern grade auch das Für und Wider der Probleme mitgeteilt werden. Ein Verzeichnis der Mitarbeiter findet sich im Probeheft. Th. Steinmann.

Digitized by Google

Joh. Müller. Bausteine für persönliche Kultur. 1. Das Problem des Menschen. 2. Persönliches Leben. 3. Das Ziel. Zur Verständigung für die Suchenden von heute. München, Beck. 1908, je 1,25.

H. Lhotzky. Die Zukunft der Menschheit. 1. Die Entwicklungsfrage 2. Die Freiheitsfrage. 3. Die religiöse Frage. Berlin, Curtius. 1907, je 0,80. zus. 2.—

Es ist sehr interessant, diese beiden Serien mit einander zu vergleichen: derselbe praktische Grundgedanke, aber in so verschiedener Weise persönlich vertreten! Grade dieses Nebeneinander läßt die persönliche Verschiedenheit der beiden Männer besonders greifbar werden. Joh. Müller ist schlichter, nur auf die Sache gehend, während Lh. doch gelegentlich geistreichelt. Joh. Müller ist ganz allein auf die praktische Wirkung gerichtet, seelsorgerlich — Lh. dagegen spekuliert eher einmal in allzukühner Lösung theoretischer Probleme — und von schwerem Ernst gegenüber der leichteren sanguinischen Art seines Mitstreiters, aber grade darum mit seiner Zuversicht überzeugender.

Das Gemeinsame des Zieles beider Männer ist bekannt genug. Auch ist ihm nicht durch eine kurze, auszugweise Wiedergabe ihrer Hauptgedanken gedient. Auch das sind wieder Bücher, namentlich die Müllerschen, von deren Inhalt man eigentlich nur in stillen Stunden ernsten, vertieften geistigen Beisammenseins mit ihnen die rechte Kunde gewinnen kann. Allen, die nicht nach Lösung von allerlei einzelnen Weltanschauungsproblemen, sondern nach einem seelenbefriedigenden Eigenleben suchen, seien sie dringend empfohlen.

Bei vielem sind mir allerlei Fragen und Bedenken gekommen, z. T. sogar sehr schwere. Besonders Lhotzky gegenüber. Steht nicht diese Persönlichkeitskultur in der Gefahr eines gewissen unberechtigten Subjektivismus? Bedenklich ist, welche Rolle in den Heftchen über die Zukunft der Menschheit der individuelle Einfall spielt. Wer wissenschaftliche Strenge auch gegen sich selbst höher einschätzt, der kann sich manchmal eines geärgerten Kopfschüttelns nicht ganz erwehren z.B. wenn die Kindheit des menschlichen Individuums, die Paradiesvorstellung und das biogenetische Grundgesetz zusammengebracht wird. Auch die starke Vorliebe für Paradoxien, z. T. wohl verständlich aus der lebhaften praktischen Tendenz, steht wohl im Zusammenhang mit diesem Mangel an wissenschaftlicher Kritik am eigenen Einfall. Ganz gegen seine Absicht hat mir Lh. die Überzeugung gestärkt, daß unser geistiges Leben „objektiver" werden muß, was ja sehr etwas anderes ist als äußerlicher oder abhängiger von äußeren Autoritäten.

Bei Joh. Müller vermißte ich nach einer andern Richtung das objektive Moment. Gewiß betont er mit allem Ernst, daß persönliche Kultur sehr etwas anderes ist als bloße Pflege des individuellen Ich mit all' seinen chaotischen Sonderheiten. Es tritt mir aber nicht deutlich genug heraus, daß Persönlichkeit für uns eine beständige Aufgabe ist und bleibt, die wir nicht auf dem Wege lösen können, daß wir etwas für uns zu sein versuchen, sondern lediglich so, daß wir einem Überragenden in freier Zustimmung und nach eigenem Pflichtbewußtsein dienen, worüber uns die Ahnung unseres werdenden persönlichen Seins als Geschenk zuwächst, nicht als ein Selbsterrafftes. Unsere natürliche Individualität erscheint mir auch mehr als das allerdings durchaus individuelle Übungsfeld unseres persönlichen Lebens, dessen eigentliche Blüte nicht so sichtlich in die irdische

Digitized by Google

Erscheinung tritt, wie dort geschehen muß, wo man unter Persönlichkeit einfach die aus dem Chaos zu innerer Einheitlichkeit übergeführte natürliche Individualität versteht. Und daß das Individuum mit seinem persönlichen Leben in sich einen Wert trage, scheint mir eine These, die nur auf der Grundlage eines bestimmten religiösen Glaubens gewagt werden darf, ohne das nicht davor sicher ist, wenigstens leise naturalistische Züge in sich aufzunehmen. Doch das ist einzelner Widerspruch, der eigentlich nicht nur so angedeutet, sondern gründlicher dargelegt werden müßte.

Ganz besonders zu begrüßen sind auch die vortrefflichen Ausführungen über die Gedankenfreiheit und rechte Toleranz bei Joh. Müller wie bei Chotzky. Sie sind aus einem ähnlichen Geiste heraus gesprochen, wie er diese unsere Zeitschrift ins Dasein rief und in ihr walten soll. Th. Steinmann.

O. D. Chwolson. Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. Eine kritische Studie. 2. Aufl. Braunschweig. Vieweg 1908. 1.60.

Daß von dieser kritischen Studie bereits die 2. Auflage vorliegt, begrüßen wir sehr, gerade auch von den Tendenzen unserer Zeitschrift aus. Mit Religion hat Chwolsons Studie allerdings direkt nichts zu tun; um so mehr mit Geisteskultur. Ihre Bedeutung liegt nicht lediglich in der Aufweisung dessen, wieviel wissenschaftlicher Leichtsinn dem Haeckel'schen Monismus zu Grunde liegt — eine wissenschaftliche Blosstellung Haeckels ist ja überdem noch lange nicht ein Sieg über den viel umfassenderen Monismus —; sie liegt m. E. tiefer. Es ist ein gutes und klares Wort gegen alle Leichtfertigkeit in Fragen der Wissenschaft und der Weltanschauung und gegen allen auf Grunde ungenügender Besinnung auf die eigenen Grenzen wie auf die Grenzen alles menschlichen Erkennens vorschnellen Dogmatismus. Eben damit aber leistet diese Streitschrift der Vertiefung des geistigen Lebens einen bedeutsamen Dienst. Und von solcher Säuberung der geistigen Atmosphäre von oberflächlichem Allwissensdünkel hat letztlich grade auch die Religion ihren bedeutsamen Vorteil. Th. Steinmann.

Fr. Delitzsch. Zur Weiterbildung der Religion. Zwei Vorträge. Stuttgart. Deutsche Verlagsanstalt 1908. 1.50, 2.50.

Gemeint ist in dieser Schrift eine Weiterbildung der christlichen Religion über ihren überlieferten dogmatischen Bestand hinaus. Als deren Bewirkerin erscheint die theologische Aufklärung über allerlei traditionelle dogmatische Vorstellungen (Gottessohnschaft, Jungfrauengeburt, trinitarisches Dogma) und der Rückgang auf die menschlich geschichtliche Erscheinung Jesu und seine Verkündigung. Das wird nicht mit leichtem Verstandesenthusiasmus, sondern mit merkbarem sittlichem Ernst vorgetragen. Vermag aber Religion wirklich durch theologische Aufklärung weitergebildet zu werden? Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher.

F. M. Schiele, Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrh. Tübingen, Mohr, 1908. 1.50.

Joh. Bauer, Schleiermacher als patriot. Prediger. 4. Heft d. Studien z. Gesch. d. neueren Protest. von Hoffmann u. Tscharnack. Gießen, Töpelmann, 1908. 10. 11.

L. Nelson, Über wissensch. u. ästh. Naturbetrachtung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. 0.75.

L. Nelson, Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich? Ebda., 1908. 1.60.

Digitized by Google

K. Thieme, Jesus u. seine Predigt. Gießen, Töpelmann, 1908. 1.50.
G. Lasson, D. Menschen Schuld u. Schicksal nach 1. Mose 2–3. Berlin, Trowitzsch, 1908. 1.40.
O. Külpe, D. Philosophie d. Gegenwart in Deutschland. 4. Aufl. 1908. 1.25.
K. Sell, Katholizismus und Protestantismus. Leipzig, Quelle & Meyer, 1908. 4.40, 4.80.
J. Meinhold, Die Weisheit Israels. Ebda., 1908. 4.40, 4.80.
O. Zurhellen, Lebensziele. Ebda., 1908. 4.80.
P. Natorp, Religion innerh. d. Grenzen d. Humanität. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1908. 3.—.
K. Holl, D. Modernismus. Relg. Volksb. IV. 7.
Die heil. Schrift d. Alt. Test. in Verb. m. Fachgenossen übers. u. herausg. v. E. Kautzsch. 3. völl. neu gearb. Aufl. mit Einl. u. Erklärg. z. d. einz. Büchern in 5 wöchentl. Lief. à —.80.
Ars sacra, Blätter heil. Kunst m. begl. Worten v. Jos. Bernhart. 1. Serie: Vom Erlöser. Kempten, Kösel, 1908. 2.50.
Th. Achelis, Abriß der Religionswissenschaft. Leipzig, Göschen, 1908. —.80.
Das Christentum v. Cornill, Dobschütz, Herrmann, Staerck, Troeltsch. Wissensch. u. Bildg. Bd. 50. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908. 1.—, 1.25.
F. A. Schmid, F. H. Jacobi. E. Darst. fr. Persönlk. u. fr. Philos. als Beitrag z. e. Gesch. d. mod. Wertproblems. Heidelberg, Winter, 1908. 8.—.
R. Eucken, Einführg. in e. Philos. d. Geisteslebens. Leipzig, Quelle & Meyer, 1908. 3.80, 4.60.
W. Herrmann, Offenbarung u. Wunder. Gießen, Töpelmann, 1908. 1.40.
A. Hansen, Grenzen d. Rel. u. Naturwissenschaft. Ebda, 1908. 1.20.
Antwort der französ. Katholiken an den Papst. Reformkath. Schriften I. Jena, Diederichs, 1908. 1.—.
Programm d. ital. Modernisten. Reformkath. Schrift. II. 1,50.
D. Verhandlungen d. 19. ev.-soz. Kongresses in Dessau. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. 2.–.
A. Vierkandt, D. Stetigkeit im Kulturwandel. Eine soziol. Studie. Leipzig, Duncker u. Humblot. 1908. 5.—.
F. Moerchen, D. Psychologie d. Heiligkeit. Halle, Marhold, 1908. 1.—.
A. Kowalewski, Arthur Schopenhauer u. s. Weltanschauung. Ebda., 1908. 4.50.

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO ⟶ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
RENEWALS AND RECHARGES MAY BE MADE 4 DAYS PRIOR TO DUE DATE.
LOAN PERIODS ARE 1-MONTH, 3-MONTHS, AND 1-YEAR.
RENEWALS: CALL (415) 642-3405

DUE AS STAMPED BELOW

SEP 27 1990
AUTO DISC AUG 27 '90

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 1/83 BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

Religion 216205 BL4
und geisteskultur, v.1-2 R4
v.1-2

JAN 29 1930 SEM LINFORTH 314 JAN 3 1930
SEP 14 1931 (F) Adams NOV 6 1931

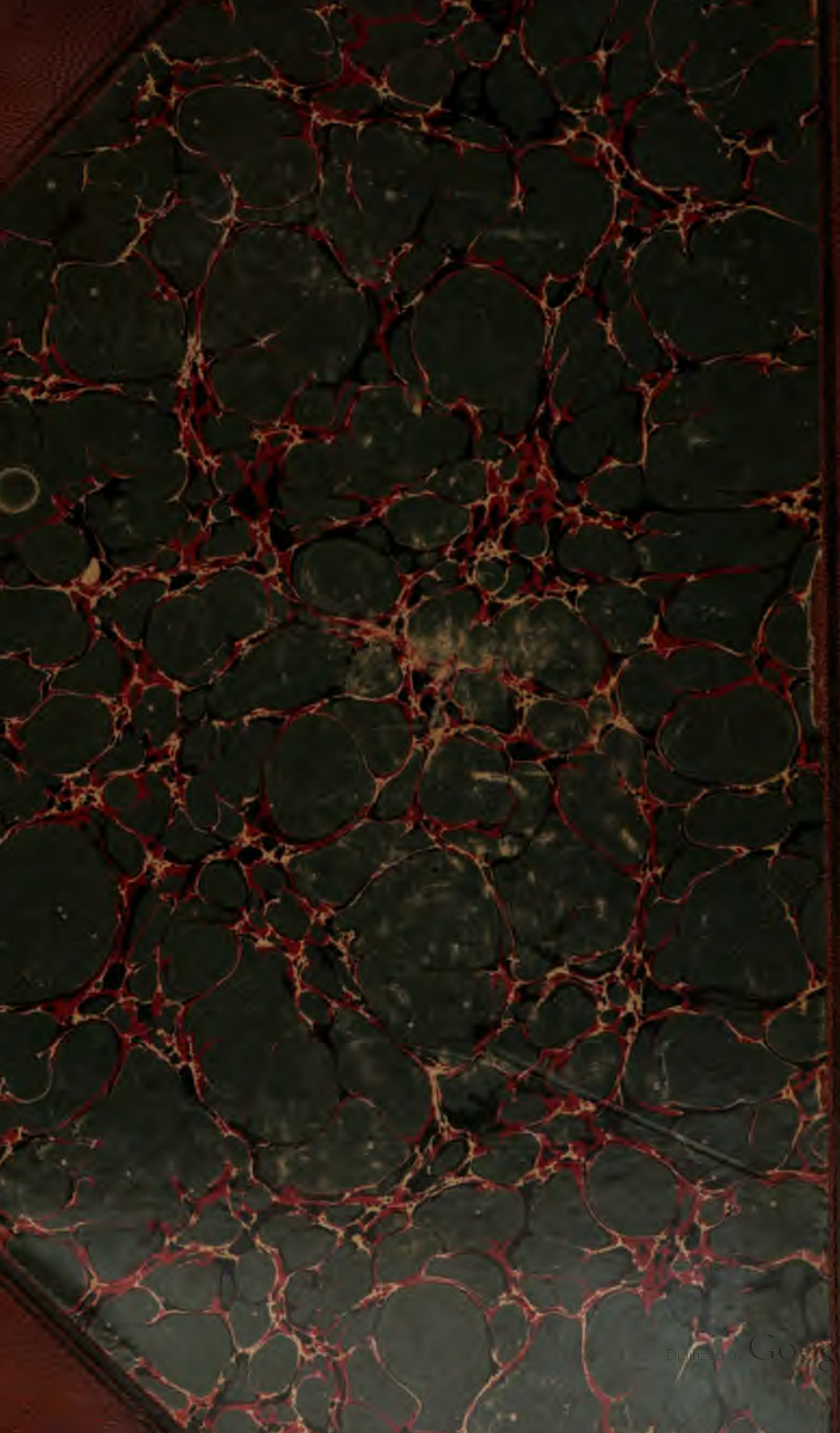
BL4
R4
v.1-2
Religion

216205

LIBRARY

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C031941817

Digitized by Google


Digitized by Google